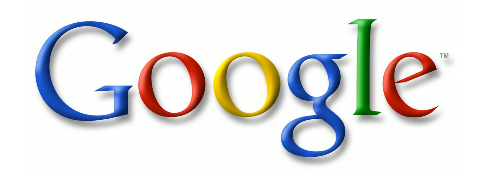
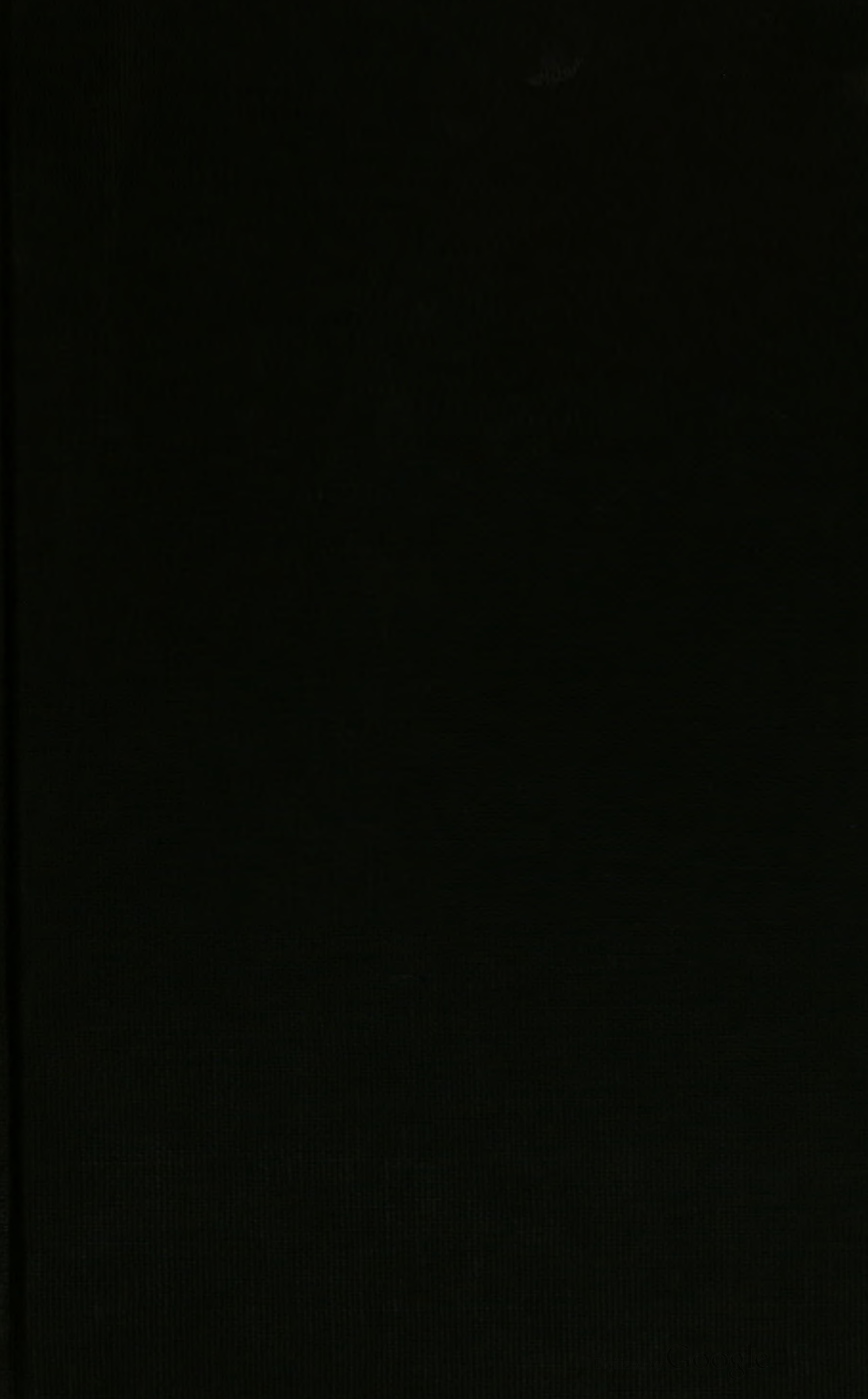
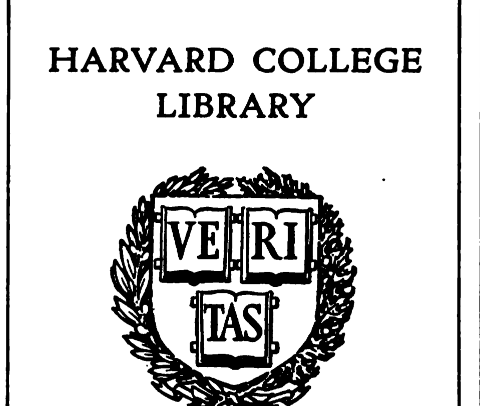





VE
RI
TAS



Realencyklopädie

für protestantische

Theologie und Kirche

Begründet von J. J. Herzog

In dritter verbesserter und vermehrter Auflage

unter Mitwirkung

vieler Theologen und anderer Gelehrten

herausgegeben

von

D. Albert Hauck
Professor in Leipzig

Siebzehnter Band

Riesen — Schutzheilige



Leipzig
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
1906

K. b. Hof- und Universitäts-Buchdruckerei von Junge & Sohn in Erlangen.

Verzeichnis von Abkürzungen.

1. Biblische Bücher.

Gen	= Genesis.	Pr	= Proverbien.	Ze	= Zephania.	Rö	= Römer.
Ex	= Exodus.	Prd	= Prediger.	Hag	= Haggai.	Ko	= Korinther.
Le	= Leviticus.	HL	= Hohes Lied.	Sach	= Sacharia.	Ga	= Galater.
Nu	= Numeri.	Jes	= Jesaias.	Ma	= Maleachi.	Eph	= Epheser.
Dt	= Deuteronomium.	Jer	= Jeremias.	Jud	= Judith.	Phi	= Philipper.
Jos	= Josua.	Ez	= Ezechiel.	Wei	= Weisheit.	Kol	= Kolosser.
Ri	= Richter.	Da	= Daniel.	To	= Tobia.	Th	= Thessalonicher.
Sa	= Samuelis.	Ho	= Hosea.	Si	= Sirach.	Ti	= Timotheus.
Kg	= Könige.	Joe	= Joel.	Ba	= Baruch.	Tit	= Titus.
Chr	= Chronika.	Am	= Amos.	Mak	= Makkabäer.	Phil	= Philemon.
Esr	= Esra.	Ob	= Obadja.	Mt	= Matthäus.	Hbr	= Hebräer.
Neh	= Nehemia.	Jon	= Jona.	Mc	= Marcus.	Ja	= Jakobus.
Esth	= Esther.	Mi	= Micha.	Lc	= Lucas.	Pt	= Petrus.
Hi	= Hiob.	Na	= Nahum.	Jo	= Johannes.	Ju	= Judas.
Ps	= Psalmen.	Hab	= Habacuc.	AG	= Apostelgesch.	Apk	= Apokalypse.

2. Zeitschriften, Sammelwerke und dgl.

A. = Artikel.
ABA = Abhandlungen der Berliner Akademie.
AdB = Allgemeine deutsche Biographie.
AGG = Abhandlungen der Göttinger Gesellsch. der Wissenschaften.
ALKG = Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters.
AMA = Abhandlungen d. Münchener Akademie.
AS = Acta Sanctorum der Bollandisten.
ASB = Acta Sanctorum ordinis s. Benedicti.
ASG = Abhandlungen der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften.
AT = Altes Testament.
Bd = Band. Bde = Bände.
BM = Bibliotheca maxima Patrum Lugdunensis.
CD = Codex diplomaticus.
CR = Corpus Reformatorum.
CSEL = Corpus scriptorum ecclesiast. lat.
DchrA = Dictionary of christian Antiquities von Smith & Cheetham.
DchrB = Dictionary of christian Biography von Smith & Wace.
DLZ = Deutsche Litteratur-Zeitung.
Du Cange = Glossarium mediae et infimae latinitatis ed. Du Cange.
DZKR = Deutsche Zeitschrift f. Kirchenrecht.
FdG = Forschungen zur deutschen Geschichte.
GgA = Göttingische gelehrte Anzeigen.
HJG = Historisches Jahrbuch d. Görresgesellsch.
Hwh = Halte was du hast.
HZ = Historische Zeitschrift von v. Sybel.
Jaffé = Regesta pontif. Rom. ed. Jaffé ed. II.
JdTh = Jahrbücher für deutsche Theologie.
JprTh = Jahrbücher für protestant. Theologie.
JthSt = Journal of Theol. Studies.
KG = Kirchengeschichte.
KO = Kirchenordnung.
LCB = Literarisches Centralblatt.
Mansi = Collectio conciliorum ed. Mansi.
Mg = Magazin
MG = Monumenta Germaniae historica.
MkP = Monatsschrift f. kirchl. Praxis.
MSG = Patrologia ed. Migne, series graeca.
MSL = Patrologia ed. Migne, series latina.
Mt = Mitteilungen.
NA = Neues Archiv für die ältere deutsche Geschichtskunde.
NF = Neue Folge.
NJdTh = Neue Jahrbücher f. deutsche Theologie.
NkZ = Neue kirchliche Zeitschrift.
NT = Neues Testament.
PJ = Preußische Jahrbücher.
Potthast = Regesta pontificum Romanor. ed. Potthast.
RQS = Römische Quartalschrift.
SBA = Sitzungsberichte d. Berliner Akademie.
SMA = „ d. Münchener „
SWA = „ d. Wiener „
SS = Scriptores.
ThJB = Theologischer Jahresbericht.
ThLB = Theologisches Literaturblatt.
ThLZ = Theologische Literaturzeitung.
ThQS = Theologische Quartalschrift.
ThStK = Theologische Studien und Kritiken.
TU = Texte und Untersuchungen herausgeg. von v. Gebhardt u. Harnack.
UB = Urkundenbuch.
WW = Werke. Bei Luther:
WW EA = Werke Erlanger Ausgabe.
WW WA = Werke Weimarer Ausgabe.
ZatW = Zeitschrift für alttestamentl. Wissenschaft.
ZdA = „ für deutsches Alterthum.
ZdmG = „ d. deutsch. morgenl. Gesellsch.
ZdPV = „ d. deutsch. Palästina Vereins.
ZhTh = „ für historische Theologie.
ZKG = „ für Kirchengeschichte.
ZKR = „ für Kirchenrecht.
ZkTh = „ für katholische Theologie.
ZkWL = „ für kirchl. Wissensch. u. Leben.
ZlThK = „ für luther. Theologie u. Kirche.
ZPK = „ für Protestantismus u. Kirche.
ZprTh = „ für praktische Theologie.
ZThK = „ für Theologie und Kirche.
ZwTh = „ für wissenschaftl. Theologie.

Riesen s. d. A. Kanaaniter Bd IX S. 736,53.

Riggenbach, Christoph Johannes, Prof. Dr. (1818—1890). Vergleiche über ihn Oeri, im Basler Kirchenfreund 1893, Nr. 2—5, und ebenda den Nekrolog 1890 Nr. 19.

Chr. Johannes Riggenbach wurde am 8. Oktober 1818 als Sohn eines Bankiers in Basel geboren. Er durchlief die Schulen seiner Vaterstadt, unter deren Lehrern er besonders Wilhelm Wackernagel als trefflichen Bildner des Stils wie des Charakters mit Verehrung zu nennen pflegte, und studierte dort erst einige Semester Naturwissenschaften, dann Theologie. Die von Hegel inspirierte spekulative Richtung gewann dabei Macht über ihn, namentlich durch den Einfluß seines Freundes Alois Biedermann. Genährt wurde diese Neigung bei seinem Aufenthalt in Berlin (1838—39) durch Vatke, Marheineke u. a., allein er hörte mit hohem Interesse auch Trendelenburg, den Geographen Ritter u. a. m. Auch erwies er sich zugänglich für Eindrücke, die das Christentum des greisen Baron von Cottwitz auf ihn machte und verkehrte gern mit dem schon zu jener Zeit entschieden bibelgläubigen Fr. Godet (dem damaligen Erzieher des Kronprinzen Friedrich), mit welchem er zeitlebens nahe befreundet blieb. Im Jahre 1840 siedelte er nach Bonn über und hörte hier Nitzsch, Bleek, Sack u. a. Die Grundrichtung seiner Theologie blieb dabei dieselbe; doch hat er sich nie der selbstständigen Prüfung entschlagen. Daß er doch etwas anders stand als Biedermann, kam ihm einst zum Bewußtsein, als auf seine Klage, wie viel ihm das „Leben Jesu" von D. Fr. Strauß genommen habe, jener mit heiterm Lächeln antwortete: „Mir hat Strauß gar nichts genommen!" Den sittlich religiösen Ernst des Hegelschen Studenten mag man auch daraus erkennen, daß er entrüstet war, als der sonst von ihm nicht ungern gehörte Gottfried Kinkel, der damals als positiver theologischer Dozent in Bonn wirkte, vor den Studenten beim Weinglase allegorische Erklärungen alttestamentlicher Geschichten lächerlich machte.

Nach bestandener theologischer Prüfung (1842) wurde Riggenbach in Basel ordiniert. Man verhehlte ihm dabei die Bedenken nicht, welche seine „negative" Richtung einflößte, beruhigte sich aber darüber mit seiner ernsten Wahrheitsliebe und aufrichtigen Gottesfurcht. Er wurde Pfarrer in Bennwyl (Baselland) und vermählte sich bald mit Margaretha Holzach, die ihm zeitlebens eine treue Lebensgefährtin und auch eine tapfere Leidensgenossin gewesen ist. Um jene Zeit traten in der Schweizer Predigergesellschaft (besonders 1845 und 1847) zuerst die zwei Richtungen bestimmter hervor, welche die Kirche seither innerlich spalteten, und neben dem jungen Biedermann war es Riggenbach, der die Fahne der neuen, freisinnigen Theologie hochhielt. Aber schon 1848, wo dieser ein Referat über „die verschiedenen Richtungen in der Kirche" vorzutragen hatte, war man überrascht, wie maßvoll er der Kritik ihr Recht und ihre Schranken anwies und wie stark er betonte, daß der Prediger der Gemeinde den Sünderheiland nahebringen müsse: nicht in der Philosophie, sondern im Evangelium liege das wahrhaft Befreiende. Riggenbach hatte bereits eine Umwandlung seiner Denkweise erfahren. Im Umgang mit älteren, gediegenen Amtsbrüdern und in der Schule des Lebens war ihm, der stets die eigene Position ebenso streng prüfte wie die des Gegners, die Allgenugsamkeit und Richtigkeit seines Systems zweifelhaft geworden, und immer klarer und voller erfaßte er das biblische Evangelium, das an seinem eigenen Herzen seine Kraft bewährte und für welches zu leben und auch Schmach zu leiden er seitdem entschlossen und freudig war.

Als Prof. Daniel Schenkel, der ungefähr den umgekehrten inneren Entwickelungsgang durchgemacht hatte, 1850 nach Heidelberg zog, wurde Riggenbach statt seiner an die theologische Fakultät in Basel berufen; obwohl er mit ganzem Herzen Landpfarrer gewesen war, entschloß er sich dem Ruf zu folgen (1851). Er dozierte hier Neues Testament, gelegentlich auch Pastoraltheologie und leitete in vorzüglicher Weise die katechetischen Übungen. Mit der wissenschaftlichen Arbeit nahm er es ernst und gewissenhaft. Treue im Kleinen wie im Großen war ein hervorstechender Zug seines Charakters. Er haßte die Phrase, von welcher Seite sie kommen mochte und wußte solide Gründlichkeit bei Gegnern

wie bei Freunden zu schätzen. Eine Probe peinlichster Sorgfalt ist z. B. das Modell der Stiftshütte, das er aus Anlaß seiner Studien (siehe die unten angeführten Schriften) in seinen Freistunden mit seinen Hausgenossen anfertigte und das noch in Basel gezeigt wird. Bei aller Nüchternheit fehlte es ihm aber auch nicht an künstlerischem Sinn und Geschmack, wie er namentlich durch seine hymnologischen Arbeiten bewiesen hat. Er war ein kundiger Freund des Kirchengesangs und hatte neben Wackernagel besondere Verdienste um die Entstehung des Basler Gesangbuchs von 1864. Die Vorlesungen über das „Leben des Herrn Jesu" (deren Titel schon charakteristisch ist) hielt er vor einer großen Versammlung gebildeter Zuhörer. In dieser Form des apologetischen oder sonst belehrenden Vortrags war er Meister. Solche Vorträge boten ihm eine bei der Kleinheit der Fakultät willkommene Ergänzung der akademischen Thätigkeit, ebenso seine Predigten, die sich durch solide exegetische Begründung, echt evangelischen Inhalt und mannhafte Unerschrockenheit auszeichneten und namentlich auch von Männern gerne gehört wurden. Aber auch die Studierenden kamen bei ihm nie zu kurz; vielmehr widmete er ihnen auch im häuslichen Leben manche Stunde, und zahlreiche unter seinen einstigen Schülern bekannten, von ihm den Impuls zu einer höheren Auffassung ihres Berufs oder den festen Halt in den Schwankungen und Kämpfen der theologischen Tagesmeinungen bekommen zu haben.

In die kirchlichen Kämpfe wurde Riggenbach mehr als ihm zusagte hineingezogen. Er hielt es für seine Pflicht, seinen einstigen Gesinnungsgenossen, welche immer aggressiver vorgingen und auch in Basel Fuß faßten, in Wort und Schrift entgegen zu treten. So hat er in seinem Referat über den heutigen Rationalismus in der Schweiz an der Versammlung der evangelischen Allianz in Genf (1861) mit ihnen abgerechnet. Auch in einer Art Disputation trat er dem redegewandten Heinrich Lang entgegen, der das moderne Evangelium in herausfordernder Weise nach Basel brachte. Ebenso erschien ihm unerläßlich, daß den Reformblättern gegenüber ein Organ der bibelgläubigen Gruppe entstehe. So gründete er mit Dekan Güder (Bern) den „Kirchenfreund," dessen Leitung ihm mit der Zeit zufiel und in dem er viele wertvolle Arbeiten niederlegte. In mündlichen und schriftlichen Diskussionen hat Riggenbach stets ohne Ansehen der Person seinen Mann gestellt und durch seine ruhige Festigkeit beim Zusammenbrechen der alten kirchlichen Ordnungen das Vertrauen Vieler aufrecht gehalten. Von einzelnen Gegnern wurde er zeitweise leidenschaftlich bekämpft, wobei die Erinnerung an seine frühere Stellung zur Sache mitwirkte; allein das focht ihn nicht zu sehr an, da er von aller Ehrsucht frei war und sich nur der erkannten Wahrheit verpflichtet wußte. Auch genoß er bei seinen Kollegen aller Fakultäten hohe Achtung, und ein Gegner wie Biedermann, der ihn als Schwager und einstiger Freund genau kannte, gab ihm noch in den letzten Tagen seines Lebens Beweise hohen Vertrauens. Auch in der Polemik war Riggenbach maßvoll, und wenn er scharf und streng sein konnte, so war es vielleicht öfter Freunden als Gegnern gegenüber. Er trat in seinem nüchternen Sinn keineswegs nur dem Unglauben entgegen, sondern ebenso entschieden allem schwärmerischen und ungesunden Christentum. Ja, er mochte bei seinem gut kirchlichen Geschmack in der Abweisung methodistisch oder englisch gefärbter religiöser Bewegungen gelegentlich allzuweit gehn.

Riggenbach war einer der Gründer des „Evangelisch kirchlichen" Vereins, der seit 1871 die positiv Gläubigen in der Schweiz zusammenhält. Auch die internationalen Versammlungen der „Evangelischen Allianz" hat er öfter besucht und bei derjenigen in Basel (1879) die Hauptleitung innegehabt. Mit seinen Freunden Godet und Güder durchwanderte er im Spätjahr 1872 Palästina und zog daraus mannigfachen Gewinn für seine Studien. Viel bemühte er sich auch um die evangelische Belebung Griechenlands, welcher zu dienen seine tüchtige griechische Ausgabe des neuen Testaments (1880) bestimmt war. In den Behörden und Vereinen seiner Vaterstadt war seine Stellung eine hervorragende. Doch mußte er 1878 die meisten dieser Ämter niederlegen, als das Basler Missionskomite ihn nach dem Tode des Ratsherrn Adolph Christ zu seinem Präsidenten berief. Dieses Amt nahm viel Zeit und Kraft in Anspruch, namentlich während gewisser Krisen (Wechsel der Inspektoren, Übernahme von Kamerun); von einer derselben bekannte er, daß er „ein Stück Leben darin zurückgelassen" habe. Aber seine Wirksamkeit war auch hier von Segen begleitet.

Riggenbachs Haus war ein Mittelpunkt, wo Freunde von nah und fern immer gerne einkehrten. Im Freundeskreis war er stets heiter und in seiner Familie ein liebreicher Gatte und Vater. An schweren Prüfungen fehlte es hier nicht. Wurden doch seine beiden Söhne, darunter ein hoffnungsvoller stud. theol. (infolge einer in der Familie seiner Gattin erblichen Anlage) von unheilbarer geistiger Umnachtung erfaßt. Gerade in solcher

Trübsal hat er bewiesen, wie er das Wort Gottes zu handhaben verstand. Er selbst erfreute sich einer kernigen Gesundheit und stetiger Arbeitslust. Als ihn aber im Frühjahr 1890 eine schwere Krankheit befiel, bekannte er, daß er den Tod nicht fürchte, da ihm trotz aller Beklemmungen, denen er entgegensehe, der Zugang zum Gnadenstuhl offenstehe. Seine letzen Worte waren: „Ihm leben sie alle!" (Lc 20, 38). Er entschlief am 5. September 1890. Nicht nur in seiner Vaterstadt, sondern in der ganzen Schweiz empfand man den Verlust eines treuen Zeugen der evangelischen Glaubenswahrheit.

Riggenbachs Schriften: Vorlesungen über das Leben des Herrn Jesu, Basel 1858, eine der würdigsten Darstellungen des Gegenstandes; leider fehlte dem Verf. in den vorgerückten Jahren die Muße, das Buch nochmals in neuer Überarbeitung herauszugeben. — Die mosaische Stiftshütte (Universitätsprogamm), Basel 1862. — Der heutige Rationalismus besonders in der deutschen Schweiz (Referat für die Genfer Allianzversammlung), 1862. — Überblick der Hauptfragen das Leben Jesu betreffend (Referat für dieselbe in Amsterdam), 1867. — Die Zeugnisse für das Evangelium Johannis neu untersucht (Progr.), 1866. — Johannes der Apostel und der Presbyter, JdTh XIX. — Ausgewählte Psalmen in großenteils neuer Übersetzung mit den Tonsätzen Claude Goudimels, Basel 1868. — Verhandlungen der Evang. Allianz in Basel 1879. — Hieronymus Annoni, ein Abriß seines Lebens samt einer Auswahl seiner Lieder, Basel 1870. — Der sog. Brief des Barnabas (Programm), 1873. — Eine Reise nach Palästina, Basel 1873. — *H KAINH ΔΙΑΘΗΚΗ Bao.* 1880. — Die beiden Briefe Pauli an die Thessalonicher (in Langes Bibelwerk), 3. Aufl. 1884. **v. Orelli.**

Rimmon (רִמּוֹן), Gottheit. — Selden, De dis Syris II, 10 (1. A. 1617); Balthasar Langius, De petitione Naamanis Syri dissertatio theologica ex 2 Reg. 5, 18, Wittenb. 1678; Sebast. Schmidius, De instituto religioso Naamanis Syri proselyti. II. Reg. V. vers. 17. 18. 19 (Tredecim dissertationes theologicae ... authore S. Schm., Argentorati 1682); Jo. Frider. Cotta, Vindiciae verborum Naamanis Syri proselyti 2 Reg. 5, 18, Tubing. 1756 — die Dissertationen 1 und 3 in ihren kurzen religionsgeschichtlichen Andeutungen über Selden nicht hinausführend, in Nr. 2 gar nichts davon; Movers, Die Religion der Phönizier 1841, S. 196—198; Winer, RW., A. „Rimmon" (1848); Leyrer, A. „Rimmon" in Herzogs RE.[1], Bd XIII, 1860; Schrader, „Ramman-Rimmon, eine assyrisch-aramäische Gottheit", JprTh. I, 1875, S. 334—338. 342; derselbe, A. „Rimmon" in Riehms HW., 14. Lieferung 1880, 2. A. Bd II, 1894; derselbe, Die Keilinschriften und das Alte Testament[2], 1883, S. 205f.; Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte I, 1876, S. 305—308; II, 1878, S. 215f.; Friedr. Delitzsch in Geo. Smith's Chaldäischer Genesis 1876, S. 269f.; P. Scholz, Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern 1877, S. 244—246; Steiner in Hitzigs Kleinen Propheten[4], 1881 zu Sach. 12, 11; Baethgen, Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte 1888, S. 75f.; Hommel, Aufsätze und Abhandlungen I, 1892, S. 98; II, 1900, S. 219—221. 270; Tiele, Geschichte der Religion im Altertum, deutsche Ausg. Bd I, 1896, S. 188f.; Hartwig Derenbourg, Le dieu Rimmôn sur une inscription himyarite, in Semitic Studies in memory of Alex. Kohut edited by G. A. Kohut, Berlin 1897, S. 120—125; Friedr. Jeremias in Chantepie de la Saussaye's Religionsgeschichte[2], 1897, Bd I, S. 181. 196; Morris Jastrow jr., Die Religion Babyloniens und Assyriens, deutsche Ausg., Bd I, 1905, S. 146—150. 222f.; J. M. Price, A. Rimmon in Hastings' Dictionary of the Bible Bd IV, 1902; Zimmern in: Schrader, Die Keilinschr. u. d. AT[3], 1903 passim, besonders S. 442—451; Cheyne, A. Rimmon in der Encyclopaedia Biblica Bd IV, 1903; derselbe, Critica Biblica IV, London 1903, zu 2 Kg 5, 18; Alfr. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des alten Orients 1904, S. 39f.

Vgl. die Litteratur zu A. Hadad-Rimmon Bd VII S. 287. Über den Gewittergott der Aramäer s. jetzt noch besonders A. H. Kan, De Iovis Dolicheni cultu, Groningen 1901 (Utrechter Dissertation), vgl. auch Dussaud, Notes de mythologie Syrienne, Paris 1903, S. 29—51: „Jupiter Héliopolitain".

1. Der aramäische Gott Rimmon. a) Die alttestamentlichen Zeugnisse. רִמּוֹן kommt im AT einmal in der Elisageschichte als Name einer aramäischen Gottheit vor. Nach 2 Kg 5, 18 wird in der Erzählung von Naaman der König von Aram — gemeint ist nach v. 12 das damascenische Aram — dargestellt als Verehrer des Rimmon in dessen Tempel. Dieser Gott scheint hier angesehen zu werden als Hauptgott von Damaskus in der damaligen Zeit, also im 9. Jahrhundert. Aus früherer Zeit wird im AT ein damascenischer Personname genannt, der denselben Gottesnamen enthält: טַבְרִמֹּן „gut ist Rimmon" als Name des Vaters des Königs Benhadad von Damaskus 1 Kg 15, 18. Dieser Tabrimmon war nach v. 19 ein Zeitgenosse des Abia von Juda, des Sohnes Rehabeams, gehört also etwa dem Ausgang des 10. Jahrhunderts an.

Cheyne ist der Meinung, daß nur der Redaktor 2 Kg 5, 18 an den „kanaanitischen, babylonischen und assyrischen Ramman“ gedacht hat, der hier eingetragen worden sei aus einer populären Korruption des Namens **Jerahmeel**, ירחמאל, eines Volks- und Gottesnamens, dessen Entdeckung durch „**the new theory struggling into existence**“ Cheyne in seiner **Crit. Bibl.** a. a. O. vorgetragen hat. 1 Kg 15, 18 versteht er טברמן als eine Korruption von „**Beth-**“ oder „**Rabbath-jerahmeel**“, also: „**Benhadad, native of Beth-jerahmeel**“.

Noch nicht ganz ebenso verwegen war es, wenn Ewald (Propheten[2], I, 1867, S. 145) aus dem unverständlichen ההרמונה Am 4, 3, das er las הָהָר רִמּוֹנָה, in freier Erfindung eine Liebesgöttin (wegen des „Granatapfels“!) Rimmona konstruierte, die es in dieser Bedeutung nach dem uns über den Gott „Rimmon“ Bekannten nicht gegeben haben kann.

b) Die masoretische Aussprache des Gottesnamens. Die masoretische Punktation des Gottesnamens ist willkürlich. **LXX** bietet 2 Kg 5, 18 *Ρεμμαν* BL und *Ρεμμαθ* A, außerdem *Ρεεμαν, Ρεεμμαν, Ρεμαν, Ρεμμων* (bei Parsons) und 1 Kg 15, 18 *Ταβερεμα* B, *Ταβενραημα* A, *Ταβερεμμαν* L, daneben verschiedentlich bezeugt *Ταβ ἐν Ραμαν* und *Ταβ ἐν Ραμμαν* (bei Parsons), Peschitto ܪܘܡܢ (auch Syro-Hexaplaris 2 Kg 5, 18 ܪܘܡܢ) und ܛܒܪܘܡܢ. Dagegen das Targum Sach 12, 11 ed. de Lagarde טברימון. Die Aussprache der **LXX** in der ersten Silbe und auch die der Peschitto stehen näher einer Angabe des Philo Byblius bei Stephanus von Byzanz (s. unten § 1, c), woraus *ραμαν* sich als Gottesname des syrischen Laodicea entnehmen läßt. Dies ist zweifellos die richtige Aussprache; denn der aramäische Gott ist zu identifizieren mit dem babylonisch-assyrischen Gott **Ramānu** oder **Rammānu** (s. unten § 2). *Ρεμμαν* der **LXX** (*Ρεμμαθ* ist eine Korruption) entspricht einer Schreibung רַמָּן mit *ε* für Patach, wie das auch sonst vorkommt (z. B. *Βεελμεων* = בַּעַל מְעוֹן Nu 32, 38). In 1 Kg 15, 18 haben die vereinzelten Handschriften, welche *Ραμαν* bieten, die korrekte Aussprache erhalten. Fast ausnahmelos ist das ursprüngliche **a** der zweiten Silbe in **LXX** erhalten geblieben. In der Schreibung der Peschitto scheint das ū vorauszusetzen, daß dem Syrer schon das ו von רמון vorlag, während **LXX** noch ohne **Waw** gelesen hat רמן. Die Aussprache רָמוֹן der Peschitto beruht aber, weil sie in der ersten Silbe von der masoretischen abweicht, wohl eher auf einer der Lesung רִמּוֹן vorangehenden Verdunkelung des ā in ursprünglichem **rammān** oder **rāmān**.

Die Schriftgelehrten haben wahrscheinlich absichtlich die Aussprache des Gottesnamens korrumpiert, wie sie das auch in andern Fällen (Molek, Aschtoret) gethan zu haben scheinen. Die Punktation רִמּוֹן (die noch 1891 Hommel a. a. O. verteidigt, ebenso im Jahr 1897 Derenbourg a. a. O. und **Corpus Inscript. Semitic.** zu **IV n. 140**) wählten die Masoreten oder auch schon die vormasoretischen Schriftgelehrten vielleicht, um aus irgendwelchem Grund an den so ausgesprochenen Namen des Granatapfels und Granatbaumes zu erinnern, etwa weil ihnen bekannt war, daß dieser in semitischen Kulten eine Rolle spielte.

Er war wegen seiner vielen Kerne Symbol der Fruchtbarkeit. Auf einem neupunischen Votivdenkmal für den Baal Chammān läuft der eine Arm des unförmlichen Baalbildes in eine Traube, der andere in einen Granatapfel aus (Gesenius, **Script. linguaeque Phoen. monumenta** 1837, Taf. 23). Das Bild des Zeus Kasios bei Pelusion hielt einen Granatapfel in der Hand (s. Baudissin, Studien II, S. 243). Unter den Ornamenten des Salomonischen Tempels und an der Kleidung des alttestamentlichen Hohenpriesters kommt das Bild des Granatapfels vor (a. a. O., S. 209). Auch der Granatbaum war bei den Semiten heilig. Ob der nach des Arnobius Version aus dem Phallus des Agdestis erwachsene Granatbaum des Kybelemythos (a. a. O., S. 207) mit semitischen Vorstellungen zusammenhängt, ist zweifelhaft; gewiß aber ist dies der Fall bei jenem Granatbaum, den Aphrodite (Astarte) auf Cypern pflanzte (a. a. O., S. 208; vgl. S. 210 und ferner Bérard, **De l'origine des cultes Arcadiens**, Paris 1894, S. 197—199). In einem modernen syrischen Märchen kommt der Genuß eines Kernes aus einem Granatapfel als Verjüngungsmittel vor (Prym und Socin, Syrische Sagen und Märchen 1881, S. 191).

Auf Grund dieser Heiligkeit des Granatbaumes hat man früher in der That gemeint, daß sie speziell dem Kultus des Gottes Rimmon charakteristisch gewesen sei (so Movers; Fr. Lenormant, Die Anfänge der Cultur, deutsche Ausgabe 1875, Bd I, S. 258; Hehn, Kulturpflanzen und Hausthiere[3], 1877, S. 206 u. a.), sei es nun, daß der Gott

vom Granatapfel oder umgekehrt (so Delitzsch, Hoheslied und Koheleth 1875, S. 104 f.) die Frucht von dem Gott benannt worden sein sollte. Diese Kombinationen sind hinfällig geworden durch die Erkenntnis der Unrichtigkeit der masoretischen Aussprache des Gottesnamens.

c) **Die Zeugnisse der Inschriften und der griechischen Litteratur für den aramäischen Gott רמן.** Der aramäische Gott רמן ist auch inschriftlich bezeugt. Eine aramäische Inschrift auf einem Siegelstein unbekannter Herkunft lautet [ל]צדקרמן (Corp. Inscr. Sem. II, 73). Dieser Name bedeutet gewiß „gerecht ist Ramman" oder vielleicht „gerecht gemacht hat Ramman", entsprechend den alttestamentlichen Namen צִדְקִיָּהוּ und יְהוֹצָדָק, worin צדק beide Male als Verbum oder vielleicht in צדקיהו als appellativisches Nomen anzusehen sein wird, jedenfalls zur Zeit der aus der Geschichte bekannten Männer, welche diese Namen trugen, so und nicht etwa als ein anderer Gottesname neben Jahwe angesehen wurde. Bei dieser Analogie ist schwerlich mit Kerber (Die religionsgeschichtliche Bedeutung der hebräischen Eigennamen 1897, S. 39 f.) und St. A. Cook (Glossary of the Aramaic Inscriptions 1898 s. v.) anzunehmen, daß צדק hier der Gottesname sei, welcher in südarabischen Inschriften vorkommt und wohl auch als kanaanäisch anzunehmen ist (s. Studien I, S. 15). Die Herausgeber des Corp. Inscript. weisen das Siegel dem 9. oder 8. vorchristlichen Jahrhundert zu. Das Siegel wäre also etwa gleichzeitig mit dem in 2 Kg 5, 18 bezeugten Kultus des „Rimmon" in Damaskus oder doch nur um weniges jünger.

Auf eine bestimmte Lokalität verweist ein zweiter inschriftlich bezeugter Personname mit dem Gottesnamen רמן. Zu Hegra in Nordarabien, dem Fundort vieler nabatäischer Inschriften, ist neben verschiedenen in den Felsen gehauenen Skulpturen, die gottesdienstliche Bedeutung zu haben scheinen, ebenfalls im Felsen auch eine aramäische Inschrift gefunden worden, die unvollendet geblieben ist: מיתב די רמננתן בר „Cathedra Rimmonnathan, filii..." (CIS II, 117). Der Name bedeutet, zahlreichen analogen semitischen Eigennamen entsprechend: „Ramman hat gegeben". Die Inschrift wird von den Herausgebern des Corpus dem 4. oder 5. vorchristlichen Jahrhundert zugeschrieben. Der Träger des Namens war nach Schrift und Sprache der Inschrift ein Aramäer, hielt sich also in Hegra als Fremder auf. Es ist demnach aus dem Namen nur aramäischer, nicht etwa arabischer Kultus des Gottes Ramman zu entnehmen.

Auf diesen Gottesnamen verweist ferner fraglos eine Stelle aus Philo Byblius, die Stephanus von Byzanz citiert (K. Müller, Fragm. historic. graec. III, S. 575), wo ein früherer Name des syrischen Laodicea, *Ῥάμιϑα*, daraus erklärt wird, daß dort einst ein Hirte, vom Blitz getroffen, ausrief: *Ῥαμάνϑας*, wozu der Berichterstatter hinzufügt: *τουτέστιν ἀφ' ὕψους ὁ ϑεός· ῥαμὰν γὰρ τὸ ὕψος, ἄϑας δὲ ὁ ϑεός*. Hier ist offenbar *ῥαμαν* ein Gottesname und zwar Name eines Gewittergottes, wie auch der babylonisch-assyrische Ramman der Gewittergott ist. Der Ausruf des Hirten sollte wohl eigentlich gelautet haben: רמן את „Ramman (der Donnerer) bist du", wobei Philo seinerseits oder sein Gewährsmann an רָם „erhaben" und, bei *αϑα, αϑας*, an das griechische *ὁ ϑεός* (etwa auch zugleich an den syrischen Gottesnamen עתה dachte, vgl. A. Atargatis Bd II S. 172, 59 ff.).

Vielleicht liegt auch bei der Angabe des Hesychius: *Ῥαμά· ὑψηλή, Ῥαμάς· ὁ ὕψιστος ϑεός* der Name des Gottes Raman, Ramman zu Grunde, da רָם „hoch", woran die Quelle des Hesychius gedacht hat, wohl als Gottesepitheton vorkommt, als selbstständiger Gottesname aber nicht nachweisbar ist.

Aus dem soeben vorgelegten Material läßt sich konstatieren, daß der aramäische Ramman zu Damaskus und wohl auch, daß er zu Laodicea verehrt wurde, daß ferner ein mit diesem Gottesnamen gebildeter aramäischer Personname auf irgendwelchem Wege bis in das arabische Hegra vorgedrungen war. Über die Bedeutung des Gottes giebt nur die Hinweisung auf das Gewitter bei Philo Aufschluß. Was in den Eigennamen, טַבְרִמּוֹן, צדקרמן und רמננתן von dem Gott ausgesagt wird, kann von allen Göttern gesagt werden. Jedenfalls war danach dieser Gewittergott nicht ein ausschließlich vernichtender und furchtbarer Gott.

2. **Der babylonisch-assyrische Gott Rammān.** In den babylonisch-assyrischen Keilinschriften kommen die Gottesnamen **Rammān** und **Adad** oder **Addu** vor. Bald mit dem einen, bald mit dem andern dieser beiden Namen haben die Assyriologen das Ideogramm **IM** gelesen, das den Wettergott bezeichnet. Daß **Adad** Name des Gottes **IM** ist, wird durch die neuerdings gefundene phonetische Schreibung des Personnamens **Adadi-nirari** neben **IM-nirari** außer Frage gestellt (s. Bd VII S. 291, 32 ff.; durch das

dort nach den neuesten Ergebnissen der Assyriologie Mitgeteilte ist die Beweisführung von Sayce [**The god Ramman**, Zeitschr. f. Assyriologie II, 1887, S. 331 ff.] und früher von Morris Jastrow jr. [**The inscription of Rammân-Nirari I**, in: **The Amer. Journ. of Semit. Languages** Bd XII, 1895—1896, S. 159—162; inzwischen von ihm selbst berichtigt, Religion S. 146] dafür, daß der Name zu lesen sei **Rammān-nirari**, hinfällig geworden). Ebenso aber gab es einen babylonisch-assyrischen Gott **Rammān** oder **Ramān** (obgleich Oppert die Existenz eines Gottes dieses Namens energisch bestritten hat, s. „**Adad**", Zeitschr. für Assyriologie IX, 1894, S. 310—314; **Journ. Asiatique, Série IX**, Bd VI, 1895, S. 393—396, an letzterer Stelle gegen Thureau-Dangin über die Lesung des Ideogramms für den Wettergott, ebend. S. 385—393), da auch dieser Name phonetisch geschrieben vorkommt in einem komponierten Gottesnamen und in Personennamen (Johns, **Assyrian deeds and documents**, Bd III, Cambridge 1901, S. 489; Zimmern S. 443). Daß beide Namen ein und denselben Gott bezeichnen, läßt sich, so viel ich sehe, auch jetzt noch nicht direkt beweisen, ist aber doch als sicher anzusehen, da **Adad** zweifellos Name des Wettergottes **IM** ist und **Rammān** der wahrscheinlichen Bedeutung seines Namens nach (s. unten § 4) eben diesen bezeichnen wird (vgl. für die Identität des Ramman mit **IM** ferner Bd VII S. 291, 9 ff.).

Auf die Frage, wo die Ursprünge der Gottesnamen Hadad oder Adad einerseits und Ramman andererseits zu suchen seien, wird man einstweilen die Antwort schuldig bleiben müssen. Beide Namen finden sich seit verhältnismäßig alter Zeit sowohl bei den Westsemiten (**Rammān** bei den Westaramäern) als bei den Babyloniern oder Assyrern. Der Gewittergott, dem beide gelten, scheint überhaupt seit uralten Zeiten unter verschiedenen Namen bei den semitischen Stämmen verehrt worden zu sein. Man denke an den Gott der alten Hebräer (vgl. A. Moloch Bd XIII S. 302, 48 ff.).

Einstweilen möchte ich nach dem bis jetzt vorliegenden Material annehmen, daß **Rammān** der spezifisch babylonisch-assyrische Name des Wettergottes **IM** war. Dieser wurde nämlich nach einer keilschriftlichen Götterliste im West- oder Amoriterland (**Amurrū**) als (**ilu**) **Ad-du** bezeichnet (s. Bd VII S. 289, 12 f.; Zimmern S. 443), womit indirekt sein anderer Name **Rammān** als nicht westländisch, also als babylonisch-assyrisch charakterisiert zu sein scheint.

Daß der Wettergott überhaupt aus dem Westland zu den Babyloniern gekommen sei, ist aus der Angabe dieser Götterliste, die sich nur auf den Gottesnamen, nicht auf die Gottesvorstellung bezieht, nicht zu folgern, schwerlich auch mit Jensen (Hittiter und Armenier 1898, S. 172 f.) daraus, daß die Gottesbezeichnungen **Rammānu** und **Amurru** „der Westländische" als identisch angewandt zu werden scheinen, was nicht mehr zu besagen braucht als daß der babylonische Gott Ramman identisch sei mit dem Gewittergott der Westländer, den man als solchen **Amurru** nannte. Nach Winckler, Keilinschr. u. d. AT³, S. 133 sind beide, Ramman und Hadad, „kanaanäisch", eine Auffassung, die mit seiner Anschauung von den babylonischen Semiten als Kanaanäern zusammenhängt.

Am wenigsten findet sich eine Spur dafür, daß der Wettergott speziell unter dem als babylonisch-assyrisch gebrauchten Namen **Rammān** von den Aramäern her zunächst zu den Assyrern und von diesen zu den Babyloniern gekommen sei, was anzunehmen Viele geneigt war (vgl. M. Jastrow, **Journ. of Sem. Lang. XII**, S. 162; dagegen P. Jensen, ThLZ 1896, K. 68; man beachte aber den uralten syrischen Ortsnamen **Ramannay**, s. unten § 3, **a**). Auch Hommel (a. a. O., S. 98) denkt den „Granatapfel-Gott" Rimmon aus dem Amoriterland nach Babylonien gekommen und dort durch eine Volksetymologie zum Ramman „Donnerer" umgewandelt (mit geringerer Sicherheit später a. a. O., S. 270). Diese letztere Beurteilung der Bedeutung und damit zugleich der Herkunft des Namens ist zweifellos irrig, von den assyriologischen Ergebnissen abgesehen, wegen der Transskription des Gottesnamens in **LXX** und der Legende bei Philo Byblius.

Dagegen ist die Verehrung des Hadad, wie die Amarna-Tafeln, ferner der Personname **Guli-Addi** und der Gottesname (**ilu**) **Addu** in den Funden von Taʿannek (s. Hrozný bei Sellin, Tell Taʿannek, Denkschr. d. K. Akademie d. Wiss. z. Wien, Philos.-hist. Kl., Bd **L**, 4, 1904, S. 113. 118. 119) zeigen, auf westsemitischen Boden sehr alt, vielleicht ursprünglich (vgl. Bd VII S. 289 ff.).

Wenn der alttestamentliche Name הדדרמון korrekt überliefert ist (s. unten § 3 **a**), so ist daraus, mag man ihn nun direkt als einen Gottesnamen oder als einen zum Ortsnamen gewordenen Gottesnamen verstehen, zu entnehmen, daß der westsemitische „Rimmon" ebenso mit Hadad identifiziert wurde wie der babylonisch-assyrische Ramman

allem Anschein nach mit Adad. Dann läßt sich an der Identität des „Rimmon“ und Ramman kaum zweifeln, wie schon vor langer Zeit Schrader gesehen hat. Die Identität wird, auch ohne Berücksichtigung des Namens Hadad-Rimmon, mindestens in hohem Grade wahrscheinlich gemacht durch die Gleichheit der ursprünglichen Aussprache und weiter dadurch, daß zu Laodicea nach der Stelle aus Philo Byblius der Name Raman ebenso den Gewittergott bezeichnet zu haben scheint wie bei den Babyloniern und Assyrern. Auch ein keilschriftliches Zeugnis scheint zu besagen, daß der Name **Rammān** geradezu auch für den Wettergott der Westländer, also für Addu, gebracht wurde, nämlich eine Siegelcylinder-Legende, die neben der Göttin **Ašratum**, d. i. der westländischen Aschera, den Gott **Rama-a-nu-um** nennt, während sonst **Amurru** „der Westländer“ neben dieser Göttin genannt wird (Jensen, Die Hittiter, S. 172 f.; Zimmern S. 433).

Bei einer Kombination der einzelnen scheinbar divergierenden Momente des Sachverhaltes, soweit ich sie soeben anzugeben in der Lage war, ist m. E. mit einiger Wahrscheinlichkeit anzunehmen, daß der Name des aramäischen „Rimmon“ wie noch andere Gottesnamen und auch Gottesgestalten der Aramäer aus Babylonien entlehnt war. Den indirekten Beweis dafür finde ich lediglich in jener Angabe, daß **Addu** die westländische Benennung des Wettergottes sei. Einen weitern Beweis kann man nicht mit Zimmern (S. 445) entnehmen aus der unsichern Ableitung des Gottesnamen **Rammān** von dem babylonischen Verbum **ramāmu** „brüllen“ (vgl. unten § 4). — Der Name **Hădad, Adad** seinerseits mag den Babyloniern und Westsemiten von Anfang an gemeinsam zugehört haben. Eine sichere Beurteilung ist schwer. Die Aussprache **Adad** für den Gottesnamen **IM** läßt sich, so viel ich sehe, auf babylonisch-assyrischem Boden nicht nachweisen vor dem assyrischen König, dessen Name phonetisch geschrieben wird **Adadi-nirari**, d. i. Adad-nirari III. am Ende des 9. und Anfang des 8. Jahrhunderts. Wohl aber dürfte nach einer freundlichen Mitteilung P. Jensens (8. Okt. 1904) „in phonetisch geschriebenen Kurznamen der Name **Adad** bereits Jahrtausende früher bezeugt sein, so auf dem Obelisk Maništusu's“. Für das Westland ist **Addu** durch die Dokumente aus Amarna und Ta'annek, **Hădad** durch den alttestamentlichen Personnamen **Hădad-ʿezer**, wohl auch durch den edomitischen **Hădad** aus alter Zeit als Gottesname bezeugt (s. die AA. Hadad, Hadad-ezer, Hadad-Rimmon Bd VII S. 284 ff.). Da dieser Gottesname den Babyloniern als spezifisch westländisch erschien, so liegt es bei ihm allerdings nahe, an speziell westländischen Ursprung zu denken. Ist er weder von Anfang an gemeinsam noch westländischen Ursprungs, so müßte seine Herübernahme aus Babylonien nach dem Westland jedenfalls in unvordenkliche Zeiten fallen, so daß der westländische Hadad den Babyloniern wie ein fremder Gott erscheinen konnte.

Als Gewittergott charakterisiert zwar nicht direkt den Ramman, aber doch den Gott **IM** eine mit diesem Ideogramm bezeichnete Abbildung auf einer cylinderförmigen Lasurstange, die in Babylonien ausgegraben worden ist. Der Gott trägt in jeder Hand ein Blitzbündel (Mt der Deutschen Orient-Gesellsch. Nr. 5, 1900, S. 13; F. H. Weißbach, Babylonische Miscellen, in: Wissenschaftl. Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft, Heft 4, 1903, S. 17, Fig. 2). Danach wird das oft vorkommende babylonisch-assyrische Bild eines Gottes mit dem Blitzbündel auch sonst, wo es nicht ausdrücklich angegeben ist, für den Gott **IM** zu halten sein. Dem so abgebildeten Gott ist der Stier beigegeben, und der Gott selbst trägt Stierhörner (Zimmern S. 448). Damit stehen in Übereinstimmung die aus griechisch-römischer Zeit bekannten Abbildungen der aramäischen Gottheiten, welche mit dem Hadad identisch zu sein scheinen (s. Bd VII S. 291 ff.).

Als Erscheinungsformen des Adad-Ramman sind anzusehen die babylonischen Gottheiten **Rāgimu** „der Brüller“ (im Westland vorkommend als רגם, s. A. Moloch Bd XIII S. 296, 40 ff.) und **Birḳu** „Blitz“ (Zimmern S. 446 f.).

Der Gottesname **Rammān** könnte sich etwa erhalten haben, worauf Wellhausen (Reste arabischen Heidentumes[1], 1887, S. 7) aufmerksam gemacht hat, in dem Namen eines Bischofssitzes bei Mosul בית ראמאן oder בית רמאן (ܒܝܬ ܪܡܐܢ) oder בית רמן (ܒܝܬ ܪܡܢ); aber der Zusammenhang mit dem Gottesnamen ist mindestens sehr zweifelhaft, da **Bêt-Râmân** als der jüngere Name des Ortes genannt wird; der ältere soll **Bêt-razīḳ** oder **Bêt-wazīḳ** gelautet haben (**Assemani Bibliotheca orientalis**, Bd II, **Dissertatio** S. **LXXI**; Payne Smith, **Thesaurus** 496).

3. Spuren des Gottesnamens Ramman außerhalb der babylonisch-assyrischen und aramäischen Gebiete. a) **Rimmōn** in alttestamentlichen

Ortsnamen und als hebräischer Personname. Als Ortsname kommt רִמּוֹן im AT und Rummān, Rummāne im heutigen Syrien mehrfach vor. Es scheint mir aber sich wenig zu empfehlen, in diesen Ortsnamen, wie man es gethan hat, den Gottesnamen zu suchen.

Der Name des Ortes Gatrimmon in Dan (Jos 19, 45 u. s. w., LXX *Γετρεμμων*, *Γετερεμμων*) bedeutet wahrscheinlich „Granatapfelkelter". Aus den Granatäpfeln wurde Most bereitet (HL 8, 2; Plinius, Hist. nat. XIV, 16 [19], 103); sie wurden also gepreßt. Allerdings ist es nicht sicher, daß גַּת in Ortsbezeichnungen überall „Kelter" bedeutet, und auch zu dem Worte dieser Bedeutung könnte ein Zusatz treten, der nicht auf die gekelterte Frucht hinwiese (vgl. גַּת הַחֵפֶר). Jedenfalls aber spricht die Schreibung dieses Ortsnamens in den Amarna-Briefen Giti-rimu[ni] (164, 45 ed. Winckler; vgl. Peiser, Orientalist. Litter.-Ztg. 1898, S. 276) gegen die Herkunft von dem Gottesnamen, der babylonisch Rammānu lautet. — Ebenso könnte etwa die Lagerstätte der Israeliten Rimmonperes (Nu 33, 19) von Granatbäumen, etwa vom „Aufbrechen" der Granatäpfel den Namen haben, obgleich dies wenig wahrscheinlich ist, da damit nichts den Granatäpfeln einer bestimmten Lokalität Charakteristisches bezeichnet sein würde; aber vielleicht ist der Name zu verstehen: „der Granatbaum von Perez". — In dem Namen eines Felsen bei Gibea סֶלַע הָרִמּוֹן Ri 20, 45 ff. steckt schwerlich der Gottesname, wogegen der Artikel spricht, obgleich die moderne Namensform Rammōn (Buhl, Geographie des alten Palästina 1896, S. 100; Baedeker[5] S. 117) für diese Auffassung günstig wäre. — Eher könnte in den Ortsnamen, die einfach רִמּוֹן lauten ohne Zusatz, der Gottesname zu finden sein: als Name einer Stadt in Sebulon Jos 19, 13, wo aber vielleicht besser zu lesen ist רִמּוֹנָה (LXX *Ρεμμωνα*, das āh wird āh locale sein: „zum Granatbaum" = „beim Granatbaum"), und einer andern in Simeon Jos 15, 32 u. s. w., der aber wahrscheinlich vollständig lautete עֵין רִמּוֹן (Studien I, S. 305), LXX B Jos 15, 32 *Ερωμωθ*, Peschitto ܥܡܪܡܘܢ; LXX B Jos 19, 7 *Ερεμμων*, Peschitto dagegen ܥܝܢ ܘܪܡܘܢ. „Quelle rimmōn" könnte ebensogut die Quelle mit dem Granatbaum bedeuten (zu der Artikellosigkeit vgl. עֵין תַּפּוּחַ (עֵין גֶּדִי) als die Quelle des Gottes „Rimmon". — Sicher bezeugt ist kein Ortsname, der רִמּוֹן ohne Zusatz lautete.

An heutigen hierher gehörenden Ortsnamen sind mir bekannt ein Dorf Rummāne in der Ebene Jesreel bei Ledschun (s. Bd VII S. 294, 26 ff.), ein anderes Dorf gleichen Namens nördlich von Nazaret, wahrscheinlich identisch mit Rimmon oder Rimmona in Sebulon (Buhl, Geogr. S. 221), ein Dorf und ein Wadi er-Rummān zwischen es-Salt und Dscherasch (Baedeker[5] S. 163), die Ruinen Umm er-rammāmīn (anderwärts auch U. er-rummāmīn), die wahrscheinlich dem En-Rimmon in Simeon entsprechen (Buhl S. 183), und die Residenz der christlichen Emire vom Libanon Bēt rummāna, gesprochen und geschrieben Berummāna (Wetzstein, Zeitschr. f. allg. Erdkunde, NF, Bd VII, 1859, S. 279). In dem letzten unter diesen Namen könnte etwa ursprüngliches Bêt-Rammān „Tempel des Ramman" zu erkennen sein; aber bêt in Ortsnamen bedeutet nicht überall „Tempel", vgl. בֵּית־תַּפּוּחַ Jos 15, 53.

Gegen den Zusammenhang der Ortsnamen mit dem Gottesnamen spricht, daß LXX den Ortsnamen meist *Ρεμμων*, daneben *Ρεμμωθ* und einmal Nu 33, 20 B *Ραμμων* *Φ*., überall mit *ω*, den Gottesnamen dagegen *Ρεμμαν* u. s. w. fast ausnahmelos mit *α* schreibt. Die Umschreibung *Ρεμμων* entspricht auch in dem *ε* der masoretischen Aussprache der Ortsnamen, da LXX kurzes i mehrfach durch *ε* wiedergiebt (s. Frankel, Vorstudien zu der Septuaginta 1841, S. 118) und in der Regel auch Hieronymus durch e, namentlich vor einem verdoppelten Konsonanten (s. Siegfried, ZatW IV, 1884, S. 77). Die LXX hat also den Ortsnamen genau der masoretischen Schreibweise entsprechend in der Form rimmōn gekannt, was nicht die richtige Form des Gottesnamens ist. LXX hat demnach wahrscheinlich den Ortsnamen geschrieben vorgefunden רמון, während ihr für den Gottesnamen die Schreibung רמן vorlag. Die hebräischen Vorlagen der LXX haben anscheinend zwischen dem Gottesnamen und dem Ortsnamen unterschieden. Eusebius und Hieronymus schreiben im Onomasticon, genau der LXX entsprechend, *Ῥεμμών* und Remmon (ed. Klostermann S. 144—147), ebenso *Γεθρεμμών* und Gethremmon (S. 68—71).

Die Peschitto hat für den Ortsnamen neben einmaligem ܪܡܡܢ in der Regel ܪܡܘܢ. Eine Marginalnote der Syro-Hexaplaris bietet Jes 15, 9 ܐܪܡܘܢ statt דִּימוֹן; jenes ist

wohl fehlerhaft geschrieben statt ܪܐܡܘܢ, setzt also eine Lesart רמון voraus, wie auch mehrere LXX-Handschriften *Ρεμμων* lesen und im Onomasticon Eusebius und Hieronymus für Jes 15, 9 *Ῥεμμών*, Remmon angeben (ed. Klostermann S. 146 f.). Dies hexaplarische אראמון statt ראמון entspricht der Aussprache des Gottesnamens in der Peschitto.

Auch abgesehen von der Transskription der LXX ist es an sich wenig wahrscheinlich, daß die Masoreten oder auch schon die ältern Schriftgelehrten die richtige Aussprache von Ortsnamen willkürlich deshalb geändert haben sollten, weil sie gleichlautend war mit einem Götzennamen, denn sie konnten damit die gebräuchliche Aussprache doch nicht ausmerzen. Rein theoretisch könnte eine solche Umwandlung kaum gewesen sein, da die Ortsnamen רמון noch zur Zeit der Masoreten wenigstens zum Teil gebräuchlich gewesen sein müssen, wie die entsprechenden heutigen Ortsnamen zeigen. Die modernen Ortsnamen **Rummān, Rummāne** mit u können allerdings durch Verdunkelung des a aus ursprünglichem **Rammān** entstanden sein, sind aber noch leichter zu erklären aus ursprünglichem **Rimmōn** unter dem Einfluß des arabischen **rummān** „Granatapfel“.

Ein Ortsname „Granatbaum“ im Singular und ohne spezialisierenden Zusatz wäre allerdings einigermaßen auffallend bei der Häufigkeit dieses Baumes in Palästina. Der Ortsname אֵילַת lautete vielleicht korrekter pluralisch אֵילוֹת (vgl. den Ortsnamen הַשִּׁטִּים „die Akazien“) und wäre auch als Singular anderer Art, da אֵילָה* = אֵלָה einen besonders großen oder alten Baum zu bezeichnen scheint. Der palästinische Ortsname תַּפּוּחַ (Jos 12, 17; 15, 34) bezieht sich vielleicht auf einen seltener vorkommenden Baum; wir wissen nicht, ob dabei an den Apfel-, Quitten-, Aprikosen- oder noch einen andern Fruchtbaum zu denken ist. Aber nach dem oben Bemerkten ist רמון wahrscheinlich gar nicht ohne einen Zusatz als Ortsname vorgekommen, wie auch תַּפּוּחַ als Ortsname Abkürzung sein mag für die daneben vorkommenden Ortsnamen בֵּית ת' oder עֵין ת' (vgl. auf anderm Boden, im Harz, den Ortsnamen Tanne, ursprünglich aber To der Dannen, Zur Tannen).

Nach allem scheint es mir kaum einem Zweifel zu unterliegen, daß die Ortsnamen zu Recht in der Form רִמּוֹן geschrieben worden sind und daß diese hier nichts anderes als den Granatbaum bedeutet. Wenn die betreffenden Ortsnamen alle von dem Gottesnamen abzuleiten wären, hätte man daraus eine Ausbreitung des Kultus des Ramman von der Sinai-Halbinsel bis zum Libanon und ins Ostjordanland hinein zu erschließen. Dazu giebt aber die Sachlage, so weit sie deutlich ist, keine Berechtigung. Der Kultus eines Gottes Ramman unter eben diesem Namen scheint von Babylonien oder Assyrien aus im wesentlichen nur bis in die aramäischen Landschaften (Damaskus, Laodicea) vorgedrungen zu sein. In Kanaan hatte man dafür den entsprechenden Gewittergott Hadad und behielt diesen Namen bei. Nur in dem Hadad-Rimmon von Sach 12, 11 findet sich auf kanaanäischem Boden anscheinend auch der Gottesname רמן.

Es mag hier die Stelle sein, das רמון in הדדרמון zu besprechen (vgl. A. Hadad-Rimmon Bd VII S. 287 ff.), obgleich bestritten wird, daß dies ein Ortsname ist. Ich halte es nach wie vor für wahrscheinlich, weil die Erwähnung einer „Klage Hadad-Rimmons in der Ebene Megiddo“ durch die Hinzufügung der Situation vermuten läßt, daß es sich um einen Ort handelt und nicht um einen Gott. Die Angabe, daß eine Kultusklage stattfand „in der Ebene Megiddo“, wäre zu unbestimmt, da als Sitz des Kultus eine einzelne Stadt oder ein einzelnes Heiligtum anzunehmen wäre. Ist Hadad-Rimmon ein Ort, so hatte dieser aber zweifellos seinen Namen von einer Gottheit, und dem Kultus eben dieser Gottheit wird die Klage angehören (s. Bd VII S. 294, 13 ff.).

Ich versuche, den Namen zu erklären, zunächst unter der Voraussetzung, daß er im Konsonantenbestand korrekt überliefert ist.

Das **Hădad** des Doppelnamens kann nichts anderes als der Gottesname sein. Da auch **Rimmōn** im AT als Gottesname gebraucht wird, so liegt es nahe, das Wort in der Verbindung mit **Hădad** auf den Gottesnamen zurückzuführen. Es ist dann aus der Zusammenstellung zu vermuten, daß der Gott „Rimmon“ in irgendwelcher Beziehung zu dem Gott Hadad gedacht wurde. Der Doppelname ist wahrscheinlich verkürzt aus **Bêt-Hădad-Rimmōn (Rammān)** „Tempel des Hadad-Ramman“. Dabei ist **Hădad-Rimmōn** schwerlich einfach als Nebeneinanderstellung von zwei Gottesnamen zu verstehen; denn aus zwei männlichen Namen komponierte Gottesnamen kommen bei den Westsemiten in alter Zeit kaum vor (s. A. Moloch Bd XIII S. 277, 35 ff.; 291, 31 ff.). Deshalb wird in dem Doppelnamen Hadad-Rimmon der zweite Teil der ursprüngliche Ortsname sein, also: „der Hadad

von Rimmon oder Ramman". Ebenso wäre der Name aufzufassen, wenn in der Sacharja-Stelle nicht an einen Ortsnamen sondern direkt an den Gottesnamen zu denken sein sollte. Da aber **Rammān** ebenfalls Gottesname ist, so wird hier **Rimmōn** = **Rammān** als Ortsbezeichnung wahrscheinlich wieder aus **Bêt-Rammān** entstanden sein. Der komponierte Ortsname **Hădad-Rimmōn** beruht dann allerdings auf einer Identifizierung der beiden Gottesnamen (vgl. Bd VII S. 294 f.). Diese komplizierte Entstehung des Doppelnamens wäre verständlich, wenn, wie das einigermaßen sicher anzunehmen ist, **Rammān** eine ausländische Bezeichnung des Gottes war, welchen man in Kanaan **Hădad** nannte.

Sollte der heutige Ort **Rummāne** in der Ebene Jisreel mit dem Namen Hadad-Rimmon zusammenhängen (s. Bd VII S. 294, 22 ff.) und in diesem der Gottesname **Rammān** enthalten sein, so könnte man annehmen, daß das **u** der ersten Silbe eingedrungen sei nach der Analogie anderer Ortsnamen **Rummān**, **Rummāne**, weil man den alten Ortsnamen nicht mehr verstand und dabei an den Granatapfel dachte. Ein Ort **Rammān** in der Ebene Jisreel wäre am einfachsten entweder als eine altbabylonische Gründung aus der Zeit der Amarna-Briefe oder als eine assyrische aus der Zeit nach der Zerstörung Samariens anzusehen. Weil der Gottesname **Rammān** den ebendort angesiedelten Kanaanäern oder anderweitigen Westsemiten nicht geläufig war, hätten sie ihm den entsprechenden Namen ihres eigenen Gottes Hadad vorgesetzt und den Ort nach dem „Hadad von Ramman" bezeichnet (vgl. Bd VII S. 295, 1 ff.).

Ich muß aber gestehen, daß mir neuerdings die Korrektheit der Namensüberlieferung einigermaßen zweifelhaft geworden ist. Das הדדרמון des masoretischen Textes wird nur durch **Adadremmon** der Vulgata und durch הדדרימון des Targums (ed. de Lagarde, mit der masoretischen Aussprache **rimmōn**) gestützt. Die andern alten Übersetzungen haben הדד nicht wiedergegeben. **LXX** übersetzt מספד הדדרמון mit *κοπετὸς ῥοῶνος*, Syro-Hexaplaris mit מרקודתא דבית רומנא, worin בית ר' „Granatbaumstätte" Übersetzung von *ῥοών* „Granatbaumgarten" ist. Das מרקודתא דבר אמון („(die Klage) des Sohnes Amons" der Peschitto ist entstanden aus בראמון „(die Klage) zu Ramun (in der Ebene Megiddo)"; der Ortsname war hier geschrieben wie Jes 15, 9 in der Marginalnote der Syro-Hexaplaris. Das Targum hat das überkommene Mißverständnis von dem „Sohne Amons" durch Zusätze erweitert, die sich anschließen an die daneben aufgenommene Lesart הדדרמון. Die Peschitto scheint einen hebräischen Text vorauszusetzen, der einfaches רמון hatte statt הדדרמון, wenn nicht etwa in ihrem ב vor ראמון der Rest eines andern Wortes steckt. Für die Vorlage der **LXX** ist einfaches רמון statt 'הדדר nicht (mit Cheyne, Art. **Hadad-Rimmon in Encyclopaedia Biblica** Bd II, 1901) anzunehmen. Da **LXX** *ῥοών* „Granatbaumgarten" bietet und nicht *ῥόα*, womit sie sonst רִמּוֹן übersetzt, so scheint sie vor רמון statt הדד ein anderes Wort gelesen zu haben. Jedenfalls wird durch **LXX** und Peschitto das הדד zweifelhaft gemacht. Sollte vielleicht הדד eine alte erklärende Glosse zu רמון oder auch Korrektur eines andern ursprünglichen Wortes sein? Dem Glossator oder Emendator wäre bekannt gewesen, daß die Gottheiten רמון und הדד identisch waren, und insofern wäre auch sein Zeugnis nicht irrelevant, ferner insofern nicht, als er an eine Klage um den Gott „Rimmon" = Ramman oder den Gott Hadad gedacht zu haben scheint. Ob der Glossator oder Emendator mit der Auffassung von רמון als Gottesname für den Zusammenhang von Sach 12, 11 im Rechte war, bliebe zweifelhaft. **LXX** giebt mit *ῥοῶνος* die Aussprache רִמּוֹן wieder. In ihrer hebräischen Vorlage stand wahrscheinlich רמון . . . mit ו, wie anscheinend in den Vorlagen der **LXX** der Ortsname רמון überall mit ו geschrieben war (s. oben), während darin der Gottesname sicher רמן ohne ו geschrieben stand. Die Vorlage der **LXX** für Sach 12, 11 mag danach רמון . . . als Ortsnamen aufgefaßt haben. Diese Auffassung und die Aussprache **rimmōn** wäre also, wenn nicht ursprünglich, so doch verhältnismäßig alt. Handelt es sich um einen aus dem Gottesnamen entstandenen Ortsnamen, so wäre demnach ursprüngliches רמן . . . schon frühzeitig nach Analogie anderer Ortsnamen in רמון . . . umgewandelt worden.

Es wird wird bei dieser Sachlage, wenn sowohl das הדד als die ursprüngliche Aussprache **Rammān** für Sach 12, 11 zweifelhaft ist, unsicher, ob die Stelle an eine Klage um einen Gott dachte, ob es sich nicht um irgendeine andere Klage handelt, die sich auf einen Ort (. . . -)Rimmon (= „[. . . -]Granatbaum") bezog (vgl. Bd VII S. 295, 16 ff.). Es ist das um so mehr zu erwägen, als sich etwa für eine Klage um den Gott, welchen man in Syrien Hadad nannte, ein Anknüpfungspunkt finden läßt (s. Bd VII S. 293, 45 ff.), ich aber nicht wüßte, wie sich ein Klageritus für den Gott Ramman erklären ließe. An

die Klage um Hadad hätte der Glossator oder Emendator gedacht, wenn ein solcher anzunehmen ist.

Zuletzt will ich doch nicht unterlassen, auf den Personnamen **Adadi-rîmâni** (geschrieben **U-rîm-a-ni**, vgl. Zimmern a. a. O., S. 443) aufmerksam zu machen, der im 7. Jahrhundert keilinschriftlich vorkommt für einen Mann in Haran (Johns, **An Assyrian doomsday book**, Leipzig 1901, 3, III, 8 S. 43. 45; 4, VII, 12 S. 48. 50). Kam der Name **Adadi-rîmâni** in Haran vor, so konnte er auch im Westland vorkommen. Es wäre immerhin möglich, daß Sach 12, 11 von der Totenklage um einen Menschen des Namens הדדרמן redet, und so könnte dieser Personname alle Hypothesen für einen Orts- oder Gottesnamen umstoßen. Es ist aber allerdings nicht wahrscheinlich, daß Sach 12, 11 in so nachdrücklicher Weise auf die Totenklage um einen sonst völlig unbekannten Menschen hingewiesen ist, überhaupt wegen der allgemein gehaltenen Ortsangabe „in der Ebene Megiddo" nicht wahrscheinlich, daß es sich um eine Person handelt.

Noch ein Ortsname ist zu erwähnen, der auf den Gottesnamen **Rammân** zurückgehn könnte. In der geographischen Liste Tutmoses' III. scheint ein Ort **Ramannay** in Syrien vorzukommen (W. Max Müller, Asien und Europa 1893, S. 289), der auf den Gottesnamen Ramman verweisen könnte. Die Ortsnamen der Liste gehören wahrscheinlich zumeist dem nordöstlichen Syrien an, nur zum Teil dem Orontesgebiet. Es ist also zweifelhaft, ob sich an der Hand dieser Liste der Gottesname Ramman, auch wenn er wirklich in dem Ortsnamen zu erkennen ist, für westsemitischen Boden noch um etwas weiter zurückverfolgen läßt als der Name Hadad, der im Westland zuerst bezeugt ist durch die Amarna-Briefe aus dem Archiv des vierten Nachfolgers Tutmoses' III.

Nicht unmöglich wäre, daß der im AT einmal 2 Sa 4, 2 vorkommende Personname Rimmon eine absichtliche Korruption aus ursprünglichem **Rammân** darstellt. In Personennamen haben schon die vormasoretischen Schriftgelehrten auch sonst die heidnischen Gottesnamen ausgemerzt oder korrumpiert (wie z. B. in Ischboschet, Abednego). Der Name Rimmon wird beigelegt einem Bewohner von Beerot, das „zu Benjamin gerechnet wurde", eine Ausdrucksweise, aus der hervorzugehen scheint, daß die Leute von Beerot keine Israeliten der Abstammung nach waren. Aus der Periode der Amarna-Briefe könnte sich der babylonische Gottesname in einem Eigennamen erhalten haben, der dann als Hypokoristikon zu beurteilen wäre. Ebensogut aber kann die Aussprache **Rimmôn** (LXX Ῥεμμών) ursprünglich sein und der Name als „Granatapfel" (so Nöldeke, A. **Names** § 69 in der **Encyclopaedia Biblica** mit Vergleichung analoger Namen) zu erklären sein.

b) Vermeintliches רמן in phönizischen Inschriften. Rödigers Lesung עבדרמן in **Cit. XXXIII** (s. dazu Baudissin, Studien I, S. 305 Anmkg. 1) war irrtümlich; es ist nur zu lesen . . עבדר, so daß irgendein mit ר anfangender Gottesname, wie etwa auch רשף, sich ergänzen läßt (s. **CIS** I, 48). Dagegen ist in der großen neupunischen Inschrift von Altiburos (**Neopun.** 124, Z. 3), wie es scheint, der Personname כנזרמן zu lesen (Euting, ZdmG XXIX, 1875, S. 237 ff.; Ph. Berger, **Journ. Asiatique, Série VIII**, Bd IX, 1887, S. 461), worin רמן etwa Gottesname und כנז = כנס sein könnte; aber das ר ist unsicher, und die zum Teil „unerhörten" berberischen Namen dieser Inschrift spotten vielfach jeder Erklärung, so daß auch für diesen Namen besser darauf verzichtet wird. Da sich sonst auf phönizischem Boden bis jetzt רמן als Gottesname nicht nachweisen läßt, ist sein Vorkommen in dieser Inschrift sehr unwahrscheinlich.

Es scheint demnach so zu liegen, daß unter den Westsemiten nur die Aramäer sich den babylonisch-assyrischen Gottesnamen **Rammân** angeeignet hatten.

c) רמן bei den Südarabern. In einer himjarischen Inschrift aus der Landschaft Hamdân kommt der Gottesname רמן wiederholt vor (**CIS** IV, 140), der hier sehr gut dem alttestamentlichen **Rimmôn** und babylonisch-assyrischen **Rammân** entsprechen kann.

Es handelt sich um die Weihinschrift auf einer Statue, die ein Heerführer des sabäischen oder himjarischen Herrschers Ilsarah Jahdhub dem „Patron" des Stammes errichtet hat zum Danke dafür, daß der Gott seine Bitten erfüllt, ihm seine Würdestellung im Lande geschenkt und im Kriege Sieg und Gefangene gewährt hat. Der Gott רמן scheint als „Herr von Alman" [בע]ל עלמן bezeichnet zu werden. Die Inschrift gehört nach der Vermutung Derenbourgs (a. a. O., ebenso **CIS**) ungefähr dem Jahre 24 v. Chr. an, da er Ilsarah für identisch hält mit dem Ilasaros, den Strabo (**XVI, 4, 24, C** 782) bei Gelegenheit der jemenischen Expedition des Älius Gallus im Jahre 24 v. Chr. nennt (Zweifel an dieser Identifizierung bei Glaser, Die Abessinier in Arabien und Afrika 1895, S. 35, der geneigt ist, den Ilsarah der Inschrift um etwas früher anzusetzen; s. ebend.

S. 105—107 über die Inschrift). Da Strabo den Ilasaros als Herrscher des Volkes der Rammaniten (*Ραμμανιτῶν*) nennt, so könnte man den Gottesnamen mit diesem Stammnamen in Verbindung bringen wollen, und der Gottesname wäre dann schwerlich auf den babylonischen zurückzuführen. *Ῥαμμανιτῶν* hält aber Derenbourg nach dem Vorgang von Sprenger (Die alte Geographie Arabiens 1875, S. 160) für eine inkorrekte Schreibung und **Rhadamaei** (d. i. die Bewohner der Landschaft **Radmān**) bei Plinius (**Hist. nat.** VI, 28, 158) für die bessere Schreibung desselben Namens; eben diesen meint er in der Inschrift selbst (Z. 4) als ר[ד]מי[ן] erkennen zu können. Wenn diese allerdings sehr unsichere Anschauung über den Stammnamen richtig ist, so kann der Gottesname damit nicht zusammenhängen, und es bleibt dann die nächstliegende Annahme, daß dieser aus Babylonien entlehnt war oder auch durch irgendwelche andere Vermittelung mit dem babylonisch-aramäischen Gottesnamen zusammenhängt. Dies bleibt in jedem Falle das wahrscheinlichste, da der babylonisch-aramäische Gottesname **Rammān**-„**Rimmōn**" feststeht und der himjarische רמין der Schreibung nach genau damit übereinstimmt.

Das Vorkommen dieses babylonischen und aramäischen Gottesnamens auf südarabischem Boden ist in keiner Weise befremdend, da auch sonst in der südarabischen Religion Berührungen mit babylonischer und aramäischer Religion zu bemerken sind: der männliche Gott **ʻAṯtar** der Südaraber hat sein einziges Pendant in dem der Femininendung entbehrenden Gottesnamen **Iśtar** der Babylonier (vgl. A. Astarte Bd II S. 151, 46 ff.), und der babylonisch-aramäische Mondgott Sin findet sich vereinzelt unter eben diesem Namen auch bei den Südsemiten (s. A. Mond Bd XIII S. 348, 45 ff.). Die zuletzt angeführte Gemeinsamkeit ist zweifellos als eine Entlehnung des babylonischen und aramäischen Gottes von seiten der Südaraber aufzufassen. Ebenso wird der Gott רמין auf südarabischem Boden zu beurteilen sein. Babylonischer oder aramäischer Einfluß ist auf dem Wege des Handels wahrscheinlich frühzeitig bis in diese Gegenden vorgedrungen. Unsere Nachrichten über die Religion der Südaraber gehören allerdings alle nicht früherer Zeit an als den Ausgängen der vorchristlichen Ära.

Ein Name רמין kommt noch in einer andern, fragmentarischen südarabischen Inschrift vor (Glaser 342, s. H. Derenbourg, **Yemen Inscriptions, the Glaser collection in The Babylonian and Oriental Record**, London, Bd I, 1886—1887, S. 503 f.). Es ist aber durchaus zweifelhaft, ob hier an den Gottesnamen gedacht werden kann.

Bei den Nordarabern ist ein entsprechender Gottesname nicht nachzuweisen, es wäre denn in dem Bergnamen **Rammān** im Lande der Tajji, für den Wellhausen früher (Reste arabischen Heidentumes¹, 1887, S. 7, in Aufl. 2, so viel ich sehe [S. 10] nicht wiederholt) an eine Kombination mit dem „aramäischen" Gott gedacht hat; aber Heiligkeit dieses Berges läßt sich, wie Wellhausen ausführt, nicht erkennen.

d) **Rāman im Avesta.** Auch nach Osten hin hat man den Kultus des babylonischen Ramman ausgebreitet finden wollen. Im Avesta ist **Rāma** (Stamm **Rāman**) entweder eine andere Bezeichnung des Gottes Vayu oder der Name eines mit diesem in Verbindung stehenden Gottes (Spiegel, Avesta übersetzt, Bd III, 1863, S. XXXIV; derselbe, Commentar über das Avesta, Bd I, 1864, S. 428). Eranisches **vayu**, identisch mit sanskritischem **vāyu** ist Bezeichnung der Luft (Spiegel, Comment. a. a. O.; derselbe, Die arische Periode 1887, S. 130 f. 157). Der Name **Rāma** gehört nach Spiegel (Ar. Per. S. 157) schwerlich der arischen, d. h. voreranischen, Periode an. Zimmern (S. 445 Anmkg. 5) vermutet, daß darin der babylonische Ramman wiederzuerkennen ist. Für das Alter des Gottesnamens **Rammān** bei den Babyloniern wäre daraus nichts zu entnehmen, denn nach unserer bisherigen Kenntnis des Avesta wäre nicht ausgeschlossen, daß die Entlehnung verhältnismäßig spät stattgefunden hätte. Übrigens kann **Rāma** doch, so viel ich sehe, ein einheimisch eranischer Name sein, von der im Alteranischen und im Sanskrit vorkommenden Wurzel **ram** „fröhlich sein" [und „ruhig sein"] (s. Spiegel, Comment. I, S. 5) gebildet. Im 15. Yast (Spiegel, Übers. III, S. 151 ff.), der an **Rāma-qāçtra** (= „der Heitere" [oder „der Friede"], der schöne Weide gewährt") gerichtet ist und von **Vayu**, der Luft, handelt, ist vom Gewitter mit keinem Worte die Rede, wie es für die Schilderung eines Nachbildes des babylonischen Ramman zu erwarten wäre. **Rāma-qāçtra** ist auch Genius des Geschmackes. Mit Ramman hat er also doch wohl nichts zu thun. Auch ist sonst in der Religion des Avesta eine unbestreitbare Entlehnung aus Babylonien bis jetzt kaum nachgewiesen. Daß die persische Göttin Anahita aus der babylonischen Nana entstanden sei, ist doch noch sehr zweifelhaft (s. A. Nanaia Bd XIII S. 635, 12 ff.); aber allerdings bietet die Geschichte des Kultus der Nana, wenn diese nämlich von Hause aus babylonisch und nicht vielmehr elamitisch ist, das — so viel ich

sehe — bis jetzt einzige Beispiel der Ausbreitung einer babylonischen Gottesvorstellung nach dem fernern Osten hin (s. A. Nanaia S. 638 ff.).

4. Die Etymologie des Gottesnamens. Was die Deutung des Gottesnamens רִמּוֹן, רמן betrifft, so ist nach dem oben (§ 1, b) Bemerkten von der Erklärung „Granatapfel“ oder „Granatbaum“ abzusehen. Ebenso darf beiseite gelassen werden die Ableitung von רמם cariosum esse als Bezeichnung der Wintersonne (Hitzig zu Jes 17, 8 [1833]) und auch die bessere von רמה jaculari (Ursinus, s. Stud. I, S. 307 Anmkg. 2).

Nach Analogie der meisten semitischen Gottesnamen, die in der Regel die Herrscherstellung oder die Erhabenheit der Gottheit ausdrücken, könnte am wahrscheinlichsten die Herkunft von רום oder רמם in der Bedeutung „hoch sein“ erscheinen (so Selden, Gesenius und andere Ältere, früher auch Friedr. Delitzsch [bei G. Smith]). Der phönicische Personname בעל־רם, der alttestamentliche Gebrauch von רָם „erhaben“ mit Bezug auf die Gottheit, so in dem Personnamen יְהוֹרָם, auch der Personname רם־אל in einer sinaitischen Inschrift legen diese Deutung nahe. Ferner wäre zu vergleichen der Gottesname *Γαύας*, wenn er wirklich aus גאון von גאה „hoch sein“ zu erklären ist, und der nabatäische Eigenname עבדאלגא, wenn darin, wie es scheint, גא ein Gottesname ist (s. Stud. I, S. 208 f. Anmkg. 6); vielleicht gehört hierher auch עֶלְיוֹן, bei Philo Byblius *Ἐλιοῦν*, wenn dieser Gottesname nicht etwa erst aus späten Zeiten stammt. Auch die Angabe des Hesychius und die des Philo Byblius bei Stephanus von Byzanz (s. oben § 1, c) können für die Ableitung von רום, רמם geltend gemacht werden. Das Nomen **ramānu** von רים bedeutet im Assyrischen „Hoheit, Majestät“ (Schrader).

Dennoch wird diese naheliegende Erklärung hinter andern zurückzutreten haben. Schrader erklärt רמן = רִעְמָן „Donnerer“ mit ausgefallenem ע (wie בַּעַל = בֵּל). Diese Ableitung findet auch Zimmern (S. 445) „im Hinblick auf die Schreibung **Ra-man**“ annehmbar, so daß dann als ursprüngliche Form **Ra'imānu** zu rekonstruieren wäre. Die Babylonier freilich scheinen nach der Bezeichnung des Gottes **IM** als **Rāmimu** und nach der häufigen Verbindung dieses **IM** mit dem Verbum **ramāmu** „schreien, brüllen“ dabei an den Namen **Rammān** gedacht und ihn von **ramāmu** abgeleitet zu haben in der Bedeutung „der Brüller“, d. i. der Donnerer (Zimmern S. 445). In der einen oder andern Weise weist der Name **Ramān, Rammān** auf den Donnergott hin. Auch in Syrien hat man ihn wohl so verstanden, wenn nämlich jener legendarische Ausspruch des Hirten bei Philo Byblius von dem Gott, der den Blitz sendet, wirklich zu verstehen ist: רמן את „der Donner bist du“ (s. oben § 1, c).

Die Ableitung des Namens von **ramāmu** „brüllen“ (vertreten auch von Friedr. Delitzsch, Wb. s. v. רמם) wäre für babylonischen Ursprung entscheidend, weil im Westsemitischen ein entsprechendes Verbum nicht vorliegt; da aber die Ableitung von רעם mindestens ebensogut möglich ist, so kann aus dem Namen für die Herkunft des Gottes mit Sicherheit nichts ersehen werden. **Wolf Baudissin.**

Rinckart, Martin, der Dichter des Liedes „Nun danket alle Gott“, ist geboren zu Eilenburg am Sonntag Jubilate 24. April 1586, gestorben daselbst am 8. Dezember 1649. — Litteratur: M. Martin Rinckart nach seinem äußeren Leben und Wirken, von Louis Plato, Leipzig 1830. — Martin Rinckart, ein ev. Lebensbild aus der Zeit des 30jähr. Krieges, von J. D. Vörkel, Archidiakonus, Eilenburg 1857. — Im Besitz der Familie Vörkel befindet sich die Eilenb. Reformations- und Predigergeschichte von M. Polykarp Friedr. Elteste (gest. 1774), Handschrift von 600 Seiten. — M. Rinckarts geistl. Lieder nebst einer Darstellung des Lebens und der Werke des Dichters, von Joh. Linke, Gotha 1886 (eine vorzügliche Festschrift zur Gedächtnisfeier des Geburtstags R.s vor 300 J., 400 S.). — Ein Beitrag zur Lebensgeschichte M. Rinckarts, von Graubner, Diakonus, Inauguraldissertation, Halle 1887, diese Schrift erschien, nachdem durch Joh. Linke in Gemeinschaft mit dem Schriftsteller Heinrich Rembe aus Eisleben die Bibliotheken hier und dort genauer durchforscht und bereits der Nachweis von mehr als 60 Rinckartschriften gelungen war, während bis dahin nur 16 derselben bekannt waren. Nun folgte auf Grund vieler neu aufgefundener sehr wertvoller Manuskripte, die im Besitz der Familie Gräfe zu Halle einen von Geschlecht zu Geschlecht sorgsam treu gehüteten Familienschatz bilden: Martin Rinckart, ein Lebensbild von D. Wilhelm Büchting, Pastor prim. an St. Marien zu Eilenburg, Göttingen 1903, der die Unzuverlässigkeit der bei Plato veröffentlichten Nachrichten, welche in die meisten biograph. Sammelwerke übergegangen waren, herausstellte und noch mehr als Graubners Schrift, die schon manche Lokalakten benutzt hatte, eine ungeahnte Bereicherung und Berichtigung der Darstellung des Lebens und der Werke R.s bot. Die Aufschrift der zuerst von Büchting bearbeiteten, in einen Pappdeckel gehefteten Handschriften lautet: M. Martini Rinckarti Ileburg. vitam, progeniem et collectanea varia continens fasciculus. In dieser Handschrift befindet sich u. a.

das sehr wertvolle Dokument Itinerarium vitae, sodann R.s „Lebens- und Sterbensbericht"; „Memorabilia von Eilenburg," sowie die bedeutsame „Stammtafel der Rinckartschen und Morgensternschen Familie" und der „eigenhändig geschriebene Lebenslauf" von Samuel R., dem Sohne des Dichters. Daneben benutzte Büchting auch die Kirchenbücher von St. Nikolai, das Ephoralarchiv und die umfangreichen Akten der Eilenb. Kantoreigesellschaft, die Eilenb. Chronika von M. Jeremias Simon, Leipzig 1696, sowie die auf der Zwickauer Ratsschulbibl. wieder aufgefundenen Briefe des weil. M. Joh. Fiedler zu Mügeln an den Rektor Daum zu Zwickau. So ist durch die Schriften von Linke, Graubner und besonders Büchting das Leben Rinckarts und im Rahmen dieses Lebensbildes ein bedeutendes Stück Kulturgeschichte in ein neues ungeahntes Licht getreten und für die folgende Darstellung ergab sich die unabweisbare Pflicht, den beweiskräftig abschließenden Resultaten Büchtings zu folgen. — Vgl. auch M. R. als Dramatiker von E. Michael, Leipzig 1894 und C. Müller, Der Eislebische Ritter, ein Reformationsspiel von M. Rinckart in den Neudrucken deutscher Litteraturwerke, Halle 1884. Die einzelnen Werke R.s sind in dem folgenden Artikel genannt.

Von seinem 5. Lebensjahre an genoß R. bis zum 16. den Unterricht in der Eilenburger lateinischen Schule, die ihm ein schönes Maß klassischer Bildung und Bibelkunde neben weiterer Ausbildung in der Musik vermittelte. Am 11. November, am Martinstage 1601 siedelte er dann nach Leipzig über, wo er fast zehn Jahre ein Zögling der Thomasschule war. 1608 verließ R. nun das Alumnat der Thomasschule und siedelte in das große Fürstenkolleg der Universität über. Der stud. theol. erwarb sich dann auch das Baccalaureat und erfüllte so als baccalaureus bonarum artium die Vorbedingung zur Erlangung eines Amts in Kirche und Schule. Von den Grafen von Mansfeld wurde er im J. 1610 als sextus an die Schule zu Mansfeld berufen. Hier hatte R. neben lateinischem Unterricht auch den in der Musik von Quarta bis Prima zu erteilen und war außer seinen 20 Lehrstunden noch mit der Kantorei an St. Nikolai, sowie mit der Leitung der Kurrende betraut. Doch schon am 15. April 1611 wurde er aus dem Schulamt ins Diakonat von St. Annen zu Eisleben berufen. Bald nach seiner Einführung vermählte er sich am 14. p. Trin. mit Christina Morgenstern, Tochter des Rektors M.

Während seines Diakonats zu Eisleben verfaßte R. 1613 das Lutherdrama „Der Eislebische christliche Ritter", in welchem sich nach der auch von Lessing benutzten Fabel von den drei Ringen die drei christlichen Konfessionen um das Erbteil Immanuels streiten. Von den drei feindlichen Brüdern siegt der christliche Ritter Martinus (die luth. Konf.), über Peter (Papsttum) und Johannes (Calvinismus), wobei der Calvinismus in bezeichnender Weise viel heftiger bekämpft wird als die römische Kirche. Aus dem Diakonat zu Eisleben wurde R. 1613 ins Pfarramt von Erdeborn berufen. Hier wirkte er in überaus segensreicher Weise mit großer Freudigkeit. Hier folgte dem „Eislebischen Ritter" das zweite Drama „Lutherus desideratus", in welchem die in der Zeit von 1300—1500 waltenden reformatorischen Gedanken und Bestrebungen behandelt werden. Als drittes Drama folgte zur Feier des Reformationsjubiläums der „Indulgentiarius confusus", eine Eislebische Mansfeldische Jubelkomödie, die von H. Rembe 1885 neu herausgegeben ist. Diese Jubelkomödie, der dritte Teil einer von R. beabsichtigten Abfassung einer Luther-Heptalogie, ruht auf Hartmanns curriculum vitae Lutheri und auf Kielmanns Tetzelocramia. Der Erdeborner Pfarrer und Dichter erhielt alsbald die Ehren eines poeta laureatus, bestehend in Lorbeerkranz, Ring und Urkunde der Krönung, sowie nach voraufgegangener Promotionsschrift und dreitägiger mündlicher Prüfung in Leipzig die Würde eines Magisters am 25. Januar 1616.

Im Jahre 1617 erhielt R., ohne sich beworben zu haben, die erledigte Stelle eines Archidiakonus in Eilenburg, und so siedelte er nach seiner Vaterstadt über. Als Archidiakonus hatte R. die „Katechismuspredigten" alle Sonntage im Nebengottesdienste zu halten; 32 Jahre hindurch hat er da der Gemeinde den Katechismus und mit ihm das lutherische Bekenntnis ins Herz gepredigt. Aus diesen Katechismuspredigten erwuchs das Werk „Die Katechismuswohlthaten", welches er noch in seinem Greisenalter als köstliche, vollausgereifte und nahrungskräftige Frucht herausgab.

In Eilenburg sollte R. manche Trübsal in und außer dem Hause erfahren. Die im Mai 1619 geborene Tochter, welche in der Taufe den Namen ihrer Mutter Christine erhielt, wurde den beglückten Eltern nach vier Monaten wieder genommen und drei Tage darauf starb auch Martin, der Erstgeborene, an der Ruhr. Wie groß der Schmerz der Eltern war, zeigt die damals entstandene Schrift R.s: „Jobs christliche, wirkliche und wunderbare Kreuzschule". Zum nächsten Christfest aber verfaßte er eine Trostschrift für sein Weib, eine „Christbeschreibung an die herzliebste Mutter a Martinulo ex academia seraphica".

Auch unter mancherlei Trübsalen war R. immer noch schriftstellerisch thätig. So hatte er zum hundertjährigen Gedächtnis des Wormser Reichstags das vierte Stück der Lutherdramen verfaßt: **Lutherus Magnanimus**, welches „allhier in patria am 7. und 8. September 1625 mit guten Contento agiert worden ist", doch erschien es nicht im Druck, und auch die Hs. ist verloren gegangen. Diesem Drama folgte 1624 das fünfte: „**Monetarius seditiosus** oder der Müntzerische Bauernkrieg". Auch entstand in dieser Zeit der Trübsal die „Kreutz-Schule", ein kleines Werk mit dem Motto Ps 56, 13. In die Kreuzschule war R. in der That gekommen, sowohl durch häusliche Leiden wie durch die des dreißigjährigen Krieges, welcher im zweiten Jahr seiner Eilenburger Amtsthätigkeit ausbrach. Die ersten Jahre zwar spürte die Stadt weniger davon. Dagegen nahm in den nächsten Jahren die Kriegsnot immer mehr zu. Die Scharen Tillys, Wallensteins, Gustav Adolfs, Baners u. a. durchzogen die Gegend, plünderten und brandschatzten. In aller Not stand R. treu zu seiner Gemeinde und half ihr mit Rat und That. Er verlor nicht den Mut, wie furchtbar auch die Berichte lauteten, welche die Exulanten, Obdach und Hilfe suchend, über die Schrecknisse der Kriegsfurie mit nach Eilenburg brachten. Den Glaubensbrüdern, die um des Bekenntnisses willen alles verlassen hatten, trug er ein warmes Herz entgegen und widmete ihnen, „den standhaften und geistfreudigen Bekennern der evangelischen Wahrheit," zu Neujahr 1628 seinen trostreichen Glückwunsch in der Schrift: „Der Evangelischen Pilgrim Güldener Wanderstab". Das Jahr 1628 nennt er das Exulantenjahr, **annus exulantis in Germania Jesu filii Dei.** Im vorausgehenden Jahre 1527 hatte R. eine in dem Gräfeschen Familienschatz zu Halle noch befindliche Schrift verfaßt: **Novantiqua Eilenbergica**, welche in lateinischen und deutschen Versen die Geschichte Eilenburgs von seiner Gründung bis zum Jahre 1545 enthält. Sodann stammt aus jener Exulantenzeit noch ein gedrucktes geschichtliches Werk: „Zehnfacher biblischer Lokal- und Gedenkring oder Gedenkzirkel", welches von Linke a. a. O. ein Werk von solchem Fleiße genannt wird, „daß es das Maß alles Staunens hinter sich läßt".

Für das herannahende Jubiläum der Übergabe der Augsburgischen Konfession verfaßte R. den 6. Teil der geplanten Lutherheptalogie: **Lutherus Augustus**, in welchem die Weissagung des Kardinal Cusanus behandelt ist, nach welcher Joh. der Täufer im Jahre 1630 wieder auferstehen und das Lamm Gottes aller Welt zeigen werde. Wie freudig man selbst unter dem Druck des Krieges die Tage vom 25.—27. Juni 1630, mit Glockenklang und Gottesdienst feierte, sagt uns R. selbst: „a. 1630 haben wir zu Eilenburg und im ganzen Land das Augsburger Jubeljahr öffentlich, fröhlich und glücklich gehalten". Und in den Manuskripten heißt es vom 25.—27. Juni 1630: „Daß diese und etliche folgende Wunderfreudentage die fröhlichsten gewesen, die ich auf Erden gehabt, wird bezeugen alles was ich daran gethan, geredet und geschrieben habe, sonderlich aber vier Parodia". Parodie bezeichnete damals nicht wie heute die Umdichtung eines ernsten Gedichts ins Scherzhafte, sondern allgemein jede Umdichtung eines bekannten Stoffes. Als erste „**parodia jubilaea**" oder „Jubel-Jahres-Triumph-Gesang" nennt nun R. selbst das uns noch erhaltene Lied der „lutherischen Debora" vom Jahre 1636 über Ri 5, welches beginnt: „Nun danket alle Gott, dem Herrn Zebaoth, Der uns vom welschen Sissera, vom Papst und seiner Pracht, Uns, seine kleine Debora, die Kirch, hat frei gemacht". Die zweite **parodia jubilaea** war der „Extrakt aus M. Martin Rinckarts Jubelkomödie 1630", zusammengedruckt und erschienen bei Georg Ritzsch auf einheitlichem Bogen, noch vorhanden in einem Exemplar auf der Leipziger Stadtbibliothek. Die dritte **parodia jubilaea** war das lateinisch-deutsche Gedicht „**Fera arundinis! Ferarum ferocissimarum ferocissima**, das vom großen Mitternächtigen Alexander (Gustav Adolf) aufgetriebene und verjagte Rohr-Tier Anno 1630" über Ps 68, 31. Und welche Dichtung war nun die 4. Parodie? Nach Büchting war es keine andere als das Lied: Nun danket alle Gott. Will es uns auch scheinen, als könnten die vollen Jubelakkorde, wie sie hier erklingen, erst nach dem Abschluß des Friedens 1648 erschollen sein, wie noch A. Fr. W. Fischer in seinem Kirchenliederlexikon (Gotha 1878, II, 101) sagt, so stehen dieser Annahme doch gewichtige Gründe gegenüber. Schon Bunsen hat in seinem Versuch eines Gesang- und Gebetbuchs (Hamb. 1833) die Entstehung des Liedes als „spätestens 1636" festgesetzt und ebenso die „historische Nachricht vom Brüdergesangbuch" (Gnadau 1851) vor 1637. Und mit Recht, denn es wird schon in R.s „Jesu Herzbüchlein" angeführt, dessen erste Auflage 1636 erschien. Zwar ist kein Exemplar von „Jesu Herzbüchlein" mehr nachzuweisen, dagegen sagt uns R. in der Widmung seiner „Meißnischen Thränensaat" a. 1637, daß er seine sog. „Schriftenlieder" nebst den „Dankpsälmlein"

und Katechismusliedern schon vor 6 oder 7 Jahren ganz verfertigt, aber „wegen der drangseligen eingefallenen Läufte bis daher ungedruckt“ habe liegen lassen. So ergiebt sich für Büchting als Entstehungsjahr des Liedes die Zeit 1630—31, wie auch schon der Hymnologe Linke 1886 das Lied aufs bestimmteste ins Jahr 1630 setzt, und ebenso Graubner. Im obengenannten Jesu-Herzbüchlein 1636 trägt nun das Lied „Nun danket alle Gott“ die Überschrift „Tischlied nach dem Essen“, wie es denn feststeht, daß im Hause R.s die Kinder nach dem Essen die Worte aus Sirach 50, 24—26 sprachen, an welche sich das Lied anlehnt. Als Jubellied, 1630 entstanden, erschien es in seiner Kürze für einen besonderen Druck nicht geeignet, und als R. später daran ging, es in einer Sammlung zu veröffentlichen, konnte er es am besten an der Stelle des Jesu-Herzbüchlein darbieten, wo es hingehört, nämlich unter die „Tischlieder“, wie es schon seit dem Tage seiner Entstehung als Jubellied wohl oft von R.s Kindern nach Tische gesungen sein wird. Auch die Verwandtschaft dieses Jubelgesangs mit dem Anfang der oben genannten ersten **parodia jubilaea** (Nun danket alle Gott, dem Herren Zebaoth) scheint Büchting für die schon von Linke und Graubner behauptete Entstehungszeit der Säkularfeier 1630 zu sprechen. Diese Feier dauerte drei Tage; an dem einen der Feiertage mag das Deboralied, am andern die Weissagung des Cusanus erklungen sein; für den dritten setzt Büchting R.s erhabenes Lied „Nun danket alle Gott“ an, welches die vierte Parodie bildete. Während aller drei Feiertage aber ist nach der Simonschen Chronik „in der Kirche die beste Musik (d. i. Festgesang durch die Kantorei), so aufzubringen gewesen“, gebraucht. Und so wird das in der Form des von der ersten schlesischen Schule beliebten Alexandriners verfaßte Lied zunächst nicht sowohl als Gemeindelied, sondern als Festvortrag der Kantoreigesellschaft damals zuerst erklungen sein, um alsobald Gemeindelied zu werden. Das tausendfach erklungene und nie ausgesungene Lied hat man nicht mit Unrecht „das deutsche **Te Deum**“ genannt. Mit dem Leben des deutschevangelischen Volks fest verwachsen, erscheint es durch die Jahrhunderte sowohl bei öffentlichen als häuslichen Freudenfesten als der vollständig entsprechende Ausdruck des in Lob und Dank ausströmenden deutschen Gemüts. Auch die Melodie ist von R., der sie auf Grund einer älteren Komposition des Lukas Maurentius, des Kapellmeisters zu Rom (1581—99) gab, während noch Prof. Smend in seiner Biographie Crügers in dem Werke von Werkshagen „Der Protestantismus am Ende des 19. Jahrhunderts“ die Melodie Crüger zuschreibt. Überhaupt ist es eine bis auf Büchting von den meisten Biographen und Hymnologen übersehene Thatsache, daß R. nicht nur Dichter, sondern auch ein hochbegabter Musiker, insbesondere Komponist war, wie er sich denn selbst in Begeisterung für diese Kunst einen **Musicophilum sempiternum** nennt, und in der von R. selbst sorgfältig angelegten Sammlung der Kantorei zu Eilenburg findet sich eine von seiner Hand geschriebene Eintragung: „Was lebt und schwebt singt frölich, Unsere kunst bleibt ewig. **Musica Noster Amor.**“ In der furchtbaren Hungersnot des Jahres 1638 verfaßte er den „deutschen Jeremias und sein geist- und leibliches Hungerlied aus dem 14. und 15. Kapitel.“

Endlich begannen die Friedensaussichten, indem schon seit 1643 die Gesandten der Mächte zu Münster und Osnabrück sich einfanden. Auf sie deutet in den „Katechismuswohlthaten“ am Schlusse das Lied „Des teutschen Friedens-Herolden güldenes **Pacem** und überschönes Freuden-Kleinod“ (ums Jahr 1644), eins der Lieder, von welchen R. im Diskurs vom Jahre 1645 sagt, daß sie „bei stündlich erwünschtem Frieden zu gebrauchen“ seien. Es ist dies das eigentliche „Friedenslied“ R.s, welches freilich auch nicht erst beim Abschluß des westfälischen Friedens, sondern schon bei den Friedensaussichten um 1644 entstand: „Nun jauchzet ihr großen Weltkönigreich alle, Nun jauchzet dem Friedensstifter mit Schalle“ u. s. w. Den westfälischen Frieden hat R. noch erlebt. Er, der so lange den Frieden erhofft und im voraus besungen hatte, sollte sich desselben noch freuen, wenn er auch seine Segnungen nicht mehr lange genoß, denn am 8. Dezember 1649 ging der treue Zeuge und Glaubensheld heim, der „auch auf dem Siechbette dichten, singen, siegen und obliegen“ konnte, wie zwei seiner Freunde bezeugten. Die Leichenrede hielt der Superintendent Buchholz über den von R. bestimmten Text Phi 1, 21. Sein Grab fand er vor der Sakristei der Kirche, wo er 32 Jahre Beichte gehalten hatte. D. **Freybe.**

Rind bei den Hebräern s. d. A. Viehzucht.

Ring der Bischöfe und des Papstes s. d. A. Annulus piscatorius Bd I S. 559, 5.

Ring als Geschmeide bei den Hebräern s. d. A. Kleider und Geschmeide Bd X S. 521, 34.

Rink, Melchior, Anabaptist, gest. nach 1540. — K. W. H. Hochhuth, Mitteilungen aus der protest. Sectengeschichte in der hessischen Kirche: Chr. W. Niedner, ZhTh, 28. Bd, 1858, S. 541—553, ebend. 30. Bd, 1860, S. 272; F. W. Hassencamp, Hessische Kirchengeschichte seit dem Zeitalter der Reformation 1. Bd, 2. Ausgabe, Frankfurt a. M. 1864, S. 35; G. L. Schmidt, Justus Menius, der Reformator Thüringens 1. Bd, Gotha 1867, S. 136; H. Heppe, Kirchengeschichte beider Hessen 1. Bd, Marburg 1876, S. 261; L. Keller, Geschichte der Wiedertäufer und ihres Reichs zu Münster, Münster 1880, S. 127 f.; M. Lenz, Briefwechsel Landgraf Philipps des Großmütigen von Hessen mit Bucer 1. Bd (= Publikationen aus den kgl. Preuß. Staatsarchiven V), Leipzig 1880, S. 156. 161. 164. 325; Fr. H. Reusch, Der Index der verbotenen Bücher 1. Bd, Bonn 1883, S. 120; Friedr. O. zur Linden, Melchior Hofmann, ein Prophet der Wiedertäufer, Leipzig 1885, S. 171—185; K. Rembert, Die „Wiedertäufer" im Herzogtum Jülich, Berlin 1899, S. 170. 196. 453; Ed. Jacobs, Die Wiedertäufer am Harz: Zeitschr. des Harz-Vereins für Geschichte und Altertumskunde 32. Jahrgang, Wernigerode 1899, S. 427 f.; O. Clemen, Zur Geschichte des „Wiedertäufers" Melchior Rink: Monatsschrift der Comenius-Gesellschaft IX. Bd, Berlin 1900, S. 113—116. (Aeltere Litteratur: Joh. Wigand, De anabaptismo, Lipsiae 1582; Arn. Meshovii Historiae anabaptisticae libri VII., Coloniae 1617; Joh. Henricus Ottius, Annales anabaptistici, Basel 1672; B. N. Krohn, Geschichte der fanatischen und enthusiastischen Wiedertäufer vornehmlich in Niederdeutschland, Leipzig 1758, S. 18 ff.; J. Hast, Gesch. d. Wiedertäufer, Münster 1836, S. 254 f.).

Rink (Ring, Ringk, Grink) mit dem Beinamen der „Grieche" (Hochhuth S. 543, Zur Linden S. 172 Anm. 2) stammte aus Hessen, war 1493 oder 1494 geboren und hat sich im Jahre 1516 als Student auf der Universität Leipzig aufgehalten, wo er bei Johann Lange und dem fränkischen Humanisten Gregorius Coelius Aubanus Kolleg gehört hat (Clemen a. a. O. S. 116). Die Nachricht des Ottius a. a. O. S. 7, daß er 1521 mit den Zwickauer Schwärmern nach Wittenberg gegangen sei, beruht auf einem Irrtum (Zur Linden S. 171). Dagegen steht fest, daß Rink im Jahre 1523 in Hersfeld als „Schulmeister" thätig war (Justus Jonas, Wilch die rechte Kirch, und dagegen wilch die falsche Kirche ist u. s. w., Wittenberg 1534, Hochhuth S. 542). Mit Pfarrer Fuchs zusammen hat er für die Einführung der Reformation gewirkt und sich behauptet, als der Abt und die Stiftsherren 1524 sie zu vertreiben suchten. Damals werden die Beziehungen zwischen Fuchs und Rink mit Georg Witzel angeknüpft worden sein, von denen J. Jonas berichtet. Wichtiger war, daß sie bald darauf unter den Einfluß von Thomas Münzer gerieten. Beide zogen nach Thüringen, wo Rink zuerst in Oberhausen bei Eisenach, dann in Eckardthausen als Pfarrer thätig war; beide haben dann auch an dem bald darauf ausbrechenden Bauernkrieg Teil genommen. Fuchs fand in der Schlacht von Frankenhausen den Tod, Rink, der nach dem Bericht des Amtmannes von der Wartburg Eberhard von der Thann (Hochhuth S. 542) in dem Kampf als Heerführer sich hervorthat, kam dagegen mit dem Leben davon. Der Ausgang der Katastrophe und das Ende Münzers hat ihn aber nicht ernüchtert, ja er schritt jetzt dazu fort, „dem Teufel in Ausbreitung der Wiedertaufe zu dienen," wie Justus Jonas schreibt. Fortan ist er nach Art der Täufer umhergeirrt. Im Jahre 1527 tauchte er in Worms auf, wo er nebst anderen Täufern die evangelischen Geistlichen durch an die Kirche angeschlagene 7 Artikel zu einem Disput herausforderte (Zur Linden S. 174). Im Jahre 1528 finden wir ihn wieder in seiner Heimat, wo er in der Nähe von Hersfeld einen Anhang um sich zu sammeln verstand und die Aufmerksamkeit der Obrigkeit auf sich zog. Landgraf Philipp nahm entsprechend seiner auch sonst geübten Praxis von Gewaltmaßregeln gegen den Sektierer Abstand und beauftragte den Pfarrer Balthasar Raidt in Hersfeld zu Verhandlungen mit ihm (Hochhuth a. a. O. S. 543 f.), die aber infolge von Rinks Berufung auf besondere göttliche Offenbarungen und infolge seiner Geringschätzung des Schriftwortes zu keiner Verständigung führten. Auf Anordnung des Landgrafen folgten dann am 17. und 18. August desselben Jahres weitere Verhandlungen vor der theologischen Fakultät zu Marburg im Beisein Raidts, die jedoch ebenfalls resultatlos verliefen. Der Landgraf begnügte sich damit, über Rink die Strafe der öffentlichen Kirchenbuße zu verhängen (Hochhuth a. a. O. S. 545). Ob sie geleistet worden oder nicht, die agitatorische Kraft Rinks war jedenfalls ungebrochen und scheint jetzt erst zu ihrer vollen Entfaltung gekommen zu sein. Es gelang ihm, in Hessen und Thüringen kleine Gemeinden zu begründen, und ihnen den täuferischen Geist so tief einzupflanzen, daß die von seiten der Obrigkeit veranstalteten Verhöre nur ausnahmsweise mit dem Widerruf der Beklagten geendet zu haben scheinen. Im Jahre 1531 wurde Rink von dem Rat der Stadt Vacha an der Werra bei Gelegenheit einer abends nach Thorschluß veranstalteten Haussuchung aufgefunden, als er mit zwölf Genossen zu einem Gottesdienst versammelt war. Bei ihrer

Vernehmung antworteten sie, nach dem Bericht des Rats an den Landgrafen „mit vielerlei und trotzigen Worten". Auch Georg Witzel, der damals nach seinem Geburtsort Vacha zurückgekehrt war und den Wiedertäufern freundlich gegenüberstand (A. Ritschl, Georg Witzels Abkehr vom Luthertum: ZKG II, 1878, S. 398 f.) bemühte sich vergeblich um
5 ihre Bekehrung. Seitdem scheint Rink in Gewahrsam gehalten worden zu sein und zwar zu Bärbach in der Niedergrafschaft Katzenelnbogen (Lenz S. 325). Zu seinen Gunsten verwandte sich Bucer bei dem Landgrafen am 17. März 1540. Daraufhin wurde er „in gelinde Haft in einem eigens dazu erbauten Gemach" (Lenz S. 161) gesetzt. Da er in seinen Überzeugungen nicht wankend wurde, wird er wohl die Freiheit nicht mehr gesehen
10 haben. Das Jahr seines Todes ist unbekannt. Es ist zu hoffen, daß das Fortschreiten der jetzt den Wiedertäufern zugewandten Forschung auch über Rinks Leben größere Klarheit verbreiten wird; nach Lenz S. 325 Anm. 1 enthält das Marburger Staatsarchiv Material, das von Hochhuth nicht benutzt worden ist. Wichtig ist die Untersuchung Zur Lindens S. 179 ff. über das Verhältnis Melchior Rinks zu Melchior Hoffmann, in der er
15 festgestellt hat, daß die Lebenswege beider Männer sich „nirgends gekreuzt, geschweige denn, daß beide Personen identisch wären". Wo sie in Berichten miteinander in Verbindung gebracht werden, beruht dies auf einer Verwechslung, zu der die Gleichheit der Vornamen und der allgemeinen religiösen Richtung leicht Anlaß geben konnte (Bedenken gegen diese Auffassung Zur Lindens hat neuerdings Rembert S. 453, Anm. 3 erhoben).
20 Als Quellen für die theologischen Vorstellungen Rinks (Zur Linden S. 176—178) stehen zur Verfügung: Die zwölf von Pfarrer Naidt nach dem Verhör mit ihm aufgestellten Artikel (Hochhuth a. a. O. S. 543 f.); der Bericht über die Untersuchungen des Jahres 1531 (ebend. S. 545 f.); der Bericht des Eberhard von der Thann an den Landgrafen 1533 (ebend. S. 547 ff.); die Schriften des Menius, „Der Wiedertäuffer Lehr Geheimnus"
25 1530 und „Vom Geist der Wiedertäuffer" 1544 (ebend. S. 549 ff.). Rink erscheint in diesen Darstellungen als ein Gegner der Kindertaufe, der Lehre von der Erbsünde, der Annahme einer leiblichen Gegenwart Christi im Abendmahl (der Teufel hat das Wort „zur Vergebung der Sünden" in die Abendmahlsformel „hineingeschmeisset") des stellvertretenden Leidens Christi, der buchstäblichen Verwertung des Schriftwortes und vertrat ein mystisch gefärbtes spiritualistisches
30 Christentum. „Der Mensch kann sich, sagte er, durch die Verleugnung und Absagung seiner Werke, der Kreatur und seiner selbst, das ist nichts anderes denn durch seine natürliche Kraft, so ihm von Gott in der Schöpfung gegeben, zum Glauben bereiten und zum Geist Gottes kommen." Menius beschreibt die von Rink vollzogene Taufe folgendermaßen: Erstlich fragt er einen: „Bist du ein Christ?" Antwortet er „Ja", so fragt Rink weiter: „Was
35 glaubst du denn?" Antwort: „Ich glaube an Gott, meinen Herrn Jesum Christ". „Wie willst du mir deine Werke geben?" Antwort: „Ich gebe sie einem allzumal um einen Groschen". „Wie willst du mir deine Güter geben, auch um einen Groschen?" Antwort: „Nein." „Wie willst du mir dein Leben geben, auch um einen Groschen?" Antwort: „Nein." So sagt er denn: „Ei, siehst du, so bist du auch noch kein Christ; denn du
40 hast noch keinen rechten Glauben und stehest nicht gelassen, sondern nimmst dich noch der Kreaturen und deiner selbst an; darum bist du auch nicht recht in Christus Taufe mit dem hl. Geist, sondern allein in Johannis Taufe mit dem Wasser getauft. Willst du aber selig werden, so mußt du wahrlich entsagen und dich zuvor verzeihen aller deiner Werke, aller Kreaturen und zuletzt auch deiner selbst und mußt allein in Gott glauben.
45 Nun frage ich dich aber: „Verzeihest du dich deiner Werke?" Antwort: „Ja". „Ich frage dich weiter, verzeihest du dich der Kreaturen?" Antwort: „Ja". „Ich frage dich noch weiter, verzeihest du dich endlich auch dein selbst?" Antwort: „Ja". „Glaubst du allein in Gott u. s. w.?" Antwort: „Ja". „So taufe ich dich im Namen u. s. w." Darauf zeige sich die Änderung im ganzen Menschen. Nun haben sie nicht mehr Eigenes und
50 Leibliches, sondern sind eitel geistliche Brüder und Schwestern. Da spricht keiner mehr: ich und Käthe meine Hausfrau, sondern: ich und Käthe, unsere Schwester. Nun gelte keine Schrift mehr, sondern göttliche Träume, Gesichte und Offenbarungen von so hohen Geheimnissen, die man vor der Welt und deren Schriftgelehrten verbergen müsse." Menius fügte hinzu, daß Rink die evangelischen Prediger beschuldige: „daß sie nicht
55 mehr lehrten denn eitel faulen und toten Glauben, dessen Werke nicht mehr wären denn nur seinen eigenen Namen anrufen. Thomas Münzer wäre ein rechter Held mit Predigen, durch dessen Wort die Kraft Gottes gewaltig wirke; dieser könne in einem Jahr mehr ausrichten, denn hundert Luther ihr ganzes Leben lang." Anfangs hat er wie Münzer der Obrigkeit das Existenzrecht bestritten, nach dem Bauernkrieg beschränkte
60 er sich darauf, das Recht des Christen auf Bekleidung eines obrigkeitlichen Amtes zu leugnen

und verlangte für die Gemeinde die Befugnis zur Wahl der obrigkeitlichen Personen. Eberhard von der Thann, der von diesen Forderungen Rinks berichtet, schreibt ihm auch die Predigt der „Gleichheit und Gemeinschaft aller Menschen" zu. Die Propaganda für diese Ideen hatte großen Erfolg. „Im Fürstentum Sachsen und anderswo haben, erzählt dieser Berichterstatter, durch seine Eingebung und Verführung viel einfältige Leute ihren Beruf, die Pfarrherrn ihre Seelsorge, Mann und Weib oft beide, zur Zeit eins unter denselben, ihre Kinder und Säuglinge, etwann untereinander sich selbst wider göttliches Recht, alle Vernunft und unmenschlicher Weise verlassen, und ihm nachzufolgen in die irrige Einöde sich begeben." Rink selbst hat den Mut bewiesen, unter den schwierigsten Verhältnissen seiner Überzeugung treu zu bleiben; seine Sittenstrenge und Gelehrsamkeit ist von Witzel anerkannt worden. Von den „Büchern, welche er zum Teil im Druck, zum Teil mit seiner eigenen Hand geschrieben, hat ausgehen lassen", schickte Eberhard von der Thann etliche dem Landgrafen. Diese Schriften sind nicht erhalten. Er war der Ansicht, daß sie den Beweis lieferten, daß Münzers und Rinks Lehren von der Wiedertaufe und der „christlichen Bruderschaft" „einen gemeinen Aufruhr zu erwirken gerichtet sind". Im Rückblick auf die Schrecken des Bauernkriegs war dieses Urteil begreiflich, das thatsächliche Verhalten Rinks nach dem Jahre 1525 hat es aber nicht bestätigt.

Carl Mirbt.

Rist, Johann, gest. 1667. — Litteratur: Außer den im folg. Art. genannten Werken R.s nennen wir hier nur die drei kritisch wissenschaftl. Hauptschriften: 1. Joh. Rist und seine Zeit, aus den Quellen dargestellt von Th. Hansen, Halle 1872 (XVI u. 368). Ein Nachtrag dazu in der Ztschr. f. deutsche Phil. V, 442. 2. Deutsche Dichter des 17. Jahrhunderts mit Einleitungen und Anmerkungen, herausgegeben von K. Goedeke und Jul. Tittmann, Bd 15, Dichtungen von Joh. Rist, Leipzig, Brockhaus 1885 (LV u. 292). Die von Goedeke bis S. XLIV verfaßte und von Edm. Goetze vollendete Einleitung „Joh. Rists Leben und Dichten" ist eine wertvolle Ergänzung, bezw. Berichtigung der Darstellung Hansens. Die Sammlung selbst bietet I. Die dramatischen Dichtungen und zwar 1. Das Friedewünschende Teutschland, 2. Zwei Zwischenspiel aus dem Friedejauchtzenden Teutschland. II. Zeitgedichte (7). III. Geistliche Lieder (in einer Auswahl von 36 Nrn.). 3. Joh. Rist als niederdeutscher Dramatiker von K. Th. Gaedertz im Jahrb. des Vereins für niederd. Sprachforschung, Bd VII, Jahrg. 1881, S. 104 ff. Dazu veröffentlichte Gaedertz ein Drama R.s, die Depositio Cornuti Typographici vom J. 1654 im 1. Jahrg. der „Akademischen Blätter" S. 385—412 u. 441—470.

Johann Rist wurde zu Ottensen bei Hamburg am 8. März 1607 geboren. Zum Studium vorbereitet wurde er auf der Johannisschule zu Hamburg, die unter dem Rektorat des älteren Paul Sperling blühte und mehr als tausend Schüler zählte, später auf der Schule zu Bremen, die im Jahre 1584 gegründet, unter der Leitung von Matth. Martini (geb. 1572 im Waldeckschen) seit 1610 als Gymnasium illustre einen ähnlichen akademischen Charakter erhielt, wie ihn die Johannisschule zu Hamburg hatte. Von Bremen ging R. nach Rinteln auf die Universität. Hierher war auch der Superintendent der Grafschaft Schaumburg Josua Stegmann als Professor der Theologie berufen (geb. 1588 zu Sulzfeld bei Meiningen, gest. erst 44 Jahre alt 1632), der Dichter jener Lieder „Ach bleib bei uns Herr Jesu Christ" und „Ach bleib mit deiner Gnade", der in der Schule der Trübsal bewährt, als eine im steten Gebetsleben geheiligte Persönlichkeit auf R. einen tiefen und nachhaltigen Einfluß übte. Durch Stegmann wurde er auch auf die geistliche Liederdichtung hingeführt, die er später selbst so sehr pflegte und bereicherte. Im Jahre 1626 finden wir R. auf der Universität Rostock, wo er neben den orientalischen Sprachen, die er bei Johann Tarnov hörte, Mathematik, Chemie, Pharmazie und Medizin studierte. Daß R. die nächsten Jahre auf den Universitäten Leyden und Utrecht und dann zu Leipzig studiert habe, wird zwar (von Hansen a. a. O. und denen, die ihm nachschrieben) behauptet, läßt sich aber aus seinen Schriften durch nichts erweisen. Wohl aber berichtet er von wiederholtem Aufenthalt in Hamburg in dieser Zeit, wo man einige seiner schon damals in jugendlichem Alter verfaßten Schauspiele „auf der Spielbühne vorzustellen hochgünstig erlaubt und sonst alle mögliche Freundschaft erwiesen" habe. So wird R. diese Zeit in Hamburg und im nahen Ottensen verlebt haben, bis er Michaelis 1633 beim Landschreiber Heinrich Sager zu Heide, dem Hauptflecken in Norderditmarschen als Hauslehrer eintrat und bis zum Frühling 1635 blieb, als er zum Pastor in dem Marktflecken Wedel in Stormarn im Gebiete des Grafen von Holstein und Schauenburg (2 Meilen von Hamburg) berufen wurde. Hier sollte er fortan leben und wirken. Den Pfarrer von Wedel, der im Jahre seines Amtsantritts sich mit Elisab. Stapel vermählte, mit der er 27 Jahre

in glücklicher Ehe lebte, charakterisierte schon sein Pfarrhaus, in welchem sich zu eignem Gebrauch nicht nur eine Studierstube mit Bücherei befand, wo er betete, meditierte und schrieb, sondern auch eine reichhaltige Apotheke, ein Raum mit Destillieröfen, sowie solche mit ausgegrabenen Urnen, Instrumenten, Medaillen, alten Münzen, Prismen und optischen Instrumenten. Das ganze Haus aber wird als sehr sauber, einfach und alles Prunks entbehrend gerühmt und ebenso der ans Haus stoßende Norder- und Südergarten mit dem „Parnaß" unter Eichen mit Grastisch und Grasbänken. Hier dichtete er die vielbegehrten Lob- und Ehrengedichte, sowie manches geistliche Lied. Dazu trieb er mechanische Künste und war in allen Krankheiten der Arzt seiner vielgeliebten Gemeinde, die ihm unbegrenztes Vertrauen schenkte, wie er denn nach seinem eigenen Bericht Tausenden half mit Mitteln, die er selbst erfunden hatte. Übrigens war er bei aller Kunst und mannigfaltigster Arbeit vor allem auf das Seelenheil seiner Gemeinde und aller seiner Patienten bedacht. So wirkte er 32 Jahre. Seine Predigten aber waren, wie er selbst in bewußter Abwendung von den damaligen theologischen Streitigkeiten sagt, „jederzeit dahin gerichtet, daß ich dem rohen und sicheren Weltwesen und Leben meiner Zuhörer steuern und wehren, einen wahren seligmachenden Glauben in ihnen erwecken, sie sämtlich und einen jeden insonderheit zu der rechten Nachfolge Jesu anführen und eine unzertrennliche Bruder- und Schwesterliebe in ihren Herzen mehr und mehr anzünden möchte". Bemerkenswert ist auch, daß R. (ebenso wie A. Knapp) in seiner Kirche zu Wedel niemals eines der von ihm verfaßten geistlichen Lieder singen ließ. Ja auch da, wo er die evangelischen Kernlieder aufzählt („Seelengespräche II"), nennt er keins der seinigen. War R. mit seiner Gemeinde in den ersten Amtsjahren von den Stürmen des 30jährigen Kriegs verschont geblieben, so daß er sie in glücklichster Stille verleben konnte, so brachen diese im Jahre 1643 auch über Holstein herein, als Torstenson im Dezember unvermutet mit einem Heere heranzog. Wedel und auch Rists Wohnung wurde geplündert, auch alle seine kostbaren Sammlungen zerschlagen oder geraubt. In einem Gedicht von 100 Strophen „Holsteins Klag- und Jammerlied" hat R. unter dem Namen Friedrich v. Sanftleben die Kriegsdrangsale dieser Zeit geschildert; die späteren seien, wie er in der „Kreuzschule" sagt, mit 1000 Strophen nicht zu beschreiben. Als Kaiser Ferdinand III. endlich 1644 seine Gesandten zu den in Münster beginnenden Friedensverhandlungen schickte, richtete R. ein Gedicht an ihn, der dann den Pfarrer zu Wedel zum gekrönten Poeten erhob, eine Ehre, mit der er so wenig prangte, daß er sich nur einmal in einem Gedichte (vom J. 1649) des Titels eines kaiserlichen Poeten bediente. Im Jahre 1653 verlieh ihm der Kaiser auch Adel und Wappen mit Mond und Sternen, Schwan und Lorbeerkranz und schließlich die Würde eines kaiserlichen Hof- und Pfalzgrafen, deren Gerechtsame R. in den Stand setzte, selbst Poeten zu krönen, Doktoren, Licentiaten, Magister, Bakkalaureen zu kreieren und so auch für die 1656 von ihm gegründete Sprach- und Dichtergesellschaft des „Elb-Schwanenordens" zahlreiche Dichter zu gewinnen, nachdem er selbst von den bekannten damals sehr beliebten sprachreinigenden und sprachprunkenden Gesellschaften, durch welche man die deutsche Dichtung zu fördern suchte, zum Mitgliede ernannt war. In die sog. fruchtbringende Gesellschaft war er unter dem Namen des Rüstigen aufgenommen. So wurde Wedel im ganzen gebildeten Deutschland bekannt. Fürsten und Herren ließen es sich nicht nehmen, des Dichters Heim aufzusuchen und ihm ihre Verehrung zu bezeugen. Unter den Fürsten war es besonders Herzog Christian von Mecklenburg, wecher den Dichter wiederholt besuchte und ihn zum Kirchen- und Konsistorialrat ernannte, ein Titel, dessen R. sich vor seinen Schriften niemals bedient hat.

Die unter Kriegsdrangsalen gesteigerte körperliche Schwäche R.s nahm 1667 so zu, daß sein Sohn das Amt versehen mußte. An mancherlei Krankheiten leidend, schrieb er noch kurz vor seinem Tode die „Allerebelste Zeitverkürzung". Am 31. August 1667 erfolgte sein Heimgang. Die Leichenrede hielt ihm sein Amtsbruder und Freund Joh. Hudemann, Pastor zu Krempe. R.s „Christliche Sterbekunst" Hamburg 1667, 4°, sowie seine christliche Liederdichtung zeigen uns, wie verkehrt die urteilen, welche meinen, er habe es für das höchste Gut gehalten, von den Zeitgenossen als „nordischer Apoll", als „Fürst der Poeten", als „Gott des deutschen Parnasses", als „zweiter Opitz", als „großer Elb- oder Cimberschwan" gefeiert zu werden. In der Schule der Trübsal ausgereift, hat er vielmehr sein Saitenspiel zu den Füßen des Gekreuzigten niedergelegt.

R.s „geistliche Lieder", deren Zahl 659 beträgt, sind in zehn Sammlungen von ihm veröffentlicht. Sie führen folgende Titel: 1. Himmlische Lieder 1642. 2. Sonderbares Buch 1651—53. 3. Sabbathische Seelenlust 1651. 4. Alltägliche Hausmusik 1654. 5. Festandachten 1655. 6. Katechismusandachten 1656. 7. Seelengespräche, 2 Tle 1658—68.

8. Kreuzschule 1659. 9. Seelenparadies, 2 Tle 1660—62. 10. Passionsandachten 1664. Sind auch seine 659 geistliche Lieder durchaus nicht von gleichem Wert, läuft auch in manchen Handwerksmäßiges unter und sind viele schon deshalb für den lebendigen Kirchengesang nicht geeignet, weil sie förmliche Ausarbeitungen von zu großer Länge sind, was R. selbst wohl erkannte, so bleibt er doch neben P. Gerhardt nicht nur der fruchtbarste Dichter, sondern auch der, welcher sich um das geistliche Lied der Kirche die größten Verdienste erworben hat. Ja er hat, wie wir mit Vilmar sagen, in seinen Liedern „eine größere Feierlichkeit und Lebhaftigkeit als selbst P. Gerhardt, die zuweilen zum Erhabenen aufsteigt, wodurch er sich vor sämtlichen Liederdichtern seines Jahrhunderts auszeichnet, der aber auch aus seiner Dichterschule viel Neigung zum Schildern und Ausmalen mitbringt." Übrigens dichtete R. nach seiner Absicht überhaupt nicht durchweg für den kirchlichen Gottesdienst, sondern zumeist für die häusliche Andacht, für die Privatandacht in jenen traurigen schweren Zeiten. Das war ihm Herzensbedürfnis. Seine Lieder sollten nicht nur der kirchlichen Feier, sondern zum großen Teil dem täglichen Bedürfnisse dienen, die bei Beginn des Tages, bei Tisch und abends gesungen oder gebetet werden sollten, und in der That so auch mitten im Jammer der Zeit von den einfältigen und ungelehrten Laien gebraucht wurden, wobei ihm immer mehr Aufforderungen zugingen, den schon bekannten „himmlischen Liedern" ähnliche folgen zu lassen, durch welche „Betrübte getröstet, Schwache gestärkt, Irrende belehrt, Ruchlose gewarnt und jedermann erbaut werde".

Während diese und andere geistliche Lieder R.s wohl zumeist infolge ihrer biblischen oder altkirchlichen Vorlage sich von den Geschmacklosigkeiten der damaligen Dichterschulen fern halten, treten solche in seinen weltlichen Liedern um so mehr hervor. Das gilt zumal von seinen „historischen Gedichten" und seinen Lobreden auf Fürsten. So sehr diese historischen Gedichte auch ein Zeugnis von der lebhaften Teilnahme sind, mit welcher R. alle Ereignisse der vaterländischen Geschichte verfolgte, so ermüden sie doch schon durch die in Alexandrinern ausgeführte breite Beschreibung, sowie durch die in ihnen zur Schau getragene Gelehrsamkeit, welche stets der Tot aller naturwahren echten Poesie ist. Gesammelt hat R. seine historischen Gedichte in seiner **Musa teutonica** (1634, 1637, 1640), sowie in seinem „Poetischen Lustgarten" (1638). Auch sein „Trauerlied auf M. Opitz" (1639) leidet an großer Weitschweifigkeit und gelehrten Übertreibungen, bis in die beliebten Anmerkungen hinein. Dasselbe gilt von seinen Lobreden auf Fürsten (z. B. auf den Stifter der „Fruchtbringenden Gesellschaft", den Fürsten Ludwig von Anhalt-Cöthen), von seinen Lob- und Ehren- und anderen solennen Gelegenheitsgedichten, Hochzeits- und Trostliedern bei Begräbnissen, sowie von seinem Gedicht „Holsteins Klagelied" (1644) und seiner „Friedensposaune" (1646). Besser sind R.s kleinere lyrische Gedichte, indem sie wahr und tief empfunden und in der Form knapper gestaltet erscheinen, wie z. B. das auch von Herder in seine „Stimmen der Völker" aufgenommene Lied „An eine sehr schöne Blume im Frühling", von der R. u. a. rühmt: „daß der Himmel dich schön geschmücket, daß die Sonne dein Kleid gesticket, daß die Bienen dich oftmals küssen, daß die Kranken dich preisen müssen." Aber auch in diesen lyrischen Gedichten stört nicht selten die Einführung antiker Götter und Göttinnen und andere gelehrte Spielerei. Weit bedeutender ist R. als Dramatiker. Wie er selbst in der „Alleredelsten Belustigung" Hamb. 1666 sagt, hat er von seiner Kindheit an große Lust zu scenischen Übungen gehabt und viel Arbeit darin verrichtet und über 30 Dramen gedichtet, von welchen aber nur fünf gedruckt sind. Diese fünf hat Gaedertz im Jahrbuch des Vereins für niederd. Sprachforschung (1881, S. 104 ff.) nachgewiesen: 1. die unter dem Namen Stapels, seines Freundes 1630 veröffentlichte **Irenaromachia**, oder Friede und Krieg, fünfmal wieder aufgelegt. 2. **Perseus** 1634. 3. Das Friedewünschende Teutschland, 1647 u. öfter, gewidmet der Fruchtbringenden Gesellschaft, nach dieser ersten Ausgabe wieder abgedruckt und herausgegeben von Tittmann. Das Drama ist wie die früheren in Prosa geschrieben. Die Ausgabe von 1649 bringt einige Klagelieder, wie das von herbem Schmerz eines echten Patriotismus zeugende bedeutungsvolle: „Teutschland hat zu seinem Schaden". 4. Das Friedejauchtzende Teutschland 1653. 5. **Depositio Cornuti Typographici** 1654 u. ö. Es ist die Gesellenweihe in einer Offizin der Buchdrucker, welche Gaedertz in den „Akademischen Blättern" Jahrg. 1, S. 385—412 u. 441—470 veröffentlichte. Außerdem soll nach R.s eigener Angabe in der „Alleredelsten Belustigung" S. 132 ein Trauerspiel „Herodes" gedruckt sein. Auch nennt er noch Wallenstein und Gustav Adolf als „gantz Newe vnd erst vor weniger Zeit erfundene und außgearbeitete **Tragoedien**, zu welchen noch gehören meine **Polymachia**, **Irenochorus**, **Berosiana**, **Begamina** vnd noch andere

mehr." Daß diese hier genannten Dramen aber im Druck erschienen seien, sagt R. nicht. Im besten Falle sind nach Gaedertz a. a. O. sieben Stücke veröffentlicht worden; davon scheinen Herodes und Wallenstein verschollen.

Das „Friedejauchtzende Teutschland" ist ganz in hochdeutscher Sprache abgefaßt und somit bleiben vier Schauspiele übrig, welche für die Kenntnis der niederdeutschen Dichtung besonders durch die komischen Zwischenspiele oder Schalthandlungen allerdings „ein reiches Füllhorn neuer Beiträge ausschütten". Prächtige Typen aus den verschiedenen Ständen, zumal aus dem Bauernleben, werden uns in diesen **interscenia** vorgeführt, die, wie R. selbst sagt, mit dem rechten Hauptwerke eigentlich nichts zu schaffen haben, wodurch aber seine Spiele großen Beifall fanden, da „der Welt mehr mit dem lustigen **Jean Potage** oder Hans Suppe als mit dem traurigen und ernsthaften Cato gedient ist". Hier ist R. echt volkstümlich, zumal da, wo er das niederdeutsche Sprachidiom verwendet. Und wie er hier mit Absicht die Bauern niederdeutsch reden läßt, so bedient er sich auch naturgemäß der Prosa. Will er doch in erster Linie weder künstlerische noch ästhetische Wirkungen erzielen, sondern seinen Zeitgenossen einen Spiegel vorhalten, in welchem sie die politische und sociale moralische Verworrenheit und Verworfenheit ihrer Tage erblicken. Er trifft dabei stets den Nagel auf den Kopf und liefert ein Stück Geschichte aus der deutschen Vergangenheit, ungeschminkt, auf eigenen Erlebnissen und Beobachtungen begründet, im Kleinen wie im Großen wahr und deshalb wert unseres Studiums. Das **Comoedia est vitae humanae speculum** gilt auch von R.s Schauspielen. Aus dem vollen Menschenleben gegriffen ist jede Scene, jede Figur, jede Äußerung. Sein dramatisches Hauptverdienst beruht auf den drei den großen Krieg schildernden Stücken, durch welche er einen nicht zu unterschätzenden Einfluß auf andere niederdeutsche Dichter ausübte. Sind doch „R. und Gabriel Rollenhagen die beiden starken Säulen, auf denen sich eine Geschichte des niederdeutschen Schauspiels aufbaut" (Gaedertz a. a. O.). Überall aber in seinen Schriften erscheint R. ebenso als ein mutiger Zeuge des Wortes Gottes und treuer Hirte seiner Gemeinde, wie als Feind aller Unlauterkeit und Unwahrheit. Eine solche sieht er vor allem in der Sprachmengerei und Verwelschung. Dies **à la mode** Gethue der Deutschen wird oft mit beißender Schärfe persifliert. Für die Reinheit der Sprache aber, die nicht bei andern bettlengehn solle, kämpfte er auch in einer besonderen Schrift: **Baptistae armati, vatis Thalosi** (d. i. **Holsati**), Rettung der Edlen Teutschen Hauptsprache", Hamb. 1642. **Freybe.**

Ritschl, Albrecht Benjamin, gest. 1889. — Litteratur: R.s Lebensgang und zugleich seine Theologie und deren Entwickelung ist in seiner unten mehrfach citierten Biographie (Albrecht Ritschls Leben, Freiburg i. Br. und Leipzig, Bd 1, 1892; Bd 2, 1896) eingehend von mir dargestellt worden. Aus der übrigen Litteratur, die jetzt wohl schon mindestens 150 Schriften und Abhandlungen über R.s Theologie oder einzelne ihrer Teile umfaßt, verdienen etwa folgende Arbeiten hervorgehoben zu werden: E. Luthardt, Zur Beurt. d. R.schen Theol., ZkWL 1881, S. 617—643; H. Weiß, Ueber d. Wesen d. pers. Christenstandes. E. krit. Orientierung m. bes. Bez. auf die Theol. R.s, ThStK 1881, S. 377—417; G. A. Fricke, Metaph. u. Dogm. in ihrem gegens. Verh., unter bes. Bez. auf die R.sche Theol. 1882; J. Thikötter, Darstellung u. Beurt. d. Theol. A. R.s, 2. Aufl. 1887 (übers. ins Franz. von Aguiléra 1885); G. Baldensperger, La théol. d'A. R., Revue de théol. et de philos. 1883, p. 617—634; P. D. Chantepie de la Saussaye, De theol. van R. Theol. Studiën 1884, p. 259—293; Haug, Darst. u. Beurt. d. R.schen Theol. 1885; O. Flügel, A. R.s philos. Ansichten 1886; M. Reischle, Ein Wort zur Kontroverse über d. Mystik in der Theol. 1886; H. Schmidt, Bed. u. Stellung d. R.schen Theol. unter d. dogm. Richtungen d. Gegenwart, ZkWL 1886, S. 578—594; R. A. Lipsius, D. R.sche Theol. 1888; Th. Häring, Zu R.s Versöhnungslehre 1888; Fr. Frank, Ueb. d. kirch. Bed. d. Theol. A. R.s 1888: E. Katzer, Die Bed. d. Gemeinschaft in d. Theol. A. R.s 1889; H. Scholz, Albrecht Ritschl, PJ 1889, S. 558—577; W. Bornemann, D. Theol. A. R.s Christl. Welt 1889, S. 337 ff. 354 ff.; W. Herrmann, Der ev. Glaube u. die Theol. A. R.s, 1890; O. Pfleiderer, Die R.sche Theol., 1891; E. Bertrand, Une nouvelle conception de la Rédemption. La doctrine de la justification et de la réconciliation dans le système théologique de R., Paris 1891; F. Kattenbusch, Von Schleiermacher zu R., 3. Aufl. 1903; H. Schoen, Les origines historiques de la théologie de R., Paris 1893; S. Eck, Die theoligische Entwickelung A. R.s im Zusammenhang mit früheren Richtungen d. ev. Theol., Christl. Welt 1893, S. 756—760. 779—787; F. Traub, R.s Erkenntnistheorie, ZThK 1894, S. 91—129; G. Mielcke, Das System A. R.s dargest. nicht kritisiert 1894; G. Ecke, D. theol. Schule A. R.s u. die ev. K. d. Ggenw. Bd 1: D. th. Sch. A. R.s 1897; R. Wegener, A. R.s Idee des Reiches Gottes im Licht der Gesch. 1897; C. W. v. Kügelgen, Grundr. d. R.schen Dogm., 2. Aufl. 1903; J. Wendland, A. R. u. s. Schüler im Vers. zur Theol., zur Philos. u. zur Frömmigk. unserer Zeit 1899; A. E. Garvie, The R'lian theol. Edinburgh 1899; E. Vischer, A. R.s Anschauung

vom evang. Glauben und Leben 1900; J. Weiß, Die Idee d. Reiches Gottes in der Theol. Kap. 6: A. R., S. 110—155; A. T. Swing, The theology of A. R., New-York, London u. Bombay 1901: Kerenskij Wladimir: Schkola Ritschlianskawo Bogoslowie v Luteranstwje, Kasan 1903.

Albrecht Ritschl wurde am 25. März 1822 zu Berlin geboren, wo sein Vater, der spätere evangelische Bischof und Generalsuperintendent von Pommern Karl R. (s. d. Art. über diesen, unten S. 34 ff.), damals Prediger an der Marienkirche und Konsistorialrat war. Seine Schulbildung erhielt R. auf dem Marienstiftsgymnasium zu Stettin, von dem er im Herbst 1839 zur Universität abging, um Theologie zu studieren. Dazu sah er sich, wie er einige Jahre später erklärte, vor allem durch einen „spekulativen Drang, das Höchste begreifen zu wollen", angetrieben. Die ersten drei Semester seiner Studienzeit brachte R. auf der Universität Bonn zu, wo von seinen Lehrern besonders K. J. Nitzsch einen tiefen Eindruck auf ihn machte und ihm „eine Zeit lang unbedingtes Zutrauen zu seiner Autorität" einflößte. Unter dessen Einfluß wandte sich R. zunächst einen „schriftgemäßen Supranaturalismus" zu. Doch sah er sich im lebhaften und anregenden theologischen Austausch mit einem Studienfreunde, dem späteren Führer der altlutherischen Immanuelsynode Julius Diedrich, genötigt, diesen Standpunkt mit dem der Hengstenbergschen Orthodoxie auseinanderzusetzen. Die innere Unruhe und Aufregung, in die R. hierdurch geriet, ließen ihm den Uebergang auf eine andere Universität wünschenswert erscheinen. „Mich drückte nämlich der Mangel an Gegensatz und Kampf in der Wissenschaft. In der theologischen Fakultät herrschte eine wissenschaftliche Harmonie, wie sonst nirgend. Auch von der Philosophie ging kein Gegensatz gegen die Theologie aus. Brandis, welchen ich von Philosophen in Bonn allein gehört habe, stimmte in seinem Gegensatz gegen die Hegelsche Philosophie mit den Theologen überein. ... Die Polemik von Nitzsch war auch mehr gegen den alten Nationalismus gerichtet, obgleich es zu wünschen gewesen wäre, daß er wenigstens dazu aufgefordert hätte, sich mit der Hegelschen Schule bekannt zu machen" (R.s Leben I, S. 429). So siedelte R. zu Ostern 1841 nach Halle über, wo er von Julius Müller und Tholuck in seiner theologischen Erkenntnis weiter gefördert zu werden erwartete. Schon damals kam es ihm namentlich darauf an, ein richtiges Verständnis für die christliche Idee der Versöhnung zu gewinnen. Das Bedürfnis, mit dieser und verwandten theologischen Fragen ins Reine zu kommen, führte ihn, da er sich durch Müllers und Tholucks Anleitung enttäuscht sah, zu einem selbstständigen Studium verschiedener einschlägiger Monographien, von denen ihn Baurs Lehre von der Versöhnung nachhaltig fesselte und mit dazu beitrug, ihn für die Hegelsche Philosophie zu interessieren und zu gewinnen. In diesen Bestrebungen erfuhr er demnächst auch den persönlichen Einfluß seiner Lehrer J. Schaller und K. Schwarz. Die Berechtigung seiner nunmehrigen Interessen und Anschauungen hielt er auch seinem Vater gegenüber aufrecht, der diese Entwickelung des Sohnes, ohne ihr äußere Hindernisse in den Weg zu legen, doch nicht zu billigen vermochte. Die spekulative Theologie, so erklärte R. damals seinem Vater, stehe nicht im Widerspruch mit Christentum und Kirche. „Wenn du das Christentum nicht bloß auf die Bibel beschränkst, sondern auch das kirchliche, von der Bibel verschiedene Dogma an demselben Teil nehmen läßt, so macht die spekulative Theologie denselben Anspruch. Aber du entgegnest, daß sie zu negativ und nicht positiv sei. Ich frage aber, was ist positiver als die Geschichtsanschauung von Baur und als die Entwickelung der Freiheit von Vatke? Aber du willst nicht die Einführung der Philosophie in die Theologie. Jedoch E i n e Wahrheit kann es nur geben. Und dann: ist denn das alte Dogma frei von allen philosophischen Elementen?" (R.s Leben I, S. 76 f.) Am 31. Mai 1843 wurde R. zum philosophischen Doktor promoviert. Die Dissertation, die er dazu der philosophischen Fakultät in Halle vorgelegt hatte, ist unter dem Titel **Expositio doctrinae Augustini de creatione mundi, peccato, gratia** 1843 in Halle gedruckt worden. Den folgenden Winter brachte R. in Berlin zu und bereitete sich dort auf die erste theologische Prüfung vor, die er am 23. April 1844 in Stettin „sehr gut" bestand. Dann lebte er fast ein Jahr lang bei seinen Eltern in Stettin. In der Absicht, sich zur akademischen Lehrthätigkeit noch etwas gründlicher vorzubereiten, begab er sich im Februar 1845 auf Wunsch seines Vaters zunächst nach Heidelberg, wo er zu Richard Rothe freundliche Beziehungen gewann, und ein halbes Jahr später nach Tübingen, das schon lange das Ziel seiner Sehnsucht gewesen war. Hier wurde er im Verkehr mit Baur und dessen jüngeren Freunden vollends zum Anhänger der Tübinger Schule. Deren Standpunkt vertrat er in seiner damals abgefaßten Schrift über „das Evangelium Marcions und das kanonische Evangelium des Lukas" (Tübingen 1846), in der er das aus Ter-

tullians Mitteilungen bekannte apokryphe Evangelium Marcions als die Grundlage des dritten kanonischen Evangeliums zu erweisen versuchte. Einen Teil dieser Schrift arbeitete er zugleich in lateinischer Sprache aus und reichte ihn der Bonner theologischen Fakultät als Dissertation ein. Dann bestand er am 8. Mai 1846 die Licentiatenprüfung, wurde am 16. Mai promoviert und habilitierte sich am 20. Juni in Bonn als Privatdozent zunächst für die neutestl. Fächer der Theologie.

Seine akademische Lehrthätigkeit begann R. im folgenden Wintersemester mit Vorlesungen über den paulinischen Lehrbegriff und über kritische Einleitung ins NT. Die selbstständige Durcharbeitung dieser Stoffe, die ihm nun oblag, führte ihn zur Revision einiger Ansichten, in denen er bisher Baur gefolgt war, und in den nächsten Jahren wandte er sich Schritt um Schritt weiter von der Tübinger Schule ab. Dennoch bezeichnet seine in dieser Zeit verfaßte große Monographie über „die Entstehung der altkatholischen Kirche“ (Bonn 1850) in ihrer ersten Auflage noch keineswegs einen durchgreifenden Gegensatz zu der Auffassung Baurs, der denn auch diese Leistung R.s trotz zahlreicher Abweichungen von seinen Ansichten durchaus anerkennend beurteilte. Dann nahm R. in seiner Abhandlung „über den gegenwärtigen Stand der Kritik der synoptischen Evangelien“ (Theol. Jahrbücher von Baur und Zeller 1851, S. 480—538; wieder abgedruckt in R.s Gesammelten Aufsätzen, Freiburg und Leipzig 1893, S. 1 ff.) die fünf Jahre zuvor von ihm aufgestellte Hypothese über das Lukasevangelium zurück, indem er zugleich für die Priorität des kanonischen Markus vor den beiden anderen Synoptikern eintrat. 1856 kam es zwischen Baur und R. zum offenen Bruch, über dessen Veranlassung anderwärts das Genauere mitgeteilt ist (vgl. R.s Leben I, S. 271 ff.). Um dieselbe Zeit arbeitete R. sein Buch über die Entstehung der altkatholischen Kirche in den wichtigsten Abschnitten völlig um und brachte erst in dieser 1857 erschienenen zweiten Auflage des Buches seinen inzwischen zur vollen Klarheit gelangten Widerspruch gegen die Anschauungen der Tübinger Schule von dem Christentum der ersten beiden Jahrhunderte zum charakteristischen Ausdruck. Zwischen Paulus und den Uraposteln besteht nicht die scharfe Scheidung, die Baur konstruiert hatte. Vielmehr vertreten alle Apostel dasselbe Evangelium, daß Jesus der Christus sei. Andererseits sind die Urapostel von den Judenchristen zu unterscheiden, die selbst wieder in mehrere getrennte Gruppen zerfallen. Doch war dieses gesamte Judenchristentum nicht entwickelungsfähig und daher auch nicht ein Faktor in der Bildung der katholischen Kirche. Vielmehr ist deren ursprüngliche Gestalt, für die R. die Bezeichnung altkatholische Kirche eingeführt hat, eine eigentümlich bestimmte Stufe des Heidenchristentums gewesen, das aber auch von dem Paulinismus so gewiß unterschieden werden muß, als in ihm das Verständnis der paulinischen Gedanken geradezu verkümmert ist.

Am 22. Dezember 1852 war R. zum außerordentlichen Professor in Bonn befördert worden. Seit derselben Zeit erstreckte sich seine Lehrthätigkeit auch auf die systematische Theologie, nachdem er bereits 1848 von der Bonner Fakultät die Erlaubnis erwirkt hatte, außer dem Gebiete des NT auch das der Kirchen- und Dogmengeschichte in seinen Vorlesungen vertreten zu dürfen. Am 25. September 1855 verlieh ihm dieselbe Fakultät bei Gelegenheit des 300jährigen Jubiläums des Augsburgischen Religionsfriedens honoris causa die theologische Doktorwürde. Am 14. April 1859 verheiratete sich R. zu Frankfurt a. M. mit Ida Rehbock, der Tochter eines dortigen Pfarrers, nachdem er im Jahre zuvor seinen Vater verloren hatte, mit dem er seit seiner Abwendung von der Tübinger Schule auch wieder theologisch im engsten Verhältnis eines umfassenden gegenseitigen Vertrauens gestanden hatte. Am 10. Juli 1859 wurde R. zum ordentlichen Professor in Bonn ernannt. Doch folgte er, so schwer ihm auch der Abschied von dieser Stadt und aus seinem Vaterlande Preußen wurde, zu Ostern 1864 einem Rufe der hannoverschen Regierung nach Göttingen, da dort einer gesicherten akademischen Wirksamkeit nicht solche Hindernisse im Wege standen, wie sie sich in Bonn zu Ungunsten einzelner Dozenten aus der herkömmlichen Organisation der beiden theologischen Prüfungen für den rheinisch-westfälischen Kirchendienst immer wieder ergeben. R. trat in Göttingen an die Stelle des neutestl. Exegeten Reiche. Doch hielt er dort, während er seine bisherigen Kollegien über Dogmengeschichte und andere historische Stoffe nunmehr gänzlich einstellte, neben verschiedenen neutestl. Vorlesungen von Anfang an in regelmäßiger Wiederkehr einen vollständigen Kursus über die systematischen Disziplinen der Theologie. Nachdem R. in früheren Jahren dieses theologische Gebiet litterarisch nur erst in einigen den Kirchenbegriff betreffenden Arbeiten, besonders in der Schrift „Über das Verhältnis des Bekenntnisses zur Kirche. Ein Votum gegen die neulutherischen Doktrinen“ (Bonn 1854; wieder abgedruckt in R.s

Gesammelten Aufsätzen. NF, Freiburg und Leipzig 1896, S. 1—24) und in der Abhandlung „Über die Begriffe: sichtbare und unsichtbare Kirche" (ThStK 1859, S. 189—226; Ges. Auff. 1893, S. 68ff.), gepflegt hatte, lag er nun lange Jahre hindurch den 1857 begonnenen Studien ob, deren abschließender litterarischer Ertrag in seinem großen Werke über „die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung" vorliegt (Bd 1: Die Geschichte der Lehre, Bonn 1870; 2. Aufl. 1882; 3. Aufl. 1889; 4. Aufl. 1902. Bd 2: Der biblische Stoff der Lehre, Bonn 1874; 2. Aufl. 1882; 3. Aufl. 1889; 4. Aufl. 1900. Bd 3: Die positive Entwickelung der Lehre, Bonn 1874; 2. Aufl. 1883; 3. Aufl. 1888; 4. Aufl. 1895). Dieses Hauptwerk R.s bereiteten folgende kleinere Arbeiten vor, die dann in ihm selbst teilweise reproduzirt wurden: „Die Rechtfertigungslehre des Andreas Osiander" (JdTh 1857, S. 795—829). De ira Dei, Bonnae 1859 (Universitätsprogramm). „Studien über die Begriffe von der Genugthuung und von dem Verdienste Christi" (JdTh 1860, S. 581—636). „Die Aussagen über den Heilswert des Todes Jesu im Neuen Testament" (JdTh 1863, S. 213—260, 477—535). „Geschichtliche Studien zur christlichen Lehre von Gott (JdTh 1865, S. 277—318; 1868, S. 67—133, 251—302; Ges. Auff. NF 1896, S. 25—176). Andere Themata behandelte R. im Anschluß an Studien, die er früher getrieben hatte, in den wichtigen Abhandlungen über „die Begründung des Kirchenrechtes im evangelischen Begriff von der Kirche" (ZKR 1869, S. 220—279; Ges. Auff. 1893, S. 100ff.) und „über die Methode der älteren Dogmengeschichte" (JdTh 1871, S. 191—214; Ges. Auff. 1893, S. 147ff.). Eine knappe Zusammenfassung der für sein Hauptwerk maßgebenden praktischen Grundgedanken bot R. in dem Vortrag über „die christliche Vollkommenheit" (Gött. 1874; 2. Aufl. 1889; 3. Aufl. 1902). Und sein Urteil über die verschiedenen theologischen Richtungen des 19. Jahrhunderts begründete er eingehender, als dies in dem 1. Bande der Rechtfertigungslehre hatte geschehen können, in der Schrift über „Schleiermachers Reden über die Religion und ihre Nachwirkungen auf die evangelische Kirche Deutschlands" (Bonn 1874). Eine Art Kompendium seiner Theologie aber schuf er in dem „Unterricht in der christlichen Religion" (Bonn 1875; 2. Aufl. 1881; 3. Aufl. 1886; 6. Aufl. 1903), der ursprünglich als Lehrbuch für Gymnasien gedacht war, aber sich in dieser Verwendung nicht auf die Dauer bewährt hat.

In dem letzten Abschnitt seiner litterarischen Wirksamkeit hat R. außer in den neuen Auflagen seiner wichtigeren Werke Fragen der systematischen Theologie nur noch behandelt in dem Vortrag „über das Gewissen" (Bonn 1876; Ges. Auff. NF 1896, S. 177—203) und in der Schrift über „Theologie und Metaphysik. Zur Verständigung und Abwehr" (Bonn 1881; 2. Aufl. 1887; 3. Aufl., Göttingen 1902). Dagegen wandte er sich seit 1876 vornehmlich wieder historischen Studien zu, indem deren leitendes Interesse doch durch die theologischen Ergebnisse seiner dogmatischen Arbeiten bestimmt war. So entstanden seine Abhandlungen über „die Entstehung der lutherischen Kirche" (ZKG 1876, S. 51—110; Nachtrag ebenda 1878, S. 366—385; Ges. Auff. 1893, S. 170ff. 218ff.); „über die beiden Prinzipien des Protestantismus" (ZKG 1876, S. 397—413; Ges. Auff. 1893, S. 234ff.); „Georg Witzels Abkehr vom Luthertum" (ZKG 1878, S. 386—418); „Lesefrüchte aus dem hl. Bernhard" (ThStK 1879, S. 317—335; Ges. Auff. NF 1896, S. 204ff.); „Untersuchung des Buches von geistlicher Armut" (ZKG 1880, S. 337—359). Die Hauptfrucht jener historischen Forschungen aber ist R.s große „Geschichte d. Pietismus" (Bd 1, Bonn 1880: Gesch. d. P. in der reformierten Kirche. Bd 2, Bonn 1884 und Bd 3, Bonn 1886: Gesch. d. P. in der lutherischen Kirche des 17. u. 18. Jahrhunderts). In diesem Werke gab R. eine auf ausgebreiteten Quellenstudien beruhende Darstellung des Verlaufs der pietistischen Bewegungen, Unternehmungen und theologischen Leistungen, abgesehen von den gleichartigen Erscheinungen außerhalb des holländischen und des deutschen Sprachgebiets und von der noch nicht abgeschlossenen Entwickelung des Pietismus im 19. Jahrhundert. Sein Urteil über den Pietismus selbst aber, den er als eine durch die Erneuerung katholischer Frömmigkeitsideale bedingte Fehlentwickelung innerhalb des Protestantismus zu erweisen suchte, ist historisch begründet in den auch für die Konfessionskunde wichtigen Darlegungen seiner Prolegomena zur Geschichte des Pietismus (s. Bd 1, S. 1—98; zum Teil schon 1877 veröffentlicht in der ZKG Bd 2, S. 1—55) und sachlich bestimmt durch R.s Standpunkt in dem Bekenntnis der lutherischen Kirche, sowie er dieses im Zusammenhange seiner eigenen Theologie verstehen gelernt hatte. Charakteristisch für diese Auffassung sind auch R.s „drei akademische Reden" (Bonn 1887), besonders deren erste, die er 1883 bei der Göttinger Universitätsfeier von Luthers 400jährigem Geburtstage gehalten hat. Dann hat R. in seinen letzten Lebensjahren noch die erst nach seinem Tode erschienene Schrift über „Fides implicita. Eine Untersuchung über Köhlerglauben,

Wissen und Glauben, Glauben und Kirche" (Bonn 1890) verfaßt, aber nicht mehr ganz zu Ende zu bringen vermocht.

Hatte R. auch schon in Bonn, namentlich in den letzten Jahren seiner dortigen Wirksamkeit, eine erfolgreiche Thätigkeit ausgeübt und durch sie manche tüchtige Anhänger 5 gewonnen, so ist doch die Gruppe von Theologen, die man als seine Schule zu bezeichnen pflegt, erst ein volles Jahrzehnt nach seinen Übergang nach Göttingen entstanden. Und zwar sind die bekanntesten seiner Anhänger zum größeren Teile nicht auch seine Zuhörer gewesen, sondern durch seine Schriften, insbesondere durch sein theologisches Hauptwerk, in ihrer theologischen Überzeugung und Richtung bestimmt oder beeinflußt 10 worden. In dem Maße nun, in dem es R. beschieden war, diese Wirkung namentlich auf die jüngere Theologengeneration zu üben, steigerten sich andererseits die feindlichen Gegenwirkungen gegen seine Theologie. Auf diese Bewegung, die nach einer Reihe von Jahren aus den Grenzen der litterarischen Debatte heraustrat, als der Kampf gegen R. von seinen Gegnern auch in die kirchlichen Vertretungen hineingetragen wurde, ist hier 15 nicht der Ort noch einmal zurückzukommen (vgl. darüber R.s Leben, II, Kap. 16 ff.). Nur ist auch hier festzustellen, daß R., als ein grundsätzlicher Feind alles Parteiwesens in der Kirche, seine Anhänger von jedem Unternehmen einer kirchlichen Parteibildung zurückzuhalten stets beflissen war. Andererseits hat R., der in den Jahren 1872—74 einen Ruf nach Straßburg und vier aufeinanderfolgende Berufungen nach Berlin ablehnte, auch 20 der Versuchung widerstanden, in den Oberkirchenrat der preußischen Landeskirche einzutreten und in dieser Stellung als Berater des ihm nahe befreundeten Präsidenten Herrmann einen direkten Einfluß auf die Angelegenheiten der kirchlichen Praxis zu gewinnen. Er wollte sich seine Fähigkeit zur wissenschaftlichen Produktion nicht durch Pflichten von ganz anderer Art verkümmern lassen. Doch wurde er 1878 zum außerordentlichen geist- 25 lichen Mitglied des Landeskonsistoriums zu Hannover ernannt, an dessen Sitzungen er allerdings nur selten teil zu nehmen brauchte. Am 19. November 1881 verlieh ihm bei der akademischen Feier des 100jährigen Geburtstages von Karl Friedrich Eichhorn die Göttinger juristische Fakultät die Würde eines **Dr. juris honoris causa**, mit der Anerkennung: **scribendo, docendo, munera gerendo juris ac justitiae semper sa-** 30 **cerdoti.** In den Jahren 1876/77 und 1886/87 war R. Prorektor der Universität Göttingen und hatte als solcher bei deren 150jährigem Jubiläum die Festrede zu halten, die durch ihren Inhalt, eine Charakteristik und Kritik der damaligen oppositionellen politischen Parteien, auch in weiteren Kreisen großes Aufsehen erregte. Seit dem Herbst 1888 zeigte sich R.s bisher im ganzen kräftige Gesundheit bedenklich erschüttert. All- 35 mählich entwickelte sich aus diesen Störungen ein von ihm mit großer Geduld ertragenes Herzleiden, von dem ihn am 20. März 1889 ein sanfter Tod erlöste, nachdem ihm schon 20 Jahre früher seine innig geliebte Gattin entrissen worden war.

R.s Theologie. R. hat nicht ein System der christlichen Theologie, eine formal vollständige Dogmatik und Ethik verfaßt oder schriftstellerisch auszugestalten den Antrieb 40 gehabt. Diesem litterarischen Genre kommt von seinen Schriften, äußerlich angesehen, am nächsten der Unterricht in der christlichen Religion. Aber die durch den praktischen Zweck dieses Büchleins bedingte kompendiarische Kürze brachte es mit sich, daß in ihm viele wichtige Gedanken in bloßen Andeutungen gegeben werden mußten, die dem Verständnis namentlich von Anfängern doch nur in ausführlicher Darstellung hätten wirklich 45 nahe gebracht werden können. R.s Hauptwerk dagegen ist eine Monographie im großen Stile, und der Fortschritt der Gedankenentwickelung und Beweisführung in ihren drei Bänden entspricht im ganzen auch durchaus der monographischen Darstellungsform. Nur der große mittlere Abschnitt des dritten Bandes, der „die Voraussetzungen" überschrieben ist, fällt aus jenem Rahmen heraus. Auf ihn vor allem bezieht sich die 50 Erklärung R.s, er „habe nicht umhin gekonnt, einen fast vollständigen Entwurf der Dogmatik, dessen rückständige Glieder leicht ergänzt werden können, vorzulegen, um die Centrallehre des evangelischen Christentums als solche verständlich zu machen" (3. Band, Vorrede zur 1. Aufl.). Es ist begreiflich, daß, da in diesem Teile seines Werkes die hauptsächlichen Abweichungen R.s von der herkömmlichen Theologie enthalten sind, sich 55 auch hierauf vor allem die Aufmerksamkeit von Gegnern und Anhängern konzentriert hat. Andererseits hängen thatsächlich die darin behandelten Lehren von Gott, von der Sünde und von Christus innerlich so eng mit dem Hauptthema R.s selbst zusammen, daß dessen Ergänzung durch diese Ausführungen allerdings durchaus geboten war. So aber enthält die Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, obgleich in ihr nicht alle 60 Themata der Dogmatik erörtert, und jedenfalls nicht alle mit derselben Ausführlichkeit

besprochen sind, dennoch eine umfassende Darstellung von R.s wichtigsten theologischen Überzeugungen. Wegen des straffen systematischen Zusammenhangs, in dem diese Ansichten untereinander stehen, ist es daher doch berechtigt, von einem durch Einheitlichkeit und innere Geschlossenheit ausgezeichneten theologischen Systeme R.s zu reden, wenn auch in jenem Werke die mehr peripherischen Fragen der Dogmatik entweder überhaupt 5 nicht oder nur kurz und nebenher behandelt sind. Zu diesen peripherischen Fragen gehören nun vor allem die allgemeinen methodologischen, an der Grenze der Philosophie gelegenen Themata der sog. prinzipiellen Dogmatik, die R. in der ersten Auflage nur, wo dies unumgänglich war, kurz berührt und erst in den späteren Auflagen etwas eingehender besprochen hat. R. hielt zwar sehr viel von einer guten theologischen Methode, 10 die im Betriebe der konkreten theologischen Arbeit selbst geübt wird, aber sehr wenig von den programmatischen allgemeinen Erörterungen, die man vor einer solchen Arbeit anstellt, und deren theoretischen Ansprüchen und Richtlinien diese selbst dann oft so gar nicht genügt. Trotzdem hat R., wenn auch erst verhältnismäßig sehr spät, die ursprünglich geradezu grundsätzlich von ihm geübte Zurückhaltung von methodologischen Erörte- 15 rungen teilweise aufgegeben, als er in seiner Schrift über Theologie und Metaphysik die Frage nach der den theologischen Aufgaben adäquaten Erkenntnistheorie aufwarf und von einem im Grunde doch mehr durch Kant, als durch Lotze bestimmten philosophischen Standpunkt aus in einer sehr energischen Weise zu lösen sich anschickte. In diesen erkenntnistheoretischen Erörterungen bringt R. allerdings gewisse Grundsätze des Denkens, nach denen 20 er bereits in seinen bisherigen Arbeiten mehr oder weniger bewußt und absichtlich verfahren war, auf einen entsprechenden abstrakten Ausdruck. In seinem ganzen Umfange hätte sich jedoch das so überaus schwierige und verwickelte Thema der Erkenntnistheorie nur unter Aufgebot eines ganz anders vollständigen philosophischen Apparats annähernd befriedigend erledigen lassen. Daß es für R. jedoch eine peripherische Frage blieb, die er 25 nur in kurzer Auseinandersetzung mit einigen der wichtigsten Philosophen, übrigens aber vorwiegend in theologischer Polemik meinte bewältigen zu können, ist der Grund für manche Mißverständnisse gewesen, denen er nun seine eigentlichsten theologischen Interessen und Anliegen ausgesetzt sehen mußte. Denn sein Rekurs auf die Erkenntnistheorie begünstigte den falschen Schein, als ob R. von jeher der Meinung gewesen wäre, seine 30 dogmatische Arbeit selbst erst in der Abhängigkeit von irgendwelcher zuvoriger Entscheidung jener philosophischen Probleme leisten zu können und leisten zu wollen. Demgegenüber beweist es jedoch R.s ganze theologische Entwickelung, daß in seinem gesamten Denken vielmehr sein dogmatisches Erkenntnisstreben das primäre Element gewesen ist. Seine erkenntnistheoretischen Darlegungen dagegen bestehen vorwiegend aus nur sekundären 35 Reflexionen, in denen er sich und anderen nachträglich von seinem theologischen Erkenntnisverfahren im Unterschiede von demjenigen seiner Gegner Rechenschaft zu geben suchte. Fernere Mißverständnisse der theologischen Tendenzen R.s sind durch die von ihm gleichfalls erst in späteren Jahren gebrauchte Formel veranlaßt, daß das religiöse Erkennen in selbstständigen oder direkten Werturteilen verlaufe. Doch hat er diese Ausdrucksweise 40 überhaupt nicht durch eine vollständige Theorie der Wertbeurteilung zu begründen unternommen. So blieb denn doch die Möglichkeit vorhanden, daß auf Grund der spärlichen Äußerungen R.s über die Frage nach dem Werturteil einige überscharfsinnige Kritiker ihm die abenteuerlichsten Konsequenzen aufbürdeten, wie namentlich, daß seine Theologie im Grunde nur eine neue Art von Feuerbachianismus sei. Und doch bezeichnete in R.s 45 Sprachgebrauch der Ausdruck direktes oder selbstständiges Werturteil nichts weiter, als die seit Kant auch schon von manchen anderen vertretene Einsicht, daß das theologisch auszuprägende religiöse Erkennen von dem theoretischen Erkennen der strengen Wissenschaft schlechthin verschiedenartig ist, weil es als Leistung des religiösen Glaubens vielmehr durch die diesem integrierenden praktischen Interessen der menschlichen Seele, als durch das 50 persönlich indifferente Streben nach einer objektiven Erklärung des weltlichen Daseins bestimmt ist. — Daß sich aber R.s Interesse im letzten Jahrzehnt seines Lebens auch wieder zu philosophischen Fragen zurückwandte, ist sehr wohl verständlich bei einem Theologen, der einst als junger Mann die philosophische Bewegung seiner Zeit sehr intensiv mit durchlebt und durcharbeitet hatte. Inzwischen hatte er jedoch gerade 55 in den Jahren, als seine dogmatische Produktion in ihrer höchsten Blüte stand, sich mit philosophischen Problemen nur wenig zu schaffen gemacht. Zwar trat R. auch in dieser Zeit für die von Kant erreichte Grenzberichtigung zwischen der Religion und dem theoretischen Erkennen in der Philosophie und den einzelnen Wissenschaften ein. Dennoch war ihm Kant damals wohl noch wichtiger als ein klassischer Vertreter der Über- 60

zeugung von der Selbstständigkeit und Überlegenheit des Geistes über alles nur natürliche Dasein.

Unter diesen Umständen ist es nun durchweg verfehlt, von philosophischen Voraussetzungen und Ergebnissen aus dem in R.s Dogmatik immer konsequenter durchgeführten 5 religiösen Purismus gerecht werden zu wollen, der sich zwar nicht mit einer sehr nachdrücklichen Betonung der ethischen Seite an der christlichen Gedankenwelt, wohl aber mit jedem konstitutiven Gebrauch der Philosophie in der Theologie grundsätzlich ausschließt. Insbesondere R.s wichtigste dogmatische Konzeptionen und Kombinationen aus dem Ende der sechziger und dem Anfange der siebziger Jahre sind völlig indifferent gegen irgend- 10 welche Raisonnements von philosophischer Art. Vielmehr war R.s gesamtes Denken damals durchaus dogmatisch interessiert und bestimmt, und übrigens mit einer Menge von selbsterarbeiteten historischen Anschauungen gesättigt. Dieser Gedankenstoff organisierte sich ihm daher auch mit innerer Notwendigkeit zu einer einheitlichen Auffassung der menschlichen Geistes- und insbesondere der christlichen Religionsgeschichte, indem R. das 15 Wichtigste, was diese ihm darbot, einer von vornhein christlich religiösen Deutung unterwarf. Insofern aber ist es charakteristisch, daß R. in seinem Hauptwerk, ohne Rücksicht auf die historische Reihenfolge, nicht zunächst die biblisch-theologische und dann erst die dogmengeschichtliche Entwickelung der Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung gegeben hat, sondern umgekehrt verfahren ist. Denn die eigentliche Aufgabe der dogma- 20 tischen Arbeit, die durch die beiden ersten Bände dieses Werkes vorzubereiten war, erkannte er nicht in erster Linie in der Auseinandersetzung mit der bisherigen Lehrbildung, sondern in der theologischen Verarbeitung der Gedankenwelt des NT. Der Inhalt der abschließenden Offenbarung Gottes nämlich ist nach R.s von Anfang an feststehender religiöser Überzeugung in dem Wirken und in der Person Jesu Christi enthalten. Als 25 „Urheber der vollendeten geistigen und sittlichen Religion“ ist aber Jesus allen Menschen übergeordnet“. Daher kann auch seine religiöse Geltung durch das Unternehmen seiner Biographie nicht gesichert werden. Vielmehr „den vollen Umfang seiner geschichtlichen Wirklichkeit kann man nur aus dem Glauben der christlichen Gemeinde an ihn erreichen; und auch nur seine Absicht, dieselbe zu gründen, kann geschichtlich nicht vollständig ver- 30 standen werden, wenn man sich nicht als Glied dieser Gemeinde seiner Person unterordnet“ (III, S. 3). So rekurriert R. auf die Darstellung des ursprünglichen Bewußtseins der christlichen Gemeinde als auf den Stoff für die theologische Lehre. Als geschichtliche Quellen nun für die so als normativ bestimmten Glaubensüberzeugungen der ersten Christen kommen nur die Schriften des NT in Betracht. Denn vor aller 35 übrigen christlichen Litteratur haben sie den Vorzug voraus, daß ihr Inhalt, „die Erkenntnis der Apostel und neutestl. Schriftsteller von dem Inhalte, der Bestimmung und der göttlichen Begründung des Christentums, ebenso wie der Gedankenkreis Christi durch ein ... authentisches Verständnis der Religion des ATs vermittelt ist, welches dem gleichzeitigen Judentum ... abgeht“ (II, S. 15f.).

40 In diesen für seine gesamte Theologie grundlegenden Ausführungen und in der diesen Grundsätzen entsprechenden Verwertung des biblischen Gedankenstoffes erweist sich R. zweifellos als Biblicist. Doch wird sein grundsätzlicher Biblicismus nachträglich eingeschränkt, indem er der Dogmatik zugleich eine Kirchlichkeit zumutet, die sich durch ein genügendes Verständnis der Geschichte der Kirche und Theologie zu bewähren habe, oder, wie R. später 45 meinte, in der Anerkennung des von Luther aufgestellten Satzes erreicht werde, daß die hl. Schrift Wort Gottes nur sei, soweit sie Christum treibe. Daher sind denn auch nicht alle Überzeugungen und Lebensordnungen der ältesten Christengemeinde für die christliche Theologie und Kirche verbindlich. Sondern nur alle notwendigen Lehren von dem Heil durch Christus müssen in der hl. Schrift stofflich begründet sein. Indem R. in diesem 50 Sinne auch die Bekenntnisschriften der lutherischen Kirche versteht, und unter Berufung auf sie die im Calvinismus und in gewissen Gruppen des Pietismus gepflegte Form eines universalen Biblicismus ablehnt, wird ihm die Vertretung und Aufrechterhaltung des Lebensideals der lutherischen Reformation, auf das der Protestantismus nicht verzichten könne, zur maßgebenden Norm für die Art, in der er den biblischen Gedankenstoff dog- 55 matisch verwertet wissen will. Insofern aber hält R. für theologisch verbindlich außer allem, was sich als übereinstimmender Gedankenstoff des NTs ausweist, auch den individuell paulinischen Gedanken von der Rechtfertigung aus dem Glauben, auf den sich schon die abendländische Kirchenlehre seit Augustin, in verschärfter Weise aber die reformatorische Auffassung des Christentums gestützt habe. Die Überzeugung nun, daß jene Überein- 60 stimmung in der Gedankenwelt des NTs überaus weit greife, hat R. schon in der

1. Auflage seiner Entstehung der altkatholischen Kirche zu vertreten begonnen. Sie hat dann überhaupt seiner biblischen Theologie im Unterschiede von derjenigen der meisten anderen neueren Theologen, die vielmehr die Verschiedenheit der neutestl. Lehrbegriffe beachteten und betonten, ihren eigentümlichen Charakter gegeben. Im einzelnen aber ist R.s Exegese grundsätzlich durch die Erwägung bestimmt, daß man den biblischen Schrift- 5 stellern, soweit nicht das Gegenteil erweislich ist, von vornherein die Fähigkeit zutrauen dürfe und müsse, ihre Gedanken in geordneter und wohl zusammenhängender Weise zum Ausdruck zu bringen. Aus dieser Voraussetzung erklärt es sich, daß R., um ihre Gedankenwelt zu erheben und zu rekonstruieren, vielmehr die Mittel eines durch moderne Ansprüche an das Denken geleiteten logischen Scharfsinns aufgeboten hat, als die einer 10 seiner persönlichen Geistesart versagten geschmeidigen Anempfindung an die antike Art des Fühlens und Denkens, die sich doch auch im NT nicht verleugnet. Indem nun R.s biblische Theologie schon früh relativ fertig und abgeschlossen war und in ihren wesentlichen Zügen später nicht mehr erheblich verändert wurde, entspricht sie in ihrem Apparat und teilweise auch in ihren Fragestellungen einem Standpunkt der theologischen Wissen- 15 schaft, sowie er in der Mitte des vorigen Jahrhunderts möglich und notwendig war, in den letzten Jahrzehnten jedoch durch eine erfolgreiche historische Erforschung der urchristlichen Geschichte vielfach überholt worden ist.

Auch für R. selbst ist im Laufe der Zeit jenes andere grundlegende Moment seiner Theologie, die Berufung auf das Lebensideal der Reformatoren und auf die Bekenntnisse 20 der lutherischen Kirche, in denen er jenes, wenn auch nicht überall so deutlich und sicher, wie in einigen nichtsymbolischen Schriften Luthers, ausgeprägt fand, von immer größerer Bedeutung geworden. Den altkirchlichen Symbolen freilich gesteht er nur insofern einen positiven Wert zu, als sie die Probleme, insbesondere das der Gottheit Christi, wenn auch nicht gelöst, so doch aufrecht erhalten haben. Daher geben diese Lehrnormen auch nicht, 25 wie die reformatorischen Bekenntnisse selbst, eine direkte, sondern nur eine „indirekte Anleitung zur Erhebung des authentischen Inhaltes der christlichen Religion aus dem NT". Die kirchliche Authentie des reformatorischen Religionsverständnisses aber begründete R. mit einer ähnlichen religionsgeschichtlichen Betrachtung, wie die Kanonicität des NT. Wie sich nämlich die in diesem bezeugte urchristliche Religion als die homogene Fort- 30 entwickelung und Vollendung der prophetischen Religion Israels erweist, so hat die Reformation die im morgenländischen Christentum fehlende, im Abendlande aber seit Augustin heimische und gerade auch von den Vertretern des klassischen Katholicismus im Mittelalter aufrecht erhaltene Anschauung von der Rechtfertigung durch die Gnade Gottes zum religiös folgerichtigen Abschluß gebracht. Die Kehrseite dieser historischen Erkenntnis 35 kommt in R.s Widerspruch gegen das von der Vermittlungstheologie aufgestellte und eifrig gepflegte Geschichtsdogma von den Reformatoren vor der Reformation zum Ausdruck. Dogmatisch wichtig aber ist es für R., in Übereinstimmung mit den Reformatoren die Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung als die christliche Centrallehre zu behaupten. Daher ist denn auch R.s Auffassung von dieser der eigentliche Schlüssel für 40 das Verständnis seiner wichtigsten theologischen Gedanken. Denn für die christliche Anschauung von Gott gilt R. die Gottesoffenbarung in dem Werke und der Person Jesu Christi so sehr als der ausschließliche Erkenntnisgrund, daß er doch vielmehr aus dieser Rücksicht, als aus der auf philosophische Argumente, die immerhin negativ dieselbe Auffassung begründen, die ganze natürliche Theologie und deren Beweise für das Dasein 45 Gottes abgelehnt hat. Jene religiöse Würdigung Jesu als des wirksamen Trägers und Vollziehers der abschließenden Offenbarung Gottes ist aber nur dem bereits vorhandenen christlichen Glauben möglich. Dieser nun entsteht allein innerhalb des Bereiches der christlichen Gemeinde durch die Erfahrung der Rechtfertigung und Versöhnung der zuvor von Gott getrennten sündigen Menschen. Also setzt das religiöse Verständnis Christi und 50 Gottes als seinen eigenen Grund notwendig den durch die Rechtfertigung entstehenden persönlichen Glauben voraus. Und deshalb ist auch keine **theologia irregenitorum** als möglich und zulässig anzuerkennen.

Um diese wichtigsten Beziehungen des Glaubens zu dem Inhalt der christlichen Offenbarung zur gebührenden Geltung zu bringen, hat R. einerseits stark betont, daß die 55 Themata, die gemäß der hergebrachten Reihenfolge der dogmatischen Darstellung an späterer Stelle behandelt zu werden pflegen, eine entscheidende Rückwirkung auch auf die Behandlung der früheren Gegenstände ausüben müssen. Andererseits hat er schon 1854 im ersten Entwurf seiner Dogmatik (vgl. R.s Leben I, S. 237 f.) bei einem der wichtigsten Lehrstücke, nämlich der Auffassung des Werkes Christi, gegen das in der Dogmatik herkömmliche 60

Verfahren Einspruch erhoben, zunächst die sog. objektiven Lehren fertig erledigen zu wollen, die Erörterung von deren subjektiver Seite aber erst nachträglich nachzubringen. Dagegen sind die Objekte des Glaubens diesem immer nur, indem er subjektiv geübt wird, lebendig gegenwärtig. Und diese Erkenntnis der eigentlichen Lebensbedingung alles religiösen 5 Denkens als solchen, nicht aber die auch von Kant vertretene subjektivistische Grundvoraussetzung aller idealistischen Erkenntnistheorien ist, trotz der zwischen beiden Auffassungen obwaltenden Analogie, der entscheidende Grund dafür, daß R. stets nur das Für uns, nicht aber auch das An sich der Glaubensobjekte als Gegenstand einer religiös bestimmten theologischen Erkenntnis gelten läßt. So ist denn doch auch der 10 Biblicismus R.s nicht so zu verstehen, als ob der grundsätzliche Rückgang auf den biblischen Gedankenstoff in dem Sinne gemeint gewesen wäre, daß für seinen normativen Inhalt die Geltung einer nur äußeren Autorität in Anspruch zu nehmen wäre. Sondern die Offenbarung Gottes in Christus hat gerade auch, sofern ihr Inhalt lediglich aus dem NT zu erheben ist, den Charakter als Offenbarung nur für den Glauben, der sie als 15 solche religiös erfaßt und anerkennt.

Dieser Glaube selbst aber ist keine bloß passive Leistung des Menschen, sondern vollständig nur in seiner aktiven Übung als Vertrauen auf Gott und Gottes gnädige Vorsehung, in seinen direkt religiösen Bethätigungen als Demut, Geduld und Gebet und in seinem weitergreifenden Einfluß auf die Gestaltung des sittlichen Lebens zu verstehen. Die 20 Vereinigung dieser religiös-sittlichen Selbstthätigkeit oder Freiheit des Christen mit der religiösen Anerkennung seiner unbedingten Abhängigkeit von dem Gott, der doch zugleich alles jenes durch seine Gnade in den Gläubigen wirkt, ist das Grundproblem in R.s Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, das er selbst als die Meisterfrage der Theologie bezeichnet hat. Er löst es, indem er den gläubig werdenden Sünder in der Rechtferti- 25 gung nur erst passiv durch Gott bestimmt werden, dann aber die Rechtfertigung ihren praktisch wirksamen Erfolg in der sie vollendenden Versöhnung finden läßt, die ihrerseits die christliche Aktivität begründet. Die mit der Sündenvergebung gleichbedeutende Rechtfertigung nämlich hebt die den Sünder von Gott trennende Wirkung seiner Schuld auf, sofern das mit dem Schuldbewußtsein als solchem verbundene Mißtrauen gegen Gott 30 unter dem Eindruck seines Gnadenangebotes dahinschwindet, so daß nun gläubiges Vertrauen auf den gnädigen Gott an die Stelle des von diesem in dem Sünder überwundenen Mißtrauens treten kann. Die Versöhnung desselben Sünders bedeutet aber, daß zugleich auch der aktive Widerstand gegen Gottes Willen, der neben der Schuld die andere Seite der Sünde darstellt, einer neuen Willensrichtung als dem leistungsfähigen Grunde 35 aller werdenden christlichen Aktivität Platz macht. Insbesondere wird in dieser, statt der früheren Feindschaft des Sünders gegen Gott, zusammen mit dem ehrfürchtigen Vertrauen auf ihn die Tendenz auf thatkräftigen Gehorsam gegen Gottes Willen wirksam. So unvollkommen aber auch im einzelnen die guten Leistungen auch des erneuerten Willens sein und bleiben mögen, im ganzen betrachtet stellt sich die Übung von Gottvertrauen, 40 Demut, Geduld und Gebet und die treue Erfüllung des sittlichen Berufes im Geiste der christlichen Liebe als die schon im NT und dann wieder von den Reformatoren gemeinte und geforderte christliche Vollkommenheit dar, die nur eben nicht im quantitativen, sondern im qualitativen Sinne zu verstehen ist.

So begründen im bewußten Erleben des Sünders, der gläubiges Vertrauen zu Gott 45 gewinnt, die Rechtfertigung und Versöhnung seine Gotteskindschaft. Deren Übung und Erwerb aber wird im Glauben durchaus als eine göttliche Heilswirkung erkannt. Insofern ist die Rechtfertigung, die ihren praktischen Erfolg in der Versöhnung erreicht, ein durch keine menschlichen Leistungen und Zustände bedingter schöpferischer Willensakt Gottes. Als solcher aber ist sie nicht, wie im Katholicismus und Pietismus, nach der Analogie 50 des analytischen Urteils vorzustellen, wie wenn Gott wegen einer bereits vorhandenen sittlichen Qualität oder wegen des Glaubens als des Keimes einer künftigen Sittlichkeit den sich bekehrenden Sünder gerecht spräche. Sondern die Reformation und die protestantische Orthodoxie sind durchaus auf dem richtigen Wege gewesen, wenn sie sich die Rechtfertigung als Gerechtsprechung vielmehr in der Art des synthetischen Urteils dachten. 55 Demgemäß aber sieht Gott den Sünder, der gläubig wird, trotz seiner Sünde für gerecht, d. h. für ihm angenehm oder wohlgefällig an und ergreift so die Initiative zur Herstellung der religiösen Gemeinschaft der Menschen mit ihm. Der Grund dafür aber liegt außerhalb des Sünders selbst in dem Werke Christi und dessen Wirkungen. Auch dieses nun faßt R. nicht als den in bestimmten dogmatischen Theorien bereits fest ausgeprägten 60 Gegenstand einer **fides historica** oder eines **assensus intellectualis,** sondern er stellt

es unter den Gesichtspunkt einer Wohltat Christi, deren Wesen und Bedeutung es gilt, gerade an ihrem Erfolge in dem Glauben der Gerechtfertigten selbst zu erweisen und zu entwickeln. Dies geschieht, indem R. im Anschluß an Luther den Gedanken der religiösen Gemeinde für die Lehre von der Rechtfertigung direkt fruchtbar macht. Die christliche Gemeinde im religiösen Sinne nämlich, der man in allen diesen Beziehungen nur 5 ja nicht den erst ganz sekundären Begriff der rechtlich verfaßten Kirche unterschieben darf, ist einerseits der Komplex aller gerechtfertigten Gläubigen, die in der Ausübung ihres ehrfürchtigen Gottvertrauens Kinder Gottes sind und als solche eo ipso den Bestand jener Gemeinde ausmachen. Andererseits ist dieselbe Gemeinde der bleibende Ertrag des Werkes Christi, durch das sie dieser als ihr Haupt und Herr gegründet hat, und dessen 10 Nachwirkungen sie auch weiterhin stetig erhalten und fortpflanzen. Denn die religiöse Verkündigung des Gottesworts oder des Evangeliums von Christus, dessen Predigt die christliche Gemeinde zu treiben hat, ist das wirksame Mittel zur Hervorbringung des Rechtfertigungsglaubens in den einzelnen Menschen, die in dessen Entstehung ihre Wiedergeburt erfahren und die Gotteskindschaft gewinnen. In dieser Wirkung ihrer religiösen Verkün- 15 digung ist aber die Gemeinde die Mutter der einzelnen Gläubigen. Dieses schon von Luther wiederholt gebrauchte Bild war aber R. vor allem wichtig, um den in der bisherigen Dogmatik oft nicht vermiedenen sektiererischen Kirchenbegriff auszuschließen, als ob eine religiöse Gemeinde dadurch konstituiert würde, daß einzelne religiöse Individuen in willkürlicher Vereinbarung zu ihr zusammentreten könnten. Dem kirchlichen und zu- 20 gleich auch allein historisch begründeten Kirchenbegriff dagegen entspricht vielmehr die Anschauung, daß, wie die Kinder in die schon vorhandene Familie und die Bürger in den bereits bestehenden nationalen Staat hineingeboren werden und hineinwachsen, so auch die religiöse Gemeinde in demselben Maße, als die in ihr lebendigen Kräfte des heiligen Geistes den Glauben der einzelnen hervorrufen und deren Leben weiterhin beeinflussen, 25 immer schon vor diesen Gläubigen vorhanden und somit selbst der Grund für deren Zugehörigkeit zu ihr ist. Die christliche Gemeinde ist also nicht als ein freier Verband immer erst wieder von neuem zusammentretender Gläubigen zu begreifen, sondern ihr Ursprung und die Kraft des hl. Geistes, sie zusammenzuhalten und stetig zu erneuern, ist ausschließlich auf ihren Urheber und Herrn Jesus Christus zurückzuführen. 30

Diesen genetischen Zusammenhang der innerhalb der christlichen Gemeinde gläubig werdenden einzelnen Frommen mit Christus als dem Haupt der Gemeinde vergegenwärtigt R. aber ferner auch in einer idealen Projektion. Er entwickelt gewisse ideelle Beziehungen, die sich auch wieder einerseits zwischen der religiösen Gemeinde und ihren einzelnen Gliedern und andererseits zwischen ihr und Christus als dem von Gott gesandten Urheber der in 35 der Rechtfertigung und Versöhnung aktuell werdenden Erlösung ergeben. Insofern nämlich hat der Liebeswille Gottes und das Lebenswerk Christi, in dem er sich wirksam offenbart, als der Grund jener Erlösung sein nächstes Objekt in der Gesamtheit aller Gläubigen, die in dem Begriffe der christlichen Gemeinde als eines einheitlichen Ganzen und zugleich als einer überempirischen und überzeitlichen Größe zusammengefaßt erscheint. Überhaupt 40 nämlich geht der Begriff eines Ganzen, das dennoch immer nur in seinen Teilen realen Bestand hat, logisch angesehen der Vorstellung von seinen einzelnen Teilen voraus. In dieser Beziehung wird also auch die religiöse Gemeinde Christi als ein ideelles und überzeitliches Ganzes, sowie sie zugleich Gegenstand des religiösen Glaubens im Unterschiede von aller sinnenfälligen Wahrnehmung ist, von Gott und von Christus früher als das 45 Objekt ihrer Liebesabsicht gedacht, als die ihr jeweilen angehörigen einzelnen Personen. Darum erfahren diese selbst aber doch nicht etwa bloß summarisch und unpersönlich, sondern durchaus nur als individuelle Menschen während ihrer Lebenszeit auf Erden, wenn auch nicht auf Zeit und Stunde bestimmbar, die eigene Rechtfertigung und Versöhnung als ihr persönliches Erlebnis. Denn das Schuldbewußtsein und Mißtrauen des 50 Sünders gegen Gott, um dessen Aufhebung es sich in der Rechtfertigung handelt, faßt gerade R. lediglich konkret persönlich als einen durchaus individuellen Defekt. Und nicht anders verhält es sich nach seiner Ansicht auch mit dem durch die Rechtfertigung begründeten Gottvertrauen der frommen christlichen Individuen, das wiederum eine ganz persönliche Leistung ist. Diese *empirischen* persönlichen Verhältnisse, in deren Bereich 55 also auch die Rechtfertigungserfahrung oder Wiedergeburt der einzelnen Christen ihre durchgreifende Stellung behauptet, bleiben als solche völlig unberührt durch die aus logischen Gründen sich ergebende Konstruktion der *ideellen* Beziehungen der gesamten Gemeinde zu Christus, der sie ja doch nur ihren einzelnen Gliedern zum Heile gestiftet hat, und zu Gott, der sie als die Gesamtheit aller künftigen Gläubigen und zugleich als das Mittel 60

zur Verwirklichung seines Endzwecks in der Welt, des Reiches Gottes, ewig erwählt hat. Notwendig aber war für R. diese spekulative Theorie von der Gemeinde als dem ideellen Substrat der durch Christus vermittelten Heilswirkungen Gottes, weil er nur so die Priorität der Rechtfertigung als eines überzeitlichen schöpferischen Aktes Gottes vor der Wiedergeburt als einem von den Gläubigen während ihrer Lebenszeit erfahrenen Erlebnis zu sichern und die katholisch-pietistische Mißdeutung der Rechtfertigung im Sinne eines analytischen Urteils von vornherein abzuschneiden vermochte (JdTh 1857, S. 828; R.s Leben I, S. 298f.). Dennoch hat man vielfach diese Absicht R.s, die reformatorische Auffassung der Rechtfertigung in einem ihr wesentlichen Charakterzuge aufrecht zu erhalten, so wenig begriffen, daß sich gerade an die durch sie notwendig gemachte dogmatische Kombination immer wieder der Vorwurf des Katholisierens geknüpft hat.

Das Lebenswerk Christi hat R. ferner im Anschluß an die kirchliche Lehre von seinen Ämtern unter den zwei sich ergänzenden Gesichtspunkten seines königlichen Prophetentums und seines königlichen Priestertums betrachtet. Als Ganzes nämlich fällt jenes Werk unter den Begriff des königlichen Amtes, sofern Jesus in seinem gesamten Leben eine geistige Weltherrschaft geübt hat, die nach den von ihm selbst geltend gemachten und vorgelebten Normen eines solchen durch Geduld und durch Liebe zu übenden Herrschens zu beurteilen ist. Zugleich aber sind es zwei verschiedene Seiten an demselben Werke Christi, in denen sich dieses 1. in seiner Richtung von Gott auf die Menschen als prophetische, und 2. in der Richtung von den Menschen auf Gott als priesterliche Thätigkeit darstellt. In jener Hinsicht hat Christus durch seine gesamte Berufserfüllung Gottes Gnade und Treue den gläubigen Menschen offenbart. Als königlicher Priester aber hat er andererseits in demselben Berufswerk die durch dieses gewonnenen und mit ihm solidarisch gewordenen Menschen Gott als die Gemeinde zugeführt, deren Glieder Gott nun nicht um ihrer selbst willen, sondern lediglich wegen dieser ihrer Zugehörigkeit zu Christus als seine Kinder zur religiösen Gemeinschaft mit sich zuläßt. So bietet sich in der priesterlichen Leistung Christi, die sein erfolgreiches prophetisches Thun logisch voraussetzt, der reale Grund dar, auf den hin Gott allein um Christi willen die Sünder rechtfertigt, die in ihrem Glauben mit Christus als die Glieder seiner Gemeinde verbunden sind. Indem so aber Christus seinen Gläubigen die Gaben der Gottwohlgefälligkeit und in dieser zugleich der Seligkeit und des ewigen Lebens vermittelt, leistet er für sie eine Stellvertretung nicht in dem exklusiven Sinne der wesentlich durch juristische Begriffe beherrschten kirchlichen Tradition, die die Gerechtigkeit Christi, damit sie den Gläubigen angerechnet werden könne, von Christi Person ablöst. Sondern Christi Stellvertretung für seine Gemeinde ist inklusiv zu verstehen, so daß deren Gliedern vielmehr die Stellung Christi zu Gottes Liebe angerechnet wird, ohne daß ihnen darum die Leistung eigener Gerechtigkeit erspart bliebe.

Allein aus dieser religiösen Würdigung des Werkes Christi, in der alle bloß juristischen Gesichtspunkte prinzipiell ausgeschieden sind, will R. weiter auch die Glaubensanschauung der Person Christi gewonnen und verstanden wissen. Insofern sind auf Christus keine Züge zu übertragen, die nicht in seinem irdischen Leben nachweisbar wären. Dieses aber fällt auch in seinem Verhältnis zu Gott unter den Gesichtspunkt der vollkommenen Berufserfüllung, indem sich Jesus durch seinen hierin bewiesenen lückenlosen Gehorsam bis zum Tode dauernd in der Liebe Gottes erhalten hat. Die Liebe Gottes aber war seit Ewigkeit auf ihn als den dereinstigen Gründer des Reiches Gottes auf Erden oder der universellen sittlichen Gemeinschaft der Menschen gerichtet und hat sich nur durch ihn und seine Offenbarung Gottes dann auch auf die Gemeinde seiner Gläubigen übertragen. So lehrt R. eine ideelle Präexistenz Christi als des Vollziehers des göttlichen Heilszwecks in der Welt, auf den hin Gott diese selbst und das Menschengeschlecht erschaffen hat und durch seine Weltleitung und Vorsehung hinführt. Fehlen aber auch in dem irdischen Bilde Christi die Züge der göttlichen Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart, so hat R. doch die religiöse Bedeutung der Person Christi für seine Gemeinde nur in der Behauptung seiner Gottheit erreichen und sichern zu können geglaubt. Dieser Begriff, macht er geltend, sei ursprünglich nicht gebildet worden, „um einen unüberschreitbaren Abstand zwischen Christus und uns auszudrücken. Denn Athanasius sagt, daß Christus Gott war, *ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν*. Also kann das Prädikat nicht in der Richtung verstanden werden, wo Gott und Mensch nichts gemein haben, nämlich daß Gott der Urheber der Welt ist, sondern nur in der entgegengesetzten Richtung, daß Gott der Zweck der Welt ist. Also moralisch ist der Sinn des Prädikates gemeint. Das trifft einmal darin zu, daß das Reich Gottes ebenso den Selbstzweck Christi ausfüllt, wie den

Gottes, sofern er die Liebe ist. In dieser Betrachtung bewährt Christus die Gnade und Treue (Joh 1, 14), welche Gottes Wesen sind. Ferner gilt für die Apostel die Gottheit Christi als Ausdruck seiner Macht über die Welt. Diese hat Christus selbst für sich in Anspruch genommen Mt 11, 27. Worin hat er sie geübt? In der Unabhängigkeit von den Vorurteilen der Familie und des Volkes . . . Ferner in der Geduld im Leiden, 5 denn der Widerstand der Gegner repräsentiert ihm die ganze Welt . . . Das Freiheitsbewußtsein des Paulus . . . ist das Korrelat dieser Stellung Christi, die Form, in der wir die Welt beherrschen, indem wir von ihr unabhängig sind; also umfaßt der Titel der Gottheit Christi eben dieselben Seiten seines geistigen Daseins und Wirkens. Wird hingegen dieses Prädikat im Sinne des Abstandes von uns gefaßt, so ist es naturgemäß, 10 daß man im Katholicismus neue Mittler einschiebt, und im Protestantismus sich von der Sache abwendet, was im Prinzip schon durch die Satisfaktionslehre, in der ganzen Front durch den Rationalismus geschieht . . . Jedenfalls ist die Geduld das Göttlichste, was der Mensch üben kann" (R.s Leben II, S. 149 f.). Später hat R. diese Betrachtung im Anschluß an gewisse Gedanken Luthers durch die Auffassung ergänzt, daß Christus im 15 Glauben der Gemeinde als Gott anerkannt und verehrt werde, indem ihm von deren Gliedern dasselbe Vertrauen entgegengebracht werde wie Gott selbst, und indem er für sie der Herr oder die höchste Autorität sei, welche alle anderen Maßstäbe entweder „ausschließt oder sich unterordnet", und „welche zugleich alles menschliche Vertrauen auf Gott in erschöpfender Weise regelt". 20

Mit dieser Anschauung von Christus ist zugleich der Übergang zu R.s Lehre von Gott erreicht. Denn Gott gilt es nicht durch die metaphysischen Spekulationen der vermeintlichen natürlichen Religion oder Theologie, sondern im religiösen Glauben allein aus seiner Offenbarung in dem Werke und in der Person Christi zu erkennen. Und zwar soll gerade in dem individuellen Menschen Jesus Christus Gott, Gottes Gesinnung und Gottes 25 durch seinen offenbaren Endzweck bestimmtes Verhalten zu den Menschen gläubig erfaßt werden. Bei diesem Ansatz der Lehre von Gott ist von vornherein Gottes Persönlichkeit eine ganz selbstverständliche Annahme. Ferner kann so Gott selbst nur als der Vater Jesu Christi und der ihm durch diesen zugeführten Gotteskinder, Gottes Wesen aber lediglich als Liebe angeschaut und begriffen werden. Alle anderen Eigenschaften Gottes 30 aber, die R. wesentlich biblisch-theologisch feststellt, haben nur als Erweisungen seiner Liebe zu gelten. So ist Gott als Liebe zugleich auch allmächtig, sofern die ganze Welt als ein ihm unbedingt unterworfenes Mittel seines Liebeszweckes, des Reiches Gottes, zu deuten ist. Aber auch die Gerechtigkeit Gottes reduziert R. auf die Liebe Gottes, indem er sie auf Grund seiner Studien über den biblischen Gottesbegriff als Gottes stetige 35 und folgerechte Treue gegen das Volk des alten Bundes und dann auch gegen die christliche Gemeinde bestimmt, dagegen jede juristische Deutung des Verhältnisses zwischen dem gerechten Gott und den sündigen Menschen, die zum Glauben an ihn durchdringen, als eine unterchristliche Auffassung ablehnt. Nur die Sünder gegen den heiligen Geist, die sich dem von Gott gewollten Guten endgiltig widersetzen und daher auch nicht mehr 40 fähig sind erlöst zu werden, verfallen, gemäß der von R. vertretenen ausschließlich eschatologischen Bedeutung des Zornes Gottes, der definitiven Vernichtung als der von Gott über sie verhängten und an ihnen vollzogenen Strafe der ewigen Verdammnis. Übrigens aber sind die Menschen, gerade auch sofern sie Sünder sind, vielmehr Objekte der durch seinen Heilszweck bestimmten väterlichen Erziehung Gottes, als daß für ihre Behandlung 45 durch Gott der in der griechischen Religion heimische und aus ihr in die natürliche Theologie übergegangene Grundsatz der doppelten koordinierten Vergeltung maßgebend wäre.

Daher sind denn auch insbesondere die Strafen, die Gott gegen seine Kinder verhängt, ausschließlich Erziehungsstrafen, die dem Zwecke der Besserung und religiösen Förderung dienen. Doch sind nicht etwa alle Übel mit der herkömmlichen Dogmatik ohne 50 weiteres als göttliche Sündenstrafen aufzufassen. Denn der Begriff des Übels ist überhaupt kein religiöser Gedanke und in jedem Falle subjektiv bedingt. Aber es ist religiöse Aufgabe für den Christen, die Übel, die ihn treffen, durch seinen Glauben an die Vorsehung Gottes zu Gütern umzubiegen, indem er sie als Mittel deutet, durch die Gott nur sein wahres Bestes befördern will. Daß gewisse Übel dennoch als göttliche Strafen 55 zu beurteilen sind, hängt davon ab, daß sie in einem bereits spezifisch religiösen Schuldgefühl als solche Strafen empfunden werden. Insofern aber ist die Schuld, die durch das ihr integrierende Mißtrauen von Gott trennt, die eigentliche Strafe der Sünde. Wie diese nun in der Sündenvergebung oder Rechtfertigung aufgehoben wird, ist oben schon erörtert worden. Daß es Gott aber möglich ist, in solcher Weise Sünden zu verzeihen, 60

dafür giebt R. neben seiner positiven Theorie von der Rechtfertigung und von dem königlichen Priestertum Christi auch noch eine negative Erklärung, indem er wieder durchaus biblizistisch die vergebbare Sünde von Gott als Unwissenheit beurteilt werden läßt. Doch gilt diese direkt aus bekannten Worten Jesu hergenommene Betrachtung der Sünde eben 5 nur von dem Standpunkt Gottes aus. Für die sündigen Menschen dagegen ist ihre Sünde ausschließlich Schuld und Widerspruch gegen Gott. Kommt es demgemäß aber darauf an, daß die Menschen ihre Sünde vor allem als persönliche Schuld gegen Gott empfinden sollen, so ist diese Beurteilung in der Anwendung auf den traditionellen Begriff der Erbsünde sittlich unvollziehbar. An Stelle der auch aus anderen Gründen 10 anfechtbaren Lehre von der Erbsünde setzt R. daher, um den in der Menschheit herrschenden Zusammenhang der allgemeinen Sünde zu bezeichnen, den Gedanken eines Reiches der Sünde als einer „Macht, welche die Freiheit der einzelnen zum Guten mindestens beschränkt", und zu deren Verstärkung jeder wieder durch seine eigene Sünde einen Beitrag leistet. Da nun der menschliche Wille eine immer werdende Größe und nicht von 15 Anfang an mit der vollständigen Erkenntnis des Guten verbunden ist, die ja erst später entsteht, so ist, wenn auch keine allgemeine Notwendigkeit des Sündigens nachweisbar, so doch dessen empirische Wahrscheinlichkeit begreiflich. Die Sünde selbst aber bestimmt R. inhaltlich einerseits mit den Reformatoren als den religiösen Mangel an Ehrfurcht und Vertrauen gegen Gott und andererseits als die widersittliche Willensrichtung, die auf der 20 natürlichen Selbstsucht des Menschen beruht.

Dem Reiche der Sünde nun steht das Reich Gottes gegenüber, zu dem sich die Glieder der christlichen Gemeinde durch gegenseitige Übung der Liebe vereinigen sollen. Hat R. aber auch in späterer Zeit das Reich Gottes in erster Linie religiös als das höchste Gut der christlichen Gemeinde bestimmt, so ist doch seine ursprüngliche vorwiegend 25 ethische Auffassung jenes Begriffs einmal in dessen Auseinandersetzung mit dem Begriff der Kirche geltend geblieben. Insofern nämlich gehören dieselben Personen, die den Bestand der religiösen Gemeinde des Christentums bilden, in verschiedener Richtung jenen beiden Arten von Gemeinschaft an. Und zwar handelt es sich im Reiche Gottes um ihre sittliche, in der Kirche um ihre kultische Bethätigung. Unter diesem Gesichtspunkte stellt 30 R. den nach C. A. VII bestimmten religiösen Wirkungen der Predigt des Gottesworts und der Verwaltung der Sakramente als ethische Aufgaben der Kirche das Gebetsbekenntnis zu Gott, das Bekenntnis Christi vor den Menschen und den Unterricht in der christlichen Religion gegenüber. Nur als Mittel zu diesen Zwecken ist jedoch das um der Ordnung und Gliederung der Gemeinde notwendige kirchliche Amt und zugleich damit die kirchliche 35 Rechtsordnung überhaupt zu würdigen. Greift also in diesen Zusammenhang der Gedanke des Reiches Gottes nicht unmittelbar ein, so ist er andererseits zusammen mit dem anderen Gedanken des im Sinne der Reformation zu fassenden christlichen Lebensideals der leitende Begriff für R.s Ethik. Jenem als dem höchsten und letzten Zwecke des menschlichen Handelns sind alle übrigen Gemeinschaftsformen des menschlichen Lebens 40 theoretisch und praktisch unterzuordnen. Das christliche Lebensideal aber umfaßt einerseits die Übung der religiösen Leistungen und Tugenden, die dem Begriff der christlichen Vollkommenheit entsprechen. Andererseits verpflichtet es die Christen zur gegenseitigen Übung der Liebe. Deren regelmäßige Bethätigung erfolgt in der gewissenhaften Erfüllung des sittlichen Berufes. Die daneben notwendigen außerordentlichen Liebespflichten werden aber 45 dadurch in die Einheit des in der Berufsarbeit zu stande kommenden Lebenswerkes aufgenommen, daß man in den bestimmten Fällen, in denen man sich verpflichtet sieht, ihnen zu genügen, das Urteil bildet, daß man speziell zu ihrer Erfüllung berufen sei.

O. Ritschl.

Ritschl, Georg Karl Benjamin, gest. 1858. — Litteratur: O. Ritschl, Die 50 Sendung des Bischofs D. R. nach Petersburg im Jahre 1829, Bonn 1890; O. Ritschl, Albrecht R.s Leben, Bd I, Kap. 1—9, passim; vgl. auch sonst das Register zu Bd 1 und 2; H. Dalton, Zur Geschichte der evangelischen Kirche in Rußland, Leipzig 1893, S. 1—35; Bischof R.s Mitarbeit an dem Gesetz für die lutherische Kirche in Rußland.

Karl Ritschl wurde am 1. November 1783 zu Erfurt als das zwölfte Kind des 55 Pastors an der Augustinerkirche M. Georg Wilh. Ritschl geboren. Er empfing seine Vorbildung auf der Augustiner-Parochialschule und von Ostern 1794 bis 1799 auf dem evangelischen Ratsgymnasium seiner Vaterstadt. Als ein schwacher und gebrechlicher Knabe wurde er von den jugendlichen Spielen und Leibesübungen mehr zurückgehalten, als auf dieselben hingewiesen, suchte aber und fand von früh an Ersatz in der fleißigen Ausbil-

bung seiner musikalischen Anlagen. Er lernte Klavier und Orgel spielen, zuletzt von dem Organisten Kittel, dem letzten Schüler Joh. Seb. Bachs, erhielt Unterricht im Singen, und benutzte die vielfache Gelegenheit der Kirchenmusiken in den evangelischen wie in den katholischen Kirchen seiner Vaterstadt, seine musikalischen Kenntnisse zu erweitern und seine Fertigkeit im Gesang zu entwickeln. Für seine spätere Laufbahn ist ihm seine allseitige 5 und solide musikalische Ausbildung nicht nur im allgemeinen höchst förderlich gewesen, sondern auch im besonderen durch die von Jugend auf geübte Anwendung derselben auf die Zwecke des kirchlichen Kultus. Auf die Wahl seines zukünftigen Berufes hat auch die künstlerische Beteiligung des Knaben an dem evangelischen und an dem katholischen Gottesdienste nicht ohne Einfluß bleiben können, und die konfessionelle wie die politische 10 Stellung Erfurts bot demselben eine umfassende Anschauung kirchlicher Verhältnisse dar. An der Kirche, bei der sein Vater das Amt verwaltete, hafteten die lebendigen Erinnerungen an Luthers innere Kämpfe; die Zelle Luthers, welche noch heute erhalten ist, in deren nächster Nähe Ritschl aufwuchs, war die Geburtsstätte der Reformation. Die Mehrzahl der Bewohner Erfurts bekannte sich zu derselben; aber die Stadt stand nicht nur 15 unter der Herrschaft von Kurmainz, die durch den Koadjutor von Dalberg als Statthalter vertreten wurde, sondern schloß auch die alte katholische Universität in sich, an welcher die Theologen der Augsburgischen Konfession zwar Lehrstühle, aber keine Fakultäts- und Korporationsrechte gewonnen hatten. Wenn nun auch in Ritschls Jugendzeit allgemeine Toleranz den Gegensatz der Konfessionen in seiner Vaterstadt ziemlich ausglich, so war 20 doch das äußere Übergewicht des katholischen Wesens geeignet, dem Pfarrersohn die heimischen Erinnerungen an die Reformation teuer zu machen, durch die er sich auf den Beruf seines Vaters hingewiesen sah. — Als Ritschl zu Ostern 1799, noch nicht sechszehnjährig, die Universität bezog, hatte er zwar den Anforderungen des Gymnasiums genügt, ja sich auch vor anderen ausgezeichnet; aber bei dem niedrigen Stande der Lehrmittel jener 25 Anstalt war Ritschl, wie er selbst bekennt, zum Universitätsstudium nur mangelhaft vorbereitet. Erst in dem mehrjährigen Schulamte, das er später bekleidete, hat er die Veranlassung gehabt und mit um so größerer Anstrengung es dahin gebracht, die Lücken seiner Gymnasialbildung auszufüllen. Das theologische Studium, das Ritschl zwei Jahre in Erfurt und darauf eineinhalb Jahre in Jena unter Griesbach, Paulus, Schmidt betrieb, 30 führte ihn zu rationalistischen Überzeugungen, doch ohne daß er von einem seiner Lehrer einen erheblichen Einfluß auf seine Geistes- und Charakterbildung erfahren hätte. Daher ist es zu erklären, daß er in unmerklicher Weise zur positiven Theologie übergeführt wurde, sowie er einen Boden reicherer und tieferer Geistesinteressen fand, als ihm in seinem engeren Vaterlande geboten werden konnte. Denn nachdem er, gegen das Ende des 35 Jahres 1802 von dem Erfurter Ministerium pro candidatura geprüft, die Erlaubnis zum Predigen erhalten hatte, siedelte er im Anfang des Jahres 1804 mit dem als Direktor des Gymnasiums zum grauen Kloster berufenen Bellermann, als Hauslehrer von dessen Kindern, nach Berlin über. Hier öffnete sich für ihn alsbald eine öffentliche Laufbahn, die ihn in den anregenden Verkehr mit vielen ausgezeichneten Männern brachte; 40 daneben aber war es die Musik, der er einen großen Teil seiner freundschaftlichen Verbindungen verdankte, und welche dadurch mittelbar einen nicht unbedeutenden Einfluß auf seine späteren Lebensverhältnisse geübt hat. Ritschl wurde im Herbst 1804 von Bellermann unter die Mitglieder des Seminars für gelehrte Schulen aufgenommen und in dieser Eigenschaft auch mit Unterricht am Gymnasium beschäftigt. Dies gab Veranlassung, 45 daß er im Winter 1807—1808 im Gymnasium Singunterricht zu erteilen begann, eine Neuerung, welche anfangs mit vielen Schwierigkeiten zu kämpfen hatte, jedoch durch Ritschls Beharrlichkeit und den ihm entgegenkommenden Eifer der Schüler durchgesetzt wurde, und welche die Einführung des bezeichneten Lehrgegenstandes zunächst in den Gymnasien Berlins, dann allmählich in weiteren Kreisen zur Folge gehabt hat. Im Herbst 50 1807 hatte übrigens Ritschl wieder begonnen zu predigen, nachdem seine Licenz vom Oberkonsistorium bestätigt worden war. Demnach bewarb er sich, obgleich inzwischen zum Kollaborator, dann zum Subrektor an der mit dem Gymnasium zum grauen Kloster kombinierten Kölnischen Schule ernannt, im Jahre 1810 um die dritte Predigerstelle an der St. Marienkirche in Berlin. Die Wahl des Magistrats traf ihn, und am 1. Juli 55 desselben Jahres ward er von dem Propste Hanstein in das Predigtamt eingeführt, welches er an jener Kirche fast 18 Jahre lang mit bedeutendem Erfolge und reichem Segen verwaltet hat. Von Anfang an waren Ritschls Predigten von zahlreichen Zuhörern besucht, welche von der edlen Einfachheit ihres evangelischen Inhaltes und von der würdevollen Ruhe des Vortrages angezogen wurden, und auf Personen aller Stände erstreckte sich die 60

Einwirkung der Predigt und des Konfirmandenunterrichts Ritschls gleichmäßig. Wenn es auch bei seinem ersten Auftreten in Berlin nicht an Zeugen der evangelischen Wahrheit auf den dortigen Kanzeln fehlte, so nahm doch die evangelische Predigt durch ihn einen neuen Aufschwung, und namentlich ist nicht zu verschweigen, daß Ritschls Muster 5 auf viele Studierende der Theologie eingestandenermaßen einen bestimmenden Einfluß zur Gestaltung ihrer Predigtweise ausgeübt hat. Das Gleichmaß, welches sein Wesen durch alle Altersstufen behauptete, gestattet es, eine Beurteilung seiner homiletischen Art, welche uns von einem Beobachter der späteren Wirksamkeit Ritschls zugegangen ist, auch auf seine amtliche Thätigkeit in Berlin anzuwenden. „Seine Predigten waren nicht, was man 10 heutigen Tages geistreich, pikant und originell zu nennen pflegt, sie enthielten nicht verdeckte Anspielungen auf Zustände, die man nicht offen angreifen, aber auch nicht unberührt lassen will, sie behandelten nicht die sogenannten Zeitfragen, sie drängten auch nicht weder durch Drohung, noch durch Rührung auf vorübergehende Erweckungen; aber sie sprachen frei, deutlich und rückhaltlos aus, was ihnen die hl. Schrift als Inhalt darbot, 15 und beantworteten mit aller Würde und Milde, aber mit der auf dem Worte Gottes gegründeten Festigkeit die Frage des heilsbedürftigen Herzens: was soll ich thun, daß ich das ewige Leben gewinne? Seine Predigten waren durchdacht, mit Sorgfalt ausgearbeitet, mit Fleiß memoriert. Er, dem das Wort zu Gebote stand wie wenigen, hätte es nicht gewagt — nicht etwa aus Furcht vor den Menschen, sondern um des Gewissens willen 20 und aus Achtung vor der christlichen Gemeinde —, seine Zuhörer der Gefahr auszusetzen, hinnehmen zu müssen, was der Augenblick bietet. Seine Predigten waren wahr und hatten nie die Ehre des Redners zum Zweck. Nie enthielten sie Hinweisungen auf ihn selbst oder suchten den Eindruck auf die Zuhörer durch besondere Mittel zu erreichen. Vor aller Effekthascherei bewahrte ihn ebenso sehr die völlige Hingabe an den Inhalt 25 der hl. Schrift und an den Zweck des Predigtamtes, wie der feine und richtige Takt, der alle Aeußerungen seines Lebens regelte und der aus der tiefsten Achtung der Eigentümlichkeit der anderen hervorging. Die Form der Rede, Diktion, Deklamation, Gestikulation, Aussprache waren einfach, und wenn man sich dieses Ausdruckes bedienen darf, vollendet. Die Sätze waren abgerundet, die Betonung nicht markiert, aber richtig, die Bewegungen 30 würdig; er versprach sich nie. Er schrieb nicht von der Tugend der Beredtsamkeit, aber er übte sie. Ein ernstes Streben in jüngeren Jahren, eine lange Gewohnheit in späteren hatten sie ihm zu eigen gemacht." Eine nicht minder nachhaltige Einwirkung übte Ritschl durch seinen Konfirmandenunterricht. Auch auf diesem Felde seiner amtlichen Thätigkeit ergänzte sich die katechetische Meisterschaft und die aller Absicht des Imponierens 35 fremde Würde seiner christlichen und pastoralen Persönlichkeit zu dem Erfolge, sowohl die Gemüter der Jugend für eine feste evangelische Überzeugung zu gewinnen, als auch deren Pietät für das ganze Leben an sich zu fesseln. Mit der größten Treue pflegte er ferner die Beziehungen zu denen, die seine seelsorgerische Thätigkeit bedurften und suchten, und für seine segensreiche Wirksamkeit in dieser Hinsicht bürgt die gegenseitige Anhäng- 40 lichkeit, die zwischen vielen Gliedern seiner Berliner Gemeinde und ihm Bestand hielt, auch nachdem er schon längst dieselbe hatte verlassen müssen. — Als 1816 die Konsistorien in den preußischen Provinzen wiederhergestellt wurden, wurde Ritschl zu seiner Überraschung zum Mitgliede des für die Provinz Brandenburg in Berlin errichteten Konsistoriums zunächst als Assessor, darauf 1817 als Rat ernannt. Diese kirchenregimentliche 45 Stellung bot ihm die Vorbereitung zu seinem späteren viel umfassenderen Berufe. Bei der überwiegend bureaukratischen Wirksamkeit der neuen kirchlichen Behörde waren es zunächst nur die Examina der Kandidaten, durch welche der Ernst und das Geschick Ritschls in der Leitung kirchlicher Angelegenheiten eine gewisse öffentliche Geltung gewann. August Neander, mit welchem Ritschl bei dieser Funktion in engere kollegialische Gemeinschaft 50 trat, hat in der Dedikation des fünften Bandes seiner Kirchengeschichte auch dem Verdienste, das sich Ritschl durch seine Kandidatenprüfungen erwarb, ein Denkmal gesetzt; und die Doktorwürde, welche ihm die theologische Fakultät am 16. November 1822 verlieh, galt vornehmlich der Anerkennung seiner bei jenem Geschäfte an den Tag gelegten theologischen Tüchtigkeit. Auf den Namen eines gelehrten Theologen hat Ritschl keinen 55 Anspruch gemacht; aber er hat sich eine umfassende Kenntnis von der gleichzeitigen Entwickelung der Theologie und ein sicheres Urteil über den Wert ihrer einzelnen Erscheinungen trotz seiner heterogenen Amtsgeschäfte anzueignen verstanden, und Sinn wie Fähigkeit, auch verwickelten Forschungen zu folgen, hat er bis an sein Lebensende bewahrt. In die Zeit der Wirksamkeit Ritschls in Berlin fällt seit 1818 noch seine Beteiligung 60 an der Abfassung des Berliner Gesangbuches, welches 1829 erschien, als er schon Berlin

verlassen hatte (vgl. Schleiermachers Sendschreiben an Ritschl über das neue Berliner Gesangbuch, 1830; Werke, zur Theol., 5. Bd). Sein Anteil an diesem Werke läßt sich nur insoweit bestimmt abmessen, als er die musikalischen Rücksichten bei der Bearbeitung der einzelnen Lieder vorzugsweise vertreten hat. Sofern die Ansprüche der allgemeinen Geschmacksbildung auf die Neugestaltung vieler Lieder in diesem Gesangbuche eingewirkt 5 haben, war Ritschl wenigstens in späteren Jahren der Überzeugung, daß das Gesangbuch von den Mängeln einer Übergangserscheinung nicht frei sei. — Im März 1827 empfing Ritschl von dem Minister von Altenstein den Antrag, das Amt des Generalsuperintendenten von Pommern zu übernehmen, und nachdem er sich dazu bereit erklärt hatte, wurde er unter dem 27. August 1827 vom Könige zum Bischof der evangelischen Kirche, 10 Generalsuperintendenten von Pommern, Direktor des Konsistoriums und erstem Prediger an der Schloßgemeinde in Stettin ernannt. Wegen des nötigen Neubaues der Amtswohnung trat aber Ritschl diese Ämter erst im Frühling 1828 an, in denen er über 26 Jahre mit segensreichem und unvergeßlichem Erfolge für die evangelische Kirche Pommerns gewirkt hat. Eine erhebliche Unterbrechung erlitt seine amtliche Thätigkeit nur 15 durch eine Mission in St. Petersburg vom September 1829 bis zum Mai 1830 zu dem Zwecke, um an der Ausarbeitung einer neuen Kirchenordnung für die evangelische Kirche des russischen Reiches teilzunehmen. Die zu der 1832 erschienenen Kirchenordnung gehörige, nach dem Vorbilde der alten schwedischen Gottesdienstordnung entworfene „Agende für die evangelisch-lutherischen Gemeinden im russischen Reiche" ist wesentlich Ritschls 20 Werk. Wenn es nun darauf ankommt, ein Bild der Wirksamkeit Ritschls für die evangelische Kirche Pommerns zu entwerfen, so ist seine Thätigkeit als einflußreichstes Mitglied des Konsistoriums und als Generalsuperintendent zu unterscheiden. In den Funktionen des letzteren Amtes genoß er eine nur von Verantwortlichkeit gegen das Ministerium begleitete Selbstständigkeit; im Konsistorium aber war er an die Bedingungen des kolle- 25 gialischen Zusammenwirkens gebunden. An der Spitze dieser Behörde standen bis 1847 die aufeinander folgenden Oberpräsidenten der Provinz, und mit Ausnahme der kurzen Amtsführung des Herrn von Schönberg (1831—1834) hatte Ritschl vielmehr Hemmung der kirchlichen Aufgaben durch diese weltlichen Vorgesetzten zu bekämpfen, als Unterstützung derselben durch sie zu erfahren. Die 1847 erfolgte Ernennung eines eigenen 30 Konsistorialpräsidenten, welcher wie die übrigen Pietisten in Stettin bis dahin sich zur französisch-reformierten Gemeinde gehalten hatte, nötigte ihm den Kampf gegen die neulutherischen Tendenzen im Kollegium auf, um den Boden zu bewahren, auf welchem er seit 20 Jahren zur Aufrichtung des kirchlichen Wesens in Pommern gewirkt hatte. Mit seinem Eintritte in das Konsistorium dieser Provinz begann sich eine neue belebende Kraft 35 in der Behörde selbst geltend und den Geistlichen wie den Gemeinden wahrnehmbar zu machen. In den vorkommenden Disziplinarfällen wurde statt der Teilnahme für die beteiligten Personen das Wohl der Gemeinden in den Vordergrund gestellt. Den Geistlichen kam es bald zum Bewußtsein, daß sie mit einer Behörde zu thun hatten, welche höhere Zwecke kräftig verfolgte und ihre Mitwirkung zu denselben zuversichtlich in Anspruch 40 nahm. Kirchliche Institutionen, welche in Verfall gekommen waren, wie die öffentlichen Katechisationen der Jugend und die Katechismusübungen der Erwachsenen, wurden wieder in Aufnahme gebracht; die Synodalversammlungen der Geistlichen in regelmäßigen Gang gesetzt, und auf die Förderung des wissenschaftlichen Strebens sowie der brüderlichen Eintracht im Amte hingelenkt. Die Kandidatenprüfungen nahm Ritschl zu einheitlicher Be- 45 handlung in seine Hand und scheute keine Mühe, um durch sie die theologische Bildung der pommerschen Geistlichkeit in angemessener Weise zu heben. In die Zeit seiner Wirksamkeit im pommerschen Konsistorium fallen die wesentlichsten Maßregeln zur Einführung der Union der evangelischen Landeskirche Preußens. Diese Aufgabe entsprach seinem theologischen und kirchlichen Standpunkte, und deshalb konnte er willig und freudig auf 50 dieselbe eingehen; er hat sie mit aller Besonnenheit gefördert, mit voller Achtung vor dem freien Entschluß der Gemeinden, ohne irgend eine Maßregel des Zwanges in Bewegung zu setzen. Nach höherer kirchenregimentlicher Anordnung galt die Annahme des Ritus des Brotbrechens im Abendmahle als Erklärung des Beitritts der Gemeinden zur Union. Thatsache ist es nun, daß nach den eingegangenen Berichten fast alle Gemeinden der 55 Provinz Pommern in dieser Weise die Union vollzogen haben; Thatsache ist es ferner, daß die nicht beigetretenen ohne alle Anfechtung geblieben sind. Aber die Einführung der Union und der Agende hatte in verschiedenen Gegenden Pommerns im Anfange der dreißiger Jahre altlutherische Gegenbewegungen und Separationen zur Folge, deren Behandlung den landeskirchlichen Behörden unglaublich viel Schwierigkeiten bereitete, bis die 60

Konzessionierung der Altlutheraner von 1845 die streitenden Mächte auseinandersetzte. Auch in diesen Verhältnissen hat das Konsistorium von Pommern alle Milde und Vorsicht angewandt, um die Gewissen nicht zu zwingen. Es darf aber wohl als beglaubigte
5 Thatsache ausgesprochen werden, daß in Pommern wenigstens durchaus nicht eine echte Tradition luther.-kirchl. Lebens in den Gemeinden sich zur Opposition gegen Union und Agende zusammenraffte, sondern daß dieselbe ihre Wurzeln in der methodistischen Erweckungspredigt einiger Geistlichen hatte, daß die durch die Union und die Agende scheinbar bedrohte lutherische Abendmahlslehre den methodistisch angeregten Separatisten wegen
10 ihres sinnlichen Anstrichs teuer wurde und daß ihr prinzipielles Mißtrauen gegen alle Anordnungen des staatlichen Kirchenregimentes aus der ungesunden Spannung zwischen Frömmigkeit und Sittlichkeit entsprang, welche den Sektierern eigen ist, und welche ihnen alles als Welt erscheinen läßt, was nicht die ihnen geläufigen Merkmale des Reiches Gottes an sich trägt. Aber indem nun die Geistlichen die Aufgabe hatten, die Verbreitung dieses altlutherischen Separationsgelüstes zu hemmen und zum Zwecke des Kampfes
15 dagegen sich in die lutherische Dogmatik hineinstudierten, erwuchs hieraus unter der Bedingung theologischer Beschränktheit und hierarchischen Gelüstes nach Unabhängigkeit von der Provinzialbehörde, aber auch unter dem Einflusse politisch-religiöser Parteiinstinkte die viel gefährlichere neulutherische Bewegung unter der pommerschen Geistlichkeit namentlich seit 1848. Die Bildung eines Vereines von Geistlichen zum Zwecke der Agitation gegen
20 die Union erfüllte Ritschl nicht bloß deshalb mit Kummer und Schmerz, weil die obersten Kirchenbehörden der Bewegung nicht steuerten, und weil dieselbe im Konsistorium selbst Gönner besaß, sondern auch weil Mangel an Mut und fester Gesinnung dem Treiben der neulutherischen Agitatoren freien Spielraum gaben und den Schein ihrer Autorität vergrößerten, und weil juristischer Fanatismus und Impietät auch bei solchen an den
25 Tag trat, denen er als Gehilfen an der evangelischen Union vertrauen zu dürfen gehofft hatte. Solche Erfahrungen haben dem Bischof seine letzten Amtsjahre vielfach verbittert, sie haben aber weder seinen Mut noch seine Milde und Gerechtigkeit wankend zu machen vermocht. — Die Stellung, welche Ritschl als Generalsuperintendent der Provinz einnahm, ist dagegen durchgehends die Quelle hoher Befriedigung für ihn gewesen. Die
30 Visitationen, die er in diesem Amte regelmäßig mit der größten Treue und Sorgfalt ausführte, erhielten ihn in einer steten und innigen persönlichen Beziehung zu allen Geistlichen. Dieselbe wurde so viele Jahre hindurch schon bei den Prüfungen der Kandidaten begründet. Keiner derselben wurde entlassen, ohne daß er von dem Bischof auf die wahrgenommenen Lücken in seinen Kenntnissen und die an den Tag getretenen Bedürfnisse
35 seiner Charakterentwickelung aufmerksam gemacht wurde. Die Ordinationen gaben Veranlassung zu besonderen Ratschlägen für die Amtsführung, und in den Ordinationsreden verstand Ritschl in unvergeßlicher Weise den Ernst und die Treue der jungen Geistlichen anzuregen und sie für ihren heiligen Beruf zu begeistern. Mit scharfem Gedächtnis und mit durchdringender Würdigung einer jeden Eigentümlichkeit verfolgte Ritschl jeden ein-
40 zelnen in seiner amtlichen Laufbahn, und war stets bereit, seine väterliche Sorge in Rat, Trost und Ermunterung, aber auch, wo es nötig war, in ernster, wenn auch immer humaner und leidenschaftsloser Rüge auszuüben. Gegenüber den Patronen, Adeligen wie Kommunalbehörden, hat er die Würde seines kirchlichen Amtes stets in dem richtigen Maße darzustellen und jede Zudringlichkeit, ohne zu verletzen, abzuwehren gewußt. In den
45 Jahren 1853 und 1854 hat er sich zweimal den vom evang. Oberkirchenrate angeordneten General-Kirchenvisitationen unterzogen und hat sie mit der Besonnenheit und dem Takte geleitet, der seine ganze Amtsführung ausgezeichnet hat. — Ritschl sah im Jahre 1854 dem Ablauf einer 50jährigen öffentlichen Thätigkeit im Schul- und Kirchenamte entgegen, nachdem er schon 1852 die Vollendung seiner 25jährigen Amtsthätigkeit in Pommern
50 unter der dankbaren und ehrenden Teilnahme der Geistlichkeit dieser Provinz gefeiert hatte; und wenn er auch im Alter von 70 Jahren noch über den vollen Umfang seiner geistigen Kräfte verfügte, so sah er doch seinem Amte neue Aufgaben zugemutet, denen er seine körperlichen Kräfte nicht mehr gewachsen glaubte, und fürchtete andererseits, daß ihn die Abnahme seiner geistigen Tüchtigkeit überraschen könnte, ehe er dieselbe gewahr
55 würde. Er entschloß sich also, beim Könige die Entlassung von seinen Ämtern für den 1. Oktober dess. J. nachzusuchen, die ihm in ehrenvoller Weise erteilt wurde. Seinen Wohnsitz nahm er von diesem Zeitpunkte in Berlin, wo ihm ein großer Kreis von Freunden mit alter Anhänglichkeit entgegenkam. Er sollte jedoch nicht des Dienstes der evangelischen Kirche müßig gehen. Im Anfange 1855 berief ihn der König als Ehrenmitglied
60 in den evangelischen Oberkirchenrat. In dieser Funktion fand er in den letzten Jahren

seines Lebens nicht nur die Gelegenheit, seine reiche Erfahrung in der Kirchenleitung in einem umfassenderen Wirkungskreise zu verwerten, sondern auch sein Interesse an kirchlichen Geschäften fortgesetzt lebendig zu erhalten. Wie er also bis zum letzten Augenblicke seines Lebens fortgefahren hat, der evangelischen Landeskirche Preußens seinen Rat und seine Dienste zu leihen, so ist er durch diese Dienste vor der Abstumpfung bewahrt worden, welche einem von jeher thätigen Arbeiter im Ruhestande droht. Denn die pünktlichste Thätigkeit und die überlegteste Ordnung in allen Geschäften hat es Ritschl von jeher möglich gemacht, so Umfassendes zu leisten. Aber freilich wartete er nicht auf die günstige Stimmung zur Arbeit, sondern er rechnete es zu seiner Pflicht, die günstige Stimmung zu den Amtsgeschäften zu haben, und er wußte, daß sie der gewissenhaften Anstrengung auf dem Fuße folgt. So hat er vieles zu beschaffen vermocht, ohne jemals auch nur den Schein der Vielgeschäftigkeit zu erwecken, aber auch ohne jemals auf Kosten seines Berufes an sich ganz löbliche Beschäftigungen sich zuzumuten. Diese äußere Zucht und Selbstbeschränkung war ihm ein Mittel des inneren Gleichgewichtes, der ruhigen Würde, die seine ganze Erscheinung auszeichnete, und die darum seinem Amte so vollkommen entsprach, weil sie in der tiefsten und aufrichtigsten Demut wurzelte. Darum aber hat er nicht nur so viele Verehrung und Liebe geerntet, sondern er hat dieselbe auch mit Liebe, Milde und Gerechtigkeit zu erwidern vermocht. Sein Seelsorger in den letzten Jahren (Stahn, Worte der dankbaren Erinnerung an Ritschl, Berlin 1858) hat mit treffendem Wort es ausgesprochen, daß seinem Wesen das Zeichen der christlichen Humanität aufgeprägt gewesen sei, und in diesem Zeichen findet auch der Segen seiner kirchlichen Wirksamkeit die Gewähr ihrer Fortdauer. Ritschl starb nach kurzer Krankheit am 18. Juni 1858. Diese Darstellung seines Lebens ist nach Aufzeichnungen von Ritschls eigener Hand und nach gütigen Mitteilungen von Männern, die ihm amtlich nahe gestanden haben, verfaßt. **Albrecht Ritschl † (O. Ritschl).**

Ritter, Erasmus, gest. 1546. — Quellen: a) Ungedruckte: Ritters Briefe (so weit sie nicht abgedruckt sind in den Briefwechseln Zwinglis und Oekolampads) finden sich meist in der Simmlerschen Sammlung (Stadtbibliothek Zürich), einige im Thesaurus Baumianus (Universitätsbibliothek Heidelberg). — Waldkirchs Chronik und Spleißische Sammlung von Akten und Urkunden aus der Reformationszeit (hist.-antiquar. Verein Schaffhausen). — Ratsprotokolle und Ratskorrespondenz (Kantonsarchiv Schaffhausen).

b) Gedruckte: Stricklers Aktensammlung zur schweizerischen Reformationsgeschichte, Zürich 1878—84; Melchior Kirchhofer, Sebastian Hofmeister, Zürich 1808, und Schaffhauserische Jahrbücher von 1519—29, Frauenfeld 1838; C. B. Hundeshagen, Die Konflikte des Zwinglianismus, Luthertums und Calvinismus in der Bernischen Landeskirche von 1532—1558, Bern 1842; J. J. Mezger, Geschichte der deutschen Bibelübersetzungen in der schweiz.-reform. Kirche, S. 169 ff., Basel 1876; K. Schweizer, Die Berner Katechismen im 16. Jahrhundert, in Meilis theol. Zeitschrift aus der Schweiz, Jahrgang 1891; E. Blösch, Geschichte der schweiz.-reform. Kirchen, I, Bern 1898.

Erasmus Ritter, Reformator Schaffhausens, wurde 1523 vom Rat und Abt nach Schaffhausen berufen, um dem kühnen und gelehrten Franziskanermönch Dr. Sebastian Hofmeister (s. d. A. Bd VIII S. 241) die Spitze zu bieten, der durch Zwingli für die Reformation gewonnen seit 1522 auf der Hauptkanzel zu St. Johann die neue Lehre mit so glücklichem Erfolg predigte, daß alsbald in der Bürgerschaft eine mächtige evangelische Bewegung entstand. Der einflußreiche Adel, der im Rat das Übergewicht hatte, und die zahlreiche Geistlichkeit suchten durch diese Berufung den alten Glauben zu retten, da von der einheimischen Geistlichkeit keiner dem hochbegabten „Doktor Baschion" gewachsen war. Ritter war aus Baiern gebürtig und hatte sich in Rottweil den Ruf eines berühmten Predigers erworben. Geburtsort und Geburtsjahr sind unbekannt, ebenso seine ganze Jugend- und Bildungsgeschichte. Er wurde mit großen Ehren empfangen und als Prädikant am Münster (Kirche der Benediktinerabtei Allerheiligen) angestellt. Aber trotz seiner mächtigen Beredsamkeit und trotz der vielfachen Gunstbezeugungen, deren er sich von seiten hochgestellter Männer zu erfreuen hatte, konnte er auf das Volk, das fest zu Hofmeister stand, keinen Einfluß gewinnen, auch dann nicht, als er anfing die Messe in deutscher Sprache zu lesen, um dem Volke entgegenzukommen. Ritter kam zu der Überzeugung, wenn er Hofmeister geistig überwinden wolle, so müsse er ihn mit seinen eigenen Waffen bekämpfen, und machte sich mit Eifer daran, die hl. Schrift gründlich zu studieren, und weil er ein aufrichtiger Mann war, so kam er auf diesem Wege zur Erkenntnis der evangelischen Wahrheit, und unbekümmert um das Urteil seiner hohen Gönner wurde er nun mit derselben Entschiedenheit, mit der er bisher den evangelischen Glauben bekämpft hatte,

ein Zeuge der Wahrheit. Dieser bedeutsame Umschwung konnte nicht anders als einen tiefen Eindruck hervorbringen, und die evangelische Bewegung machte nun rasche Fortschritte unter der treuen Arbeit von Hofmeister und Ritter, die in herzlicher Eintracht zusammenwirkten, Hofmeister kühn, oft ungestüm und allzu hitzig, Ritter kräftig, aber
5 maßvoll und schonend. An diese Männer schlossen sich als tüchtige Gehilfen zwei jüngere Schulmeister an, Magister Heinrich Linggi und Magister Ludwig Oechsli. Letzterer hatte in Wittenberg studiert und dort der Verbrennung der päpstlichen Bannbulle beigewohnt. Beide wurden vom Rat an die Disputation zu Baden 1526 abgeordnet und standen dem Oekolampad treu zur Seite (Oekolampad an Zwingli vom 22. Mai 1526, Zwinglii
10 op. VII, 511). Auch mit Michael Eggenstorfer, dem letzten Abt von Allerheiligen, stand Ritter in freundschaftlicher Beziehung. Derselbe war der evangelischen Wahrheit nicht abgeneigt, griff aber nicht thätig in die Bewegung ein. Die Üppigkeit und Unsittlichkeit der Mönche, die den Rat 1522 zu einem scharfen Sittenmandat veranlaßt, mochte den Abt zu der Überzeugung gebracht haben, daß das Salz dumm geworden sei. Schon im
15 Jahre 1524, vielleicht infolge von Ritters Umwandlung, übergab der Abt dem Rat einen bedeutenden Teil der Klostergefälle und Gerechtigkeiten und verwandelte die Abtei in eine Propstei mit 12 Kapitularen. Das Einkommen des Klosters wurde, neben der Besoldung der Geistlichen, für besseren Jugendunterricht und für die Armen verwendet.

Die Reformation schien dem Siege nahe zu sein. Da trat 1525 ein Umschwung
20 ein, eine Rückwärtsbewegung, die bis 1529 dauerte. Verschiedene Gründe wirkten zusammen: das schmeichelhafte Schreiben des klugen Papstes Clemens VII. an den Rat, die feindselige Haltung der alten Orte gegen Zürich, die Bauernunruhen in Schaffhausens unmittelbarer Nähe, die Ausbreitung der Wiedertäuferei. Von den schlimmsten Folgen war aber besonders der unsinnige Aufstand der Rebleute und Fischer am 9. August 1525,
25 der zwar rasch unterdrückt wurde, aber den Anhängern des Alten die Waffen in die Hände lieferte. Infolge dieses Aufstandes wurde Hofmeister entlassen und an seine Stelle ein altgläubiger Pfarrer, Gallus Steiger von St. Gallen, berufen. Ritter, der durch seine Bekehrung ohnedies die frühere Gunst des Rates verloren, hatte nun einen schweren Stand. Zwar wurde die begonnene Reformation nicht gewaltsam unterdrückt, auch nicht
30 nach der Badener Disputation von 1526, aber Ritter mußte sehr behutsam vorgehen, um allen Anstoß zu vermeiden, und die evangelische Bürgerschaft, die sich jetzt nur um so fester an ihn anschloß, war auf stilles Warten angewiesen. In dieser Zeit stand Zwingli dem bedrängten Freunde als treuer Ratgeber hilfreich zur Seite. In einem herrlichen Briefe vom 25. Dezember 1526 (Zw. op. VIII, 130) ermahnte er ihn brüderlich, die
35 evangelische Arbeit eifrig fortzusetzen. Ebenso offen und herzlich antwortete Ritter (Zw. op. VIII, 2). Zwinglis Brief trägt in der Ausgabe von Schuler und Schultheß (VIII, 130) das Datum 1. Januar 1528, steht aber gleichlautend schon VII, 323 mit dem Datum 1. Januar 1524. Nach Mitteilung von Prof. Egli in Zürich, der in der neuen Ausgabe von Zwinglis Werken den Briefwechsel besorgen wird, sind die beiden Daten von den
40 Herausgebern willkürlich beigesetzt. Im Original heißt es nur: ipso natalis die. Damit meint aber Zwingli nicht seinen Geburtstag (1. Januar), sondern den Geburtstag Christi. Da Ritters Brief, der im Original das Datum 1. Januar 1527 trägt, offenbar eine Antwort ist auf obigen Brief, den er hisce diebus erhalten hat, so muß Zwingli seinen Brief am 25. Dezember 1526 geschrieben haben. Er sagt u. a.: „Deine väterlichen Er-
45 mahnungen gewährten meinem Herzen die köstlichste Labung. Dich beseelt wie immer der eifrige Wunsch, daß das Wort Gottes schnell und mit Erfolg sich ausbreite, und auch ich bete täglich inbrünstig, daß jenes Reich des Bal gänzlich zerstört und lautere Frömmigkeit und christliche Freiheit den Herzen eingepflanzt werde. Du darfst sicher glauben, daß ich in dieser Arbeit ein unermüdlicher Diener bis zum Tode sein werde,
50 aber in Abschaffung einiger äußerer Gebräuche kann ich nichts übereilen, obwohl ich alle päpstlichen Satzungen so schnell als möglich umzustürzen versuchen werde. Sebastian Hofmeister hat durch seine große und unerhörte Heftigkeit der guten Sache so großen Schaden gebracht, wie kaum das ganze päpstliche Reich mit allen seinen Trabanten hätte thun können. Es giebt zwar einige, welche ernstlich bemüht sind, dieses Götzenbild, den Papst
55 oder Antichrist mit seiner ganzen Macht, die Seelen zu verderben, wieder herzustellen. Aber diese Diener des Bauchs können nichts ausrichten, denn ich stelle mich als eine Mauer für Israel, und der allmächtige Gott verleiht dazu seine Gnade reichlich von Tag zu Tag. Aber in diesem Kampfe ist große Klugheit notwendig."

Ritters besonnene Arbeit war nicht erfolglos. Im großen Rat, in dem die Bürger-
60 schaft ihre Vertreter hatte, war die Zahl der Freunde Ritters in steter Zunahme, und

der Zürcher Rat, der durch Ritters Briefe an Zwingli von der jeweiligen Stimmung stets Kenntnis erhielt, versäumte nicht, von Zeit zu Zeit durch Ratsboten auf die Schaffhauser zu wirken. Als dann die Reformation in den einflußreichen Städten Bern 1528 und Basel 1529 siegte, als der erste Landfriede, um dessen Vermittelung sich auch die Schaffhauser Ratsboten eifrig bemüht hatten, am 26. Juli 1529 zustande kam, da war der letzte Widerstand gebrochen. Eine Gesandtschaft von Zürich, Bern, Basel und St. Gallen, die auf Ritters Antrieb nach Schaffhausen kam, fand freundliches Gehör, und am 29. September 1529 beschlossen beide Räte einstimmig, die Reformation anzunehmen, und traten mit den evangelischen Ständen in das christliche Burgrecht ein. Auf dem Lande ging die Einführung ruhig und in Ordnung vor sich, da sie den Wünschen der großen Mehrheit entsprach. Mit der Messe wurde auch das Cölibat abgeschafft und Ritter, der zu Abt Michael in freundschaftlicher Beziehung stand, heiratete 1529 dessen Schwester Anna Eggenstorfer, die 1528 als Nonne zu St. Agnes das Kloster verlassen hatte. Sie starb in Bern und Ritter trat dort am 29. Juli 1544 in zweite Ehe mit Margaretha Schwarz.

Mit dem Sieg der Reformation ergab sich nun die wichtige Aufgabe, das begonnene Werk durchzuführen und durch gute Ordnungen zu befestigen. Die nächsten Jahre waren aber hierzu nicht günstig. Ritter hatte viel mit den Wiedertäufern zu schaffen, die in Stadt und Land viele Anhänger gewonnen hatten und selbst im Adel einige einflußreiche Gönner zählten (z. B. den späteren Bürgermeister Hans von Waldkirch, der Konrad Grebels Schwester zur Frau hatte, und dessen Schwester Beatrix von Fulach sich sogar taufen ließ). Er hielt mit ihnen häufige Disputationen, die aber zu keinem Ziele führten, weil diese „Letzköpfe", wie Zwingli sie nannte, hartnäckig auf ihrer Meinung beharrten.

Von eigentlich lähmender Wirkung war aber ganz besonders das mißliche Verhältnis, in dem Ritter zu seinem Kollegen Benedikt Burgauer von St. Gallen stand (geb. 1494, gest. 1576), der schon 1528, also noch vor dem Sieg der Reformation, an Steigers Stelle zum Pfarrer an St. Johann berufen wurde. Auf der Berner Disputation (1528) hatte er die leibliche Gegenwart Christi im Abendmahl gegen Zwingli verteidigt und die anwesenden Schaffhauser wurden so auf ihn aufmerksam. Die Berufung ging von den Gegnern der Reformation aus, die es bei der herrschenden Stimmung der Bürgerschaft nicht mehr wagten, ihr einen altgläubigen Pfarrer aufzudrängen, die aber hofften, durch das Thor des Luthertums den römischen Ceremonien wieder Eingang verschaffen zu können. Ritter gab sich alle Mühe, diese Berufung zu hintertreiben (Ritter an Zwingli vom 15. Januar 1528, Zw. op. VIII, 135), aber erfolglos. Beide Männer waren ihrer ganzen Geistesrichtung nach so verschieden, daß sich ein friedliches Zusammenwirken nicht erwarten ließ. Ritter, durch Zwinglis Freund Hofmeister für das Evangelium gewonnen, war ein entschiedener Vertreter der zwinglischen Richtung und sah in den lutheranisierenden Bestrebungen eine Gefahr für den mühsam errungenen Bestand der evangelischen Kirche. Burgauer war ebenso entschieden evangelisch und weit davon entfernt, obwohl aus unlauterer Absicht berufen, dem römischen Wesen wieder zum Sieg zu verhelfen. Daß er, von der dürftigen zwinglischen Abendmahlslehre abgestoßen, in der lutherischen Auffassung größere Befriedigung fand, kann ihm nicht zum Vorwurf gereichen. Aber er war ein unverträglicher streitsüchtiger Charakter, der auch in ganz geringfügigen Dingen immer seine eigenen Wege gehen wollte und nicht im stande war, dem Frieden der Kirche seinen Eigensinn zum Opfer zu bringen, dabei nicht wie Ritter fest in seiner Überzeugung, sondern haltlos schwankend, wie er sich schon in St. Gallen und auf der Berner Disputation gezeigt hatte. So spielte sich in dem kleinen Schaffhausen ein Sakramentsstreit ab, der mit derselben leidenschaftlichen Heftigkeit geführt wurde, wie der große Sakramentsstreit zwischen den Häuptern der deutschen und schweizerischen Reformation, und es ist ein bemerkenswerter Zug der Reformationsgeschichte, daß in mehreren Schweizerstädten ein heftiger Kampf zwischen schroffem Luthertum und schroffem Zwinglianismus entbrennt, zuerst in Schaffhausen, dann in Bern, zuletzt in Basel, bis es der Freundschaft Calvins und Bullingers gelingt, in der zweiten helvetischen Konfession von 1566 den Calvinismus zur Herrschaft zu bringen.

Welche Stimmung in St. Gallen gegen Burgauer herrschte, ergiebt sich aus einem Briefe Bucers und Capitos an Vadian (Tertia Paschae 1528, Simmlers Sammlung Bd 21), in dem sie schreiben: „Wir freuen uns, daß ihr von eurem Pfarrer befreit worden seid, da er keine größere Standhaftigkeit zeigen konnte, aber es thut uns wehe, daß den schwachen Schäflein in Schaffhausen ein noch schwächerer Hirte vorgesetzt wird; doch verleiht ihm Christus vielleicht ein feste Kraft." Dieser Wunsch ging nicht in Erfüllung. Burgauer begann in Schaffhausen bald den Streit, und zwar zunächst mit dem Artikel

von der Höllenfahrt Christi. Ritter trat gegen ihn auf, und da er Burgauers Abneigung gegen Zwingli kannte, so wandte er sich an Oekolampad (Zw. Oecol. Ep. p. 4) und im Einverständnis mit Zwingli (Oekol. an Zwingli vom 8. November 1528, Zw. op. VIII, 235) ermahnte Oekolampad die streitenden Prediger in einem sehr ernsten Schreiben 5 zum Frieden, da ihre Uneinigkeit keinen Hauptartikel des Glaubens berühre und man die Früchte der bisherigen evangelischen Arbeit nicht durch Zwist unter den Beförderern zerstören dürfe. Der Friede war aber nicht von langer Dauer, zumal die beiden Männer die Stimmführer zweier Parteien waren. Hinter Burgauer stand der Adel, der am Alten hing, hinter Ritter das evangelische Volk. Ritter beklagte sich über Burgauer, daß der- 10 selbe sich an einige sog. Große hänge (Ritter an Bucer vom 24. Dezember 1529, Simmlers Sammlung Bd 24) und Burgauer machte Ritter zum Vorwurf, er suche allzusehr die Gunst des Volkes (Burgauer an Bucer vom 29. Juni 1529, Simmler Bd 23). Burgauer begann auf der Kanzel die lutherische Abendmahlslehre zu verfechten, die Anhänger Zwinglis nannte er wiclefitische Ketzer, die Gott zum Lügner machen. Auch den Bildern redete er 15 das Wort, wohl aus Rücksicht auf die Partei, die ihn berufen hatte. Dem Einflusse Ritters, der sich in dieser schwierigen Lage wiederholt an Zwingli wandte, ist es zuzuschreiben, daß die evangelischen Städte Zürich, Bern und Basel mehrmals ihre Boten nach Schaffhausen schickten, um auf den Rat einzuwirken, sie fanden aber keinen freundlichen Empfang. Ihr Begehren, vor den Großen Rat zu treten, wurde abgeschlagen, da der Kleine Rat wohl 20 wußte, daß die Stimmung im großen eine ganz andere war. Er berief sich auf den Artikel des christlichen Burgrechts, wonach der Glaube frei sei und jede Obrigkeit handeln könne, wie sie sich vor Gott und Menschen zu verantworten getraue. Die Ratsboten verlangten, daß Burgauer entlassen oder nach Zürich geschickt werde, um mit den dortigen Gelehrten ein Gespräch zu halten. Der Rat wollte nicht. Um doch etwas zu thun, 25 wurde im Dezember 1530 ein Schiedsgericht von drei Männern bestellt, vor dem die Prediger ihre abweichenden Meinungen besprechen sollten. Nach zweitägigen Verhandlungen erklärte Burgauer, er habe sich geirrt und sei bereit, öffentlich auf der Kanzel zu widerrufen. Beide unterschrieben nun eine Formel in 9 Artikeln, die Bucer aufgesetzt hatte, und erklärten in einem besonderen Revers, Frieden halten zu wollen. Ritter hätte in 30 mehreren Artikeln größere Bestimmtheit und Klarheit gewünscht, fügte sich aber. Der Rat, dem das Bekenntnis vorgelegt wurde, erkannte einstimmig: „Wir lassen ihre Vereinigung eine gute Sache sein und hoffen, sie werden fürhin nicht mehr zwiespältig, sondern einmündig in Gottes Wort sein und bleiben." Der kluge Ratsschreiber schrieb aber schon auf die Urkunde: „Man lugt wie lang sie eins bleiben wollen," und der Friede 35 war auch wirklich kein dauerhafter, weil Burgauer seinem gegebenen Versprechen bald wieder untreu wurde.

Dieser traurige Zustand mußte um so tiefer empfunden werden, als es neben den streitenden Predigern an anderen tüchtigen Kräften fehlte. Linggi hatte Schaffhausen verlassen, um in Brugg zu wirken. Oechsli war in den Staatsdienst getreten. Die zahl- 40 reichen Kapläne und Mönche, die bei der Reformation pensioniert wurden, waren nur eine Last, da keiner zum Predigen tauglich war. Ritter hätte gerne nach dem Vorgang Zürichs eine „Prophezey", eine theologische Schule, eingerichtet und empfahl dem Rate wiederholt die Anstellung des trefflichen Leo Judä. Es geschah aber nichts, wohl deshalb nicht, weil Judä ein Zürcher war. Es herrschte im Rat eine gewisse Mißstimmung gegen 45 Zürich und man wandte sich in kirchlichen Dingen lieber an Basel, wo man größere Unbefangenheit glaubte finden zu können. „Est nostris suspectum quidquid Tigurum sapit," schreibt Ritter an Bucer (23. März 1531, Simmler Bd 28). So sahen sich Ritter und Bullinger, trotz ihrer vielen Geschäfte, genötigt, selber biblische Vorlesungen zu halten, um junge Leute zum Kirchendienste heranzubilden. Ritter übernahm die Er- 50 klärung des Alten, Bullinger die des Neuen Testaments.

Von den früheren katholischen Gebräuchen hatte man aus schonender Rücksicht auf die altgläubige Partei noch einiges beibehalten. Es gab das zu manchen Verwicklungen Anlaß. Auch stand es schlimm mit der Sittenzucht. Dies bewog die Geistlichkeit, im Jahre 1532 eine ausführliche „Erinnerung und Vermahnung der Predikanten zu Schaff- 55 hausen an den Rat" einzugeben, in der sie sich in sehr energischer Weise und mit Berufung auf ihre Verantwortung vor Gott gegen die vorhandenen Ärgernisse und Laster aussprachen. Sie ist von 11 Geistlichen der Stadt und Landschaft, Erasmus Ritter an der Spitze, eigenhändig unterschrieben und wahrscheinlich von Ritter verfaßt. Nur Burgauer verweigerte die Unterschrift. „Er fürchtete die Gottlosen, die wir im Rate haben, 60 zu beleidigen und sich Mißgunst zuzuziehen," schreibt Ritter an Vadian (am 6. August

1532, Simmler Bd 32). Es ist diese Eingabe ein schönes Zeugnis von dem sittlichen Ernst, der diese Männer beseelte, und von dem christlichen Freimut, mit dem sie sich an ihre Obrigkeit wenden, sie hatte aber keinen durchschlagenden Erfolg.

Im folgenden Jahre beschloß die Geistlichkeit bei Anlaß des Eintrittes eines neuen Helfers (Beat Gerung), eine gleichförmige Ordnung des Gottesdienstes einzuführen, nach- 5 dem bisher in den einzelnen Gemeinden verschiedene Gebräuche in Übung gewesen, und der einmütig aufgestellte Entwurf erhielt die Bestätigung des Rates. Nachträglich erwachten in Burgauer Bedenklichkeiten über einige ganz geringfügige Punkte. Die nochmals versammelte Geistlichkeit bat ihn bei Gott und dem Wohl der Kirche, doch in solchen Dingen nachzugeben, damit man auch einmal einmütig vor dem Rate erscheinen könne. 10 Auf seine Bitte gab man ihm 8 Tage Bedenkzeit, dann 5 Wochen, dann 15 Wochen. Auch Bullinger und Blaarer ermahnten ihn, sich zu fügen. Als weder Bitten noch Thränen den Eigensinnigen bewegen konnten, beschloß die Geistlichkeit: „Da Burgauer selbst öfter in unserer Versammlung zugestanden hat, daß er unsere Artikel nicht widerlegen könne, und da er keine Rücksicht auf die Einheit und Liebe der Kirche nimmt, vielmehr zur Be- 15 festigung seiner Hartnäckigkeit die Schrift verdreht, so können wir ihn nicht mehr für einen Christen halten, geschweige für einen Bruder, sondern für einen Zerstörer und Verwirrer der Kirche und für einen Exkommunizierten, bis er zur Besinnung zurückgekehrt sein wird." Sie teilte dem Rate diesen Beschluß mit und wünschte Burgauers Entfernung. Dieser empfahl Milde und Ruhe, überzeugte sich aber endlich, daß seine Stellung un- 20 haltbar geworden und beschloß seine Entlassung. Nun setzten seine Gönner, besonders der einflußreiche Bürgermeister Hans von Waldkirch, auch Ritters Entlassung durch und beide Männer erhielten auf Pfingsten 1536 in allen Ehren ihren Abschied, nachdem sie noch im Januar als Abgeordnete Schaffhausens der Versammlung in Basel beigewohnt hatten, auf der die erste helvetische Konfession beraten wurde. Burgauer kam nach Lindau, 25 dann nach Jßny, wo er in hohem Alter starb. Die Nachfolger (Heinrich Linggi, Zimprecht Vogt und Sebastian Grübel) waren tüchtige Männer, die in friedlicher Eintracht an dem Aufbau der Kirche arbeiteten. Aber erst in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts hatte Schaffhausen das Glück, einen wirklich hervorragenden Mann an der Spitze seines Kirchenwesens zu sehen, den gelehrten und hochbegabten Dekan Johann Konrad Ulmer, 30 der 1569—1600 in ausgezeichneter Weise die heimatliche Kirche leitete, nachdem er, von Luther ordiniert, 1543—1569 zu Lohr am Main und in der Grafschaft Rhineck die Reformation durchgeführt hatte.

E. Ritter wurde am 8. Mai 1536 nach Bern gewählt. Seine hinreißende Beredsamkeit hatte auf einige in Schaffhausen anwesende Berner Ratsboten einen solchen Ein- 35 druck gemacht, daß sie seine Anstellung in Bern bewirkten. Ritters tüchtige Gesinnung, die Aufrichtigkeit und Festigkeit seines Charakters und seine gelehrte Bildung fanden bald die verdiente Anerkennung, und er wurde zur höchsten Würde des obersten Dekan befördert, aber auch in Bern wurde er in dieselben Kämpfe hineingezogen, die ihn in Schaffhausen so lange beschäftigt hatten. Bisher hatte in Bern der reine Zwinglianismus ge- 40 herrscht, noch ausschließlicher als selbst in Zürich, neben Berthold Haller hauptsächlich vertreten durch die beiden gelehrten Zürcher Professoren Kaspar Megander (s. d. A. Bd XII S. 501) und Joh. Müller, genannt Rhellikan. Mit dem Eintritt Ritters trat ein Umschwung in der Berner Kirche ein, indem nach dem Tode von Franz Kolb und Berthold Haller zwei entschiedene Anhänger der Bucerschen Unionsbestrebungen, Peter Kunz und 45 Dr. Sebastian Meyer, berufen wurden. Megander und Kunz waren nun die Stimmführer der beiden Parteien, und da beide Männer von sehr leidenschaftlicher Natur waren, so kam es zu heftigen Streitigkeiten. Aber schon im Dezember 1537 wurde Megander entlassen infolge des Katechismushandels, der auf der Septembersynode durch Bucers Einmischung entstanden war. Megander hatte 1536 im Auftrag des Rats einen Katechismus 50 ausgearbeitet und eingeführt. Bucer, der mit Capito zur Synode nach Bern gekommen war, nahm Anstoß an dem Abschnitt über die Sakramente, in dem er ein Hindernis für die Einigung mit Deutschland sah, und traf eigenmächtig von sich aus, im Vertrauen auf die Gunst des Rates, eine Reihe von Änderungen, ohne Megander zu befragen. Der Rat beeilte sich, den so veränderten Katechismus amtlich einzuführen und verlangte auch 55 von Megander und Ritter unbedingte Annahme, da sie sonst sofort entlassen würden. Megander, durch Bucers Hinterlist aufs tiefste gekränkt, konnte sich nicht unterwerfen, erhielt den Abschied und kehrte nach Zürich zurück. Bald folgte ihm auch sein Freund Rhellikan, der sich in Bern nicht mehr wohl fühlte. Ritter hatte in diesem Handel einen schwierigen Stand, und er entschloß sich, dem Drängen des Rates nachzugeben. Es 60

von der Höllenfahrt Christi. Ritter trat gegen ihn auf, und da er Burgauers Abneigung gegen Zwingli kannte, so wandte er sich an Oekolampad (Zw. Oecol. Ep. p. 4) und im Einverständnis mit Zwingli (Oekol. an Zwingli vom 8. November 1528, Zw. op. VIII, 235) ermahnte Oekolampad die streitenden Prediger in einem sehr ernsten Schreiben 5 zum Frieden, da ihre Uneinigkeit keinen Hauptartikel des Glaubens berühre und man die Früchte der bisherigen evangelischen Arbeit nicht durch Zwist unter den Beförderern zerstören dürfe. Der Friede war aber nicht von langer Dauer, zumal die beiden Männer die Stimmführer zweier Parteien waren. Hinter Burgauer stand der Adel, der am Alten hing, hinter Ritter das evangelische Volk. Ritter beklagte sich über Burgauer, daß der- 10 selbe sich an einige sog. Große hänge (Ritter an Bucer vom 24. Dezember 1529, Simmlers Sammlung Bd 24) und Burgauer machte Ritter zum Vorwurf, er suche allzusehr die Gunst des Volkes (Burgauer an Bucer vom 29. Juni 1529, Simmler Bd 23). Burgauer begann auf der Kanzel die lutherische Abendmahlslehre zu verfechten, die Anhänger Zwinglis nannte er wiclefitische Ketzer, die Gott zum Lügner machen. Auch den Bildern redete er 15 das Wort, wohl aus Rücksicht auf die Partei, die ihn berufen hatte. Dem Einflusse Ritters, der sich in dieser schwierigen Lage wiederholt an Zwingli wandte, ist es zuzuschreiben, daß die evangelischen Städte Zürich, Bern und Basel mehrmals ihre Boten nach Schaffhausen schickten, um auf den Rat einzuwirken, sie fanden aber keinen freundlichen Empfang. Ihr Begehren, vor den Großen Rat zu treten, wurde abgeschlagen, da der Kleine Rat wohl 20 wußte, daß die Stimmung im großen eine ganz andere war. Er berief sich auf den Artikel des christlichen Burgrechts, wonach der Glaube frei sei und jede Obrigkeit handeln könne, wie sie sich vor Gott und Menschen zu verantworten getraue. Die Ratsboten verlangten, daß Burgauer entlassen oder nach Zürich geschickt werde, um mit den dortigen Gelehrten ein Gespräch zu halten. Der Rat wollte nicht. Um doch etwas zu thun, 25 wurde im Dezember 1530 ein Schiedsgericht von drei Männern bestellt, vor dem die Prediger ihre abweichenden Meinungen besprechen sollten. Nach zweitägigen Verhandlungen erklärte Burgauer, er habe sich geirrt und sei bereit, öffentlich auf der Kanzel zu widerrufen. Beide unterschrieben nun eine Formel in 9 Artikeln, die Bucer aufgesetzt hatte, und erklärten in einem besonderen Revers, Frieden halten zu wollen. Ritter hätte in 30 mehreren Artikeln größere Bestimmtheit und Klarheit gewünscht, fügte sich aber. Der Rat, dem das Bekenntnis vorgelegt wurde, erkannte einstimmig: „Wir lassen ihre Vereinigung eine gute Sache sein und hoffen, sie werden fürhin nicht mehr zwiespältig, sondern einmündig in Gottes Wort sein und bleiben." Der kluge Ratsschreiber schrieb aber schon auf die Urkunde: „Man lugt wie lang sie eins bleiben wollen," und der Friede 35 war auch wirklich kein dauerhafter, weil Burgauer seinem gegebenen Versprechen bald wieder untreu wurde.

Dieser traurige Zustand mußte um so tiefer empfunden werden, als es neben den streitenden Predigern an anderen tüchtigen Kräften fehlte. Linggi hatte Schaffhausen verlassen, um in Brugg zu wirken. Oechsli war in den Staatsdienst getreten. Die zahl- 40 reichen Kapläne und Mönche, die bei der Reformation pensioniert wurden, waren nur eine Last, da keiner zum Predigen tauglich war. Ritter hätte gerne nach dem Vorgang Zürichs eine „Prophezey", eine theologische Schule, eingerichtet und empfahl dem Rate wiederholt die Anstellung des trefflichen Leo Judä. Es geschah aber nichts, wohl deshalb nicht, weil Judä ein Zürcher war. Es herrschte im Rat eine gewisse Mißstimmung gegen 45 Zürich und man wandte sich in kirchlichen Dingen lieber an Basel, wo man größere Unbefangenheit glaubte finden zu können. „Est nostris suspectum quidquid Tigurum sapit," schreibt Ritter an Bucer (23. März 1531, Simmler Bd 28). So sahen sich Ritter und Bullinger, trotz ihrer vielen Geschäfte, genötigt, selber biblische Vorlesungen zu halten, um junge Leute zum Kirchendienste heranzubilden. Ritter übernahm die Er- 50 klärung des Alten, Bullinger die des Neuen Testaments.

Von den früheren katholischen Gebräuchen hatte man aus schonender Rücksicht auf die altgläubige Partei noch einiges beibehalten. Es gab das zu manchen Verwicklungen Anlaß. Auch stand es schlimm mit der Sittenzucht. Dies bewog die Geistlichkeit, im Jahre 1532 eine ausführliche „Erinnerung und Vermahnung der Predikanten zu Schaff- 55 hausen an den Rat" einzugeben, in der sie sich in sehr energischer Weise und mit Berufung auf ihre Verantwortung vor Gott gegen die vorhandenen Ärgernisse und Laster aussprachen. Sie ist von 11 Geistlichen der Stadt und Landschaft, Erasmus Ritter an der Spitze, eigenhändig unterschrieben und wahrscheinlich von Ritter verfaßt. Nur Burgauer verweigerte die Unterschrift. „Er fürchtete die Gottlosen, die wir im Rate haben, 60 zu beleidigen und sich Mißgunst zuzuziehen," schreibt Ritter an Vadian (am 6. August

1532, Simmler Bd 32). Es ist diese Eingabe ein schönes Zeugnis von dem sittlichen Ernst, der diese Männer beseelte, und von dem christlichen Freimut, mit dem sie sich an ihre Obrigkeit wenden, sie hatte aber keinen durchschlagenden Erfolg.

Im folgenden Jahre beschloß die Geistlichkeit bei Anlaß des Eintrittes eines neuen Helfers (Beat Gerung), eine gleichförmige Ordnung des Gottesdienstes einzuführen, nach- 5 dem bisher in den einzelnen Gemeinden verschiedene Gebräuche in Übung gewesen, und der einmütig aufgestellte Entwurf erhielt die Bestätigung des Rates. Nachträglich erwachten in Burgauer Bedenklichkeiten über einige ganz geringfügige Punkte. Die nochmals versammelte Geistlichkeit bat ihn bei Gott und dem Wohl der Kirche, doch in solchen Dingen nachzugeben, damit man auch einmal einmütig vor dem Rate erscheinen könne. 10 Auf seine Bitte gab man ihm 8 Tage Bedenkzeit, dann 5 Wochen, dann 15 Wochen. Auch Bullinger und Blaarer ermahnten ihn, sich zu fügen. Als weder Bitten noch Thränen den Eigensinnigen bewegen konnten, beschloß die Geistlichkeit: „Da Burgauer selbst öfter in unserer Versammlung zugestanden hat, daß er unsere Artikel nicht widerlegen könne, und da er keine Rücksicht auf die Einheit und Liebe der Kirche nimmt, vielmehr zur Be- 15 festigung seiner Hartnäckigkeit die Schrift verdreht, so können wir ihn nicht mehr für einen Christen halten, geschweige für einen Bruder, sondern für einen Zerstörer und Verwirrer der Kirche und für einen Exkommunizierten, bis er zur Besinnung zurückgekehrt sein wird." Sie teilte dem Rate diesen Beschluß mit und wünschte Burgauers Entfernung. Dieser empfahl Milde und Ruhe, überzeugte sich aber endlich, daß seine Stellung un- 20 haltbar geworden und beschloß seine Entlassung. Nun setzten seine Gönner, besonders der einflußreiche Bürgermeister Hans von Waldkirch, auch Ritters Entlassung durch und beide Männer erhielten auf Pfingsten 1536 in allen Ehren ihren Abschied, nachdem sie noch im Januar als Abgeordnete Schaffhausens der Versammlung in Basel beigewohnt hatten, auf der die erste helvetische Konfession beraten wurde. Burgauer kam nach Lindau, 25 dann nach Isny, wo er in hohem Alter starb. Die Nachfolger (Heinrich Linggi, Zimprecht Vogt und Sebastian Grübel) waren tüchtige Männer, die in friedlicher Eintracht an dem Aufbau der Kirche arbeiteten. Aber erst in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts hatte Schaffhausen das Glück, einen wirklich hervorragenden Mann an der Spitze seines Kirchenwesens zu sehen, den gelehrten und hochbegabten Dekan Johann Konrad Ulmer, 30 der 1569—1600 in ausgezeichneter Weise die heimatliche Kirche leitete, nachdem er, von Luther ordiniert, 1543—1569 zu Lohr am Main und in der Grafschaft Rhineck die Reformation durchgeführt hatte.

E. Ritter wurde am 8. Mai 1536 nach Bern gewählt. Seine hinreißende Beredsamkeit hatte auf einige in Schaffhausen anwesende Berner Ratsboten einen solchen Ein- 35 druck gemacht, daß sie seine Anstellung in Bern bewirkten. Ritters tüchtige Gesinnung, die Aufrichtigkeit und Festigkeit seines Charakters und seine gelehrte Bildung fanden bald die verdiente Anerkennung, und er wurde zur höchsten Würde des obersten Dekan befördert, aber auch in Bern wurde er in dieselben Kämpfe hineingezogen, die ihn in Schaffhausen so lange beschäftigt hatten. Bisher hatte in Bern der reine Zwinglianismus ge- 40 herrscht, noch ausschließlicher als selbst in Zürich, neben Berthold Haller hauptsächlich vertreten durch die beiden gelehrten Zürcher Professoren Kaspar Megander (s. d. A. Bd XII S. 501) und Joh. Müller, genannt Rhellikan. Mit dem Eintritt Ritters trat ein Umschwung in der Berner Kirche ein, indem nach dem Tode von Franz Kolb und Berthold Haller zwei entschiedene Anhänger der Bucerschen Unionsbestrebungen, Peter Kunz und 45 Dr. Sebastian Meyer, berufen wurden. Megander und Kunz waren nun die Stimmführer der beiden Parteien, und da beide Männer von sehr leidenschaftlicher Natur waren, so kam es zu heftigen Streitigkeiten. Aber schon im Dezember 1537 wurde Megander entlassen infolge des Katechismushandels, der auf der Septembersynode durch Bucers Einmischung entstanden war. Megander hatte 1536 im Auftrag des Rats einen Katechismus 50 ausgearbeitet und eingeführt. Bucer, der mit Capito zur Synode nach Bern gekommen war, nahm Anstoß an dem Abschnitt über die Sakramente, in dem er ein Hindernis für die Einigung mit Deutschland sah, und traf eigenmächtig von sich aus, im Vertrauen auf die Gunst des Rates, eine Reihe von Änderungen, ohne Megander zu befragen. Der Rat beeilte sich, den so veränderten Katechismus amtlich einzuführen und verlangte auch 55 von Megander und Ritter unbedingte Annahme, da sie sonst sofort entlassen würden. Megander, durch Bucers Hinterlist aufs tiefste gekränkt, konnte sich nicht unterwerfen, erhielt den Abschied und kehrte nach Zürich zurück. Bald folgte ihm auch sein Freund Rhellikan, der sich in Bern nicht mehr wohl fühlte. Ritter hatte in diesem Handel einen schwierigen Stand, und er entschloß sich, dem Drängen des Rates nachzugeben. Es 60

scheint, daß der Rat die Gelegenheit gern benützte, um Megander, der völlig in Ungnade gefallen war, loszuwerden, und Ritter, der noch immer sein Zutrauen besaß, von ihm zu trennen. Ritter konnte ohne Verletzung seines Gewissens nachgeben. Er war bei der Sache nicht wie Megander persönlich beteiligt. Auch fand er in den Bucerschen Änderungen dogmatisch keine Abweichung von den in der ersten helvetischen Konfession von 1536 festgesetzten Grenzen, obwohl ihm die Dunkelheit der Ausdrücke mißfiel. Er mochte wohl auch fühlen, daß er bei der gegenwärtigen Lage der Bernerkirche ohne triftige Gründe seinen Posten nicht verlassen dürfe. So brachte er dem Frieden ein Opfer. Aber seine Nachgiebigkeit fand bei seiner Partei Mißbilligung. Der Ratsschreiber schrieb in dem Protokoll der Sitzung vom 24. Dezember 1537, in dem die Stadtgeistlichen ihre Zustimmung zu dem veränderten Katechismus unterschriftlich erklären mußten, unter Ritters Namen: „er hats angenommen contra conscientiam. Gott erbarm sich syn." Auch die Landgeistlichkeit war mit Ritter unzufrieden. Die unwürdige Haltung des Rates und besonders die rücksichtslose Absetzung des verdienten Meganders erregte ihren heftigen Unwillen, und eine stürmische Versammlung in Aarau beschloß am 22. Januar 1538, durch eine Abordnung dem Rat ernstliche Vorstellungen zu machen. Es kam im Ratssaal zu mehrtägigen hitzigen Verhandlungen. Da bemühte sich Ritter, nach beiden Seiten versöhnend zu wirken. Er konnte die abgeordneten Dekane des Landes davon überzeugen, daß sein Verhalten nicht, wie sie meinten, ein Abfall vom Glauben gewesen sei (er begärt inne zu entschuldigen synes abfalls der nitt wer), und sie gewannen wieder volles Zutrauen zu ihrem obersten Dekan. Auch der Rat ließ sich milder stimmen, und so wurde durch gegenseitiges Nachgeben die Ruhe der Gemüter wieder hergestellt.

Im März 1538 wurde Ritter mit Kunz an die Synode zu Lausanne abgeordnet, auf der die Waadt und Genf zur Annahme der Berner Kirchengebräuche bestimmt werden sollten, und trat hier in persönliche freundschaftliche Beziehung zu dem französischen Triumvirate Calvin, Farel und Viret. Als bald nachher die von Genf vertriebenen Prediger nach Bern kamen, war Ritter der einzige Geistliche, der ihnen herzlich entgegenkam und in ihrem Unglück ihnen treu zur Seite stand, während die anderen sie ihre Abneigung deutlich fühlen ließen, besonders Kunz in der allergehässigsten Weise. Ritter begleitete die beiden Genfer nach Zürich, wo auf der Synode im Mai auch die Genfer Vorgänge beraten werden sollten, und als dann der Berner Rat eine Gesandtschaft nach Genf beschloß, um die Prediger dort wieder einzuführen, mußte sich auf Calvins besonderen Wunsch auch Ritter ihnen anschließen. Die gute Absicht wurde bekanntlich durch eine schändliche Intrigue von Kunz vereitelt, und die Gesandtschaft kehrte erfolglos zurück (s. E. Stähelin, Joh. Calvin I, S. 161).

An Meganders und Rhellikans Stellen traten Thomas Grynäus und Simon Sulzer, die sich den „Buceranern" anschlossen. Ritter gewann bald wieder seine frühere Festigkeit. Er war nun der einzige Vertreter der zwinglischen Richtung, aber er war so viel als eine ganze Partei, da der größte Teil der unzufriedenen Landgeistlichkeit hinter ihm stand, und er ließ sich in seiner Polemik nicht mehr entmutigen. Der Rat hatte lange Zeit die Bucersche Partei auffallend begünstigt, weil ihm aus politischen Rücksichten viel am glücklichen Gelingen des Konkordienwerks lag. Als aber Luther das Band, das er in seinem Brief an die Schweizer vom 1. Dezember 1537 so freundlich geknüpft, durch neue heftige Angriffe selbst wieder zerschnitt, mußte der Rat zu der Überzeugung gelangen, daß das Konkordienwerk eine verlorene Sache sei, und nun lag für ihn kein Grund mehr vor, eine Partei zu halten, die auf dem Lande wenig Boden hatte und die durch die Gewaltthätigkeiten und Unwahrheiten, die sich besonders Kunz zu schulden kommen ließ, ihren Sturz selber herbeiführte. Ritter erlebte den völligen Sturz nicht mehr. Er starb am 1. August 1546. Zwei Jahre nachher wurden die letzten Lutheraner beseitigt und in dem jungen Johannes Haller ein trefflicher Wiederhersteller der Berner Kirche gewonnen.

In seiner zwinglischen Richtung war Ritter einseitig und gelangte nicht dazu, die Unzulänglichkeit seines theologischen Standpunktes zu erkennen, noch auch die Wahrheitselemente zu verstehen, die den gegnerischen Anschauungen zu Grunde lagen. Männer wie Burgauer, Kunz und Meyer waren auch wenig geeignet, ihm ein richtiges Bild des echten Luthertums zu geben. Aber seine Polemik führte er als gelehrter Theologe stets mit den Waffen der Wissenschaft und in würdiger und maßhaltender Weise. Der schönste Zug seines Lebens wird immer seine aufrichtige Bekehrung bleiben, in der er die Gunst des Rates und alle zeitlichen Vorteile der evangelischen Wahrheit zum Opfer brachte, und einen lieblichen Abschluß bildet die herzliche Freundschaft, mit der er den bedrängten Calvin

in seinem Unglück tröstete. Bis zu seinem Ende blieb er mit Calvin und seinen Freunden Farel und Viret in dem Verhältnis gegenseitiger Hochachtung. **G. Kirchhofer.**

Ritterorden s. die Artikel Calatrava Bd III S. 639; Deutschorden Bd IV S. 589; Johanniter Bd IX S. 330; Templer.

Rituale Romanum. — Litteratur: Thalhofer, Handb. der kath. Liturgik I (Freiburg i. B. 1883), S. 52—55; 2. Aufl. I, 1 (bearbeitet von Ebner 1894), S. 51 f. und S. 59 f. — Ueber Ritualien überhaupt: A. Franz, Das Rituale von St. Florian aus dem 12. Jahrh., Freiburg i. B. 1904, S. 3—12. Dort alle weitere Litteratur.

Unter einem Rituale (Manuale, Agenda) versteht man ein katholisches liturgisches Buch, in dem die Gebete und Gebräuche der Sakramente und Sakramentalien nebst pastoralen Anweisungen enthalten sind, wie sie der katholische Seelsorger zu vollziehen hat. Was also dem Bischof das Pontifikale leistet, das leistet das Rituale dem Seelsorgerklerus. Es verdankt seine Entstehung dem praktischen Bedürfnis. Um innerhalb und außerhalb des Gotteshauses die üblichen kultischen Handlungen richtig vollziehen zu können, brauchte der Parochialklerus ein handliches Buch, worin er jene möglichst vollständig und übersichtlich beschrieben fand. Solche Bücher wurden seit dem 12. Jahrhundert, und zwar zunächst nur für den klösterlichen Gebrauch, zusammengestellt. „Ritualien für den Weltklerus sind aus der Zeit vor dem 14. Jahrhundert nicht bekannt" (Franz). Die Klosterritualien dienten höchst wahrscheinlich als Vorlagen für die Ritualien des Seelsorgerklerus. Offizielle Diöcesanritualien wurden fürs erste nicht erlassen, sondern es blieb jedem Priester freigestellt, sich sein dem ortsüblichen Brauche entsprechendes Rituale selbst zu beschaffen oder anzufertigen. Die älteste Bezeichnung für solch ein Buch war Manuale, Handbuch (13. Jahrh.); im 14. Jahrhundert erscheinen die Bezeichnungen Rituale oder Liber benedictionum, im 15. Jahrhundert kommen die Namen Agenda, Liber obsequiorum, Parochiale, Pastorale u. ä. auf. Der Name Rituale ist durch die Einführung des Rituale Romanum herrschend geworden, ohne freilich die Bezeichnung Agenda zu verdrängen. Diese mittelalterlichen Ritualien sind noch in reicher Anzahl teils handschriftlich, teils in alten Drucken vorhanden. Erst neuerdings hat man sich an deren Herausgabe gemacht (alte französische, italienische und einige deutsche Agendendrucke verzeichnet bei Zaccaria, Biblioth. ritualis I, Romae 1776, p. 147 ff.; wichtige Ausgaben: Freisen, Manuale curatorum secundum usum ecclesiae Rosckildensis und Liber Agendarum ecclesiae et diocesis Sleszwicensis, beide Paderborn 1898; Kolberg, Agenda communis. Die älteste Agenda in der Diöcese Ermland u. s. w., Bamberg 1903; A. Franz, Das Rituale von St. Florian aus dem 12. Jahrhundert, Freiburg i. B. 1904).

Die kultischen Handlungen, um die es sich im Rituale handelt, Taufe, letzte Ölung, Begräbnis, Benediktionen, Prozessionen u. s. w., waren lokal außerordentlich verschieden. Verhältnismäßig erst spät tritt das Streben hervor, wenigstens in jeder Diöcese Einheitlichkeit zu schaffen. So wird z. B. auf dem Konzil zu Salzburg 1456 beschlossen, einen liber agendorum pro administratione sacrorum et omni benedictione in ecclesiis parochialibus fienda zu veranstalten. Aber 1490 muß dieser Beschluß erneut werden: ut etiam unitas agendorum per provinciam cum parochialibus haberetur ecclesiis. Trotzdem die Buchdruckerkunst die Einführung einer einheitlichen Agende wesentlich erleichterte, wurde doch z. B. in Trier erst 1574, in Köln erst 1598 eine Diöcesanagende eingeführt (Binterim, Pragm. Geschichte der deutschen National-, Provinzial- und Diöcesankonzilien VII, 1884, S. 559 ff.). Den Gedanken, die Liturgie innerhalb der Kirche in jeder Beziehung einheitlich, und zwar nach römischem Vorbild, zu gestalten, haben die Päpste mit aller Entschiedenheit vertreten und auf dem Tridentinum durchgesetzt (vgl. sess. XXV de indice librorum). So erschienen als offizielle liturgische Bücher des Breviarium Romanum 1568, das Missale Romanum 1570, das Pontifikale 1596 und das Ceremoniale 1600. Noch aber fehlte ein einheitliches Rituale. Es war Papst Paul V., der die Herausgabe dieses Buches unternahm. Er setzte eine Kommission von Kardinälen ein, die unter Benutzung verschiedener anerkannter Ritualien das Werk zu stande brachten. Sie benutzten in erster Linie das Rituale des Kardinals Sanctorio, daneben vor allem noch das Sacerdotale Romanum des Dominikaners Albert Castellani von 1537 und das Sacerdotale des Kanonikers der Lateranbasilika Franz Samarino (Venedig 1579). Dieses unter dem Namen Rituale Romanum veröffentlichte Werk, dessen Grundstock der usus Romanus in allen in Betracht kommen-

den heiligen Handlungen bildete, wurde durch die Konstitution Pauls V.: **Apostolicae sedi** vom 17. Juni 1614 (abgedruckt in den Ausgaben; diese verzeichnet bei Zaccaria, **Biblioth. ritualis I, p. 147**) offiziell eingeführt. Die betreffenden Worte lauten: „**Quapropter hortamur in Domino Venerabiles Fratres Patriarchas, Archiepiscopos, et Episcopos, et dilectos Filios eorum Vicarios, nec non Abbates, Parochos universos, ubique locorum exsistentes, et alios, ad quos spectat, ut in posterum tamquam Ecclesiae Romanae filii, ejusdem Ecclesiae omnium matris et magistrae auctoritate constituto Rituali in sacris functionibus utantur, et in re tanti momenti, quae Catholica Ecclesia, et ab ea probatus usus antiquitatis statuit, inviolate observent.**" Aus diesen Worten geht hervor, daß der Papst die Einführung nicht nur „dringlich empfahl" (Thalhofer), sondern strikte anordnete. Allerdings hatte es mit der Durchführung seine guten Wege, denn die ortsüblichen Sitten waren so tief eingewurzelt, daß an eine plötzliche Umgestaltung aller alten Gebräuche nach diesem Rituale nicht zu denken war. Allein mehr und mehr setzte sich auch hier der römische Wille durch. Die einzelnen Diöcesen erließen z. T. das **Rituale Romanum** mit einem Anhang (**proprium**), in welchem die besonderen, vom Papst genehmigten Riten aufgenommen waren. Übrigens erlebte das **Rituale Romanum** Pauls V. 1752 eine neue Recension durch Benedikt XIV., der zwei Formulare für Erteilung des päpstlichen Segens hinzufügte. Leo XIII. veranstaltete eine Normalausgabe (**editio typica**), die 1884 bei Pustet in Regensburg erschienen ist. Diese Ausgabe trägt den Titel: **Rituale Romanum Pauli V. Pontificis Maximi iussu editum et a Benedicto XIV. auctum et castigatum cui novissima accedit benedictionum et instructionum Appendix.** Das Rituale selbst ist in 10 tituli eingeteilt, die sich in Kapitel gliedern. Tit. I handelt **de iis, quae in administratione Sacramentorum generaliter servanda sunt**; Tit. II behandelt die Taufe; Tit. III das Bußsakrament; Tit. IV die Kommunion (das Meßformular findet sich hier nicht, vielmehr steht es im Missale); Tit. V die letzte Ölung und alles, was sich auf die Seelsorge an Kranken und Sterbenden bezieht; Tit. VI das Begräbnis; Tit. VII Trauung und Einsegnung der Wöchnerin; Tit. VIII die verschiedenen Benediktionen; Tit. IX die Prozessionen und Tit. X den Exorcismus Besessener und die Anweisung über die Führung der Kirchenbücher. Darauf folgt eine „**Appendix sive collectio benedictionum et instructionum a Rituali Romano exsulantium sanctae sedis auctoritate adprobatarum seu permissarum in usum et commoditatem missionariorum Apostolicorum aliorumque sacerdotum digesta.**" Unter den hier vorgesehenen und vorgeschriebene Benediktionen finden sich z. B. solche für eine Medizin, für Bier, für Käse und Brot, für Krankenwein, für eine elektrische Lampe u. dgl. **Drews.**

Ritualisten s. d. AA. Anglikanische Kirche Bd I S. 545, 59 und Traktarianismus.

Rivet, André (Andreas Rivetus), geb. 1572, gest. 7. Jan. 1651. — Les dernières heures de M. Rivet, Delft 1651 (Holländische Uebersetzung, Amsterdam 1651); Meursii Athen. Bat., p. 315 seq.; B. Glasius, Godgeleerd Nederland, 's Hertogenbosch 1851—1856; III, 180—186.

André Rivet war der Sohn des Kaufmannes Guillaume Rivet und der Catharine Cardel de la Morinière, zweier überzeugter Hugenotten. Er wurde geboren 1572 kurz vor der Bartholomäusnacht zu St. Maxent (Poitou). Trotz der Verfolgungen, denen seine Eltern ausgesetzt waren, wurde er von ihnen, noch ein Knabe, zum Dienste am Worte bestimmt. Gute Begabung zum Studieren und persönliche Neigung halfen ihm, dieser Bestimmung auch thatsächlich Folge zu leisten. Seinen ersten Unterricht empfing er bei dem Pfarrer Blanchier in Niort. Nachdem er in Orthez (Bearn) **magister artium** geworden, besuchte er daselbst eine Zeit lang den theologischen Unterricht des gelehrten Lambert Daneau (s. d. Art.) und später in La Rochelle die von Rotan gegründete theologische Schule. Im Jahre 1595 wurde er in Thouars als Kaplan des Herzogs de la Trémouille angestellt, nach dessen Tode er als Pfarrer in dieser Stadt blieb bis zum Jahre 1620. Wegen seiner großen Verdienste als Prediger und seiner wissenschaftlichen Bildung nahm er als Abgeordneter der Kirchen der Provinz Poitou an mehreren politischen Versammlungen und Nationalsynoden teil; im Jahre 1617 wurde er von der Synode zu Vitré zum Präsidenten erwählt.

Im Jahre 1620 kam er nach Leiden. Hier war nach der Verbannung des Remonstranten S. Episcopius als einziger Professor der Theologie Joh. Polyander zurückgeblieben.

Man suchte darum den Pariser Pfarrer Pierre du Moulin zur Übernahme eines Lehrstuhles zu bewegen. Dieser war dazu zwar geneigt, aber sein Konsistorium versagte ihm die dazu notwendige Einwilligung. Nun fiel die Wahl auf seinen Schwager Rivet. Nach manchen Mühseligkeiten kam es dazu, daß die französische Synode von Alais ihn auf die Dauer von zwei Jahren an Holland abtrat. Am 14. Oktober 1620 nun trat Rivet sein akademisches Lehramt in Leiden an mit einer Rede **„de bono pacis et concordiae in ecclesia"**. Nach Verlauf der zwei Jahre erbat er sich und erlangte von der Synode zu Charenton die Erlaubnis, in Holland zu bleiben bis zur nächsten französischen Nationalsynode; indessen als diese sich im Jahre 1626 versammelte, konnte er sich nicht entschließen, das Land zu verlassen, in welchem er sich einen bedeutenden Wirkungskreis gebildet hatte. Seine Lehrthätigkeit wurde in Leiden sehr geschätzt, und es bedeutete einen Verlust für die Universität, als der Statthalter Frederik Hendrik im Jahre 1632 die Erziehung seines Sohnes, des späteren Prinzen Willem II., ihm übertrug. Bei dieser Gelegenheit ehrten ihn die Kuratoren durch die Verleihung des Charakters als **professor honorarius**. Mit Hingabe und ehrenvoll entledigte er sich der ihm übertragenen Aufgabe und fühlte sich dem Hause Oranien eng verbunden, während dieses seinerseits ihm mit größtem Vertrauen entgegenkam. Er begleitete die Gemahlin des Statthalters, Amalie von Solms, nach dem Bade Spa und war während der Belagerung von Breda ihr Hauskaplan. Im Jahre 1641 gehörte er dem Gefolge des Prinzen Willem auf seiner Reise nach England an, als dieser um die Hand seiner nachmaligen Gemahlin Prinzessin Maria, der Tochter Karls I., warb. 1647 war Rivet der geistliche Berater des Statthalters, als dieser auf dem Sterbebette lag. Gelegentlich der Errichtung der Illustreschule in Breda wurde er vom Statthalter zum Kurator dieser Stiftung ernannt und eröffnete sie am 16. September 1646 mit einer feierlichen Rede. Seine letzten Lebensjahre verlebte er in Breda und starb dort am 7. Januar 1651 als wahrhaft gläubiger Christ. Der Tod seines früheren Zöglings Willems II. hatte seine Gesundheit erschüttert. Seine Anhänglichkeit an das Haus Oranien zeigt sich deutlich in seinem Gebet, das er sterbend that für den Sohn Willems II., den nachmaligen Statthalter-König Willem III: **„Le grand Dieu veuille bénir et conserver ce jeune regeton, benir son éducation, le faire croitre en âge, en dons et en grâces de son esprit, le rendant un instrument de sa gloire et un exemple de sa grâce. Exauce o Dieu, les voeux que ton serviteur mourant t'offre pour ce jeune prince; qu'il soit béni, qu'il soit sanctifié dès sa première jeunesse; que la corruption du siècle ne le pervertisse point, qu'il vive en la présence et que l'intégrité et la droiture le gardent."**

Rivet war ein Mann mit feinen gesellschaftlichen Formen, hochgebildet und rednerisch sehr begabt; „ein Mann von großer Gelehrsamkeit, liebenswürdigem Charakter und sanftem Geiste, ein Freund des Friedens und der Eintracht, ausnehmend geeignet, um in den Zeiten nach dem kirchlichen Aufruhr betraut zu werden mit dem Unterrichte in der Theologie" (G. D. J. Schotel, **De Academie te Leiden**, Haarlem 1875, **blz.** 106). Als überzeugten Protestanten bewies er sich in seinen Schriften gegen die römische Kirche und gegen Hugo Grotius, dem man römische Sympathien zum Vorwurf machte. War auch sein Ton diesem letztgenannten gegenüber außerordentlich scharf, so spricht die Achtung, die angesehene Katholiken ihm entgegenbrachten, für seine Sanftmütigkeit bei aller Festigkeit in seiner Überzeugung. Seinerzeit war er das einflußreichste Mitglied der Leidener theologischen Fakultät, der neben ihm Polyander, Walaeus und Thysius angehörten, und er galt als der reinste Calvinist von allen. Mit diesen seinen Kollegen gab er (1625) die noch heute berühmte **Synopsis purioris theologiae** heraus, die in 52 Disputationen die gesamte reformierte Dogmatik behandelt und in ihrer Vortrefflichkeit nach Form und Inhalt noch immer ein hervorragendes Werk von großer Bedeutung ist. Wo es die reine Lehre galt, war Rivet unerschütterlich, das zeigt sich auch in seiner Fehde mit Amyraut (s. d. Art.); doch kämpfte er nicht aus Streitsüchtigkeit, sondern aus Gewissensdrang. Auf seinem Sterbebette bekannte er: **„Si dans mes paroles ou dans mes écrits j'ai fait paraitre du mécontentement contre quelques uns de mes frères, au sujet des nouveautés qu'ils débitaient, je proteste ici devant Dieu qui me jugera, que je n'ai point été poussé d'aucune animosité ou inimitié personnelle; au contraire, toutes ces personnes-là étaient mes amis, et plus je les chérissais, plus j'ai eu du chagrin de n'avoir pu accorder leurs maximes avec celles de la parole de Dieu."**

Rivet behandelte in Leiden nicht nur dogmatische Fragen in öffentlichen Disputa-

tionen, sondern arbeitete gleichzeitig auf dem Gebiete der alttestamentlichen Exegese. Seine sehr zahlreichen Schriften sind teils polemische, teils exetische, teils dogmatische und erbauliche. Sein Vorgänger Episcopius, einer seiner entschiedensten Gegner, sagt von ihnen: „**Certant in iis cum multijuga eruditione in dicendo gravitas, et cum subacto judicio orationis perspicuitas: vix quicquam nuperum vidi, quod aeque academia ista dignum est, etsi subinde Remonstrantibus sine causa, uti mihi quidem videtur, iniquior sit.**" (**Praestantium ac eruditorum virorum epistolae Ep.** 2[a] Amstel. 1684, p. 776). Rivets sämtliche Werke erschienen zu Rotterdam 1651—53, 3 Bde, Fol. Am Schluß des dritten Bandes ist eine lateinische Übersetzung der obengenannten Schrift: **Les dernières heures de M. Rivet** aufgenommen unter dem Titel: **Novissimae horae.** Die vorzüglichste seiner Schriften ist seine **Isagoge ad scripturam sacram Veteris et Novi Testamenti,** Dordr. 1616, voll trefflicher hermeneutischer Regeln.

Von Nachkommen Rivets ist nur bekannt, daß er einen Sohn Salomon hatte, der in jungen Jahren starb. Über ihn schreibt er an den Delfter Pfarrer Crusius: „**filium habui, ad sacram vocationem paratum, ab Ecclesia, cui destinatus erat, approbatum, eo ipso tempore in juventutis flore mihi ereptus fuit**". (Chr. Sepp, **Het godgeleerd onderwijs in Nederland gedurende de** 16[e] **en** 17[e] **eeuw,** Leiden 1873, 74. II, 32.)

S. D. van Been.

Rivius, Johannes, sächsischer Humanist, Schulmann und Theologe, gest. 1553. — Quellen: Joan. Rivii Atthendoriensis theologi perfectissimi, opera quae exstant omnia (Basel, Joh. Oporinus 1562; neue Ausgabe Augustae Munatianae, Typis Benigni Victorini, 1614). Diese von R.s Schwiegersohne, Alexius Prätorius, geplante Gesamtausgabe ist beim ersten Bande stecken geblieben, der die theologischen Schriften enthält. Vorausgeschickt ist Bl. α^2 bis bis β^3 die von Georg Fabricius verfaßte Vita, die mehrfach wieder abgedruckt wurde, z. B. Annaberg 1713, Meißen 1843); Fortgesetzte Sammlung 1723, S. 696 f.; 1724, 685—689; D. C. G. Baumgarten-Crusius, De G. Fabricii Chemnitiensis vita et scriptis, Meißen 1839; K. Kirchner, Adam Siber, Chemnitz 1887, S. 9—19. 39. 67. 151—164; G. Müller in AdB 28 (Leipzig 1889), S. 709—713, wo auch die ältere Litteratur verzeichnet ist. Aus der seitdem erschienenen ist zu erwähnen: K. J. Rößler, Geschichte der ... Landschule Grimma, Leipzig 1891, S. 3; E. Heydenreich, Aus der Geschichte des Schneeberger Lyceums in NASächsischeGA 16, S. 245; H. Peter in: Veröffentlichungen zur Geschichte des gelehrten Schulwesens im albertinischen Sachsen. Herausgegeben im Auftrag des Sächsischen Gymnasiallehrervereins, I. Tl. Uebersicht über die geschichtliche Entwickelung der Gymnasien, Leipzig 1900, S. 7; H. Peter, Georgii Fabricii ad Andream fratrem epistolae ex autographis primum editae, Meißen 1891 f., I, p. 16 f.; II, 12. 17 f. 25; Erler, Die Matrikel der Universität Leipzig, I, S. 701; II, S. 681; E. Kroker, Luthers Tischreden in der Mathesischen Sammlung. Aus einer Handschrift der Leipziger Stadtbibliothek herausgegeben, Leipzig 1903, S. 177, Nr. 293; F. Joël, Herzog August von Sachsen bis zur Erlangung der Kurwürde in NASächsischeGA 19, S. 120 ff.; K. Neefe, Leben und Wirken des kurfürstlich sächsischen Leibarztes Dr. med. Johann Neefe in NASächsischeGA 19, S. 296. 309; E. Brandenburg, Moritz von Sachsen I, S. 36. — Im kgl. Hauptstaatsarchiv zu Dresden liegen Briefe von R., die Ratsarchive zu Zwickau und Marienberg enthalten handschriftliche Notizen über ihn.

Johannes Rivius, am 1. August 1500 zu Attendorn in Westfalen geboren, hier durch den trefflichen Ortsgeistlichen Tilomann Mull, seit 1516 auf der Universität Köln, besonders unter dem Einflusse von Matthäus Phrissemius gebildet, dann mit handschriftlichen Studien in rheinischen Klöstern beschäftigt, wandte sich nach Leipzig, wo er bei Kaspar Borner freundliche Aufnahme und Unterstützung fand, ohne sich an der Universität immatrikulieren zu lassen. Kurze Zeit an der Zwickauer lateinischen Schule als Lehrer thätig, ging er 1527, begleitet von begeisterten Schülern, nach dem aufblühenden Annaberg, wo er den Mittelpunkt eines angeregten Humanistenkreises bildete, leitete darauf die Schule in dem später von ihm besungenen Marienberg und wurde 1535 von Kaspar Cruciger veranlaßt, das Rektorat in Schneeberg zu übernehmen. Hier war u. a. der spätere Wittenberger Pfarrer und Professor Dr. theol. Kaspar Eberhard sein Schüler, zu dessen hervorragenden griechischen Kenntnissen Rivius den Grund legte. 1537 wurde dieser zum Leiter der lateinischen Schule und Lehrer des Herzogs August nach Freiberg berufen. 1540 bezog er mit seinem fürstlichen Schüler die Universität Leipzig, ging aber nach Herzog Heinrichs Tode mit Herzog August nach Dresden über, wo er in der Kirchen- und Schulverwaltung verwendet wurde. Als Herzog Moritz 1542 in den Türkenkrieg zog, wurde Rivius Mitglied der Abteilung für geistliche Angelegenheiten. 1543 wurde über seine Übersiedelung nach Meißen verhandelt; im Jahre darauf wurde er zum Inspektor

der Fürstenschulen ernannt. In diesem Amte fand er Gelegenheit, seine vortreffliche Begabung für die Verwaltung an den Tag zu legen. Mit glücklichem Griffe wählte er die Personen, so den jugendfrischen Georg Fabricius als Rektor für Meißen, zehn Jahre später den erfahrenen Adam Siber für Grimma. Ebenso sachkundig bewährte er sich bei der inneren Ausgestaltung der Schulen. 1545 wurde er zum Beisitzer des neu- 5 gegründeten Meißner Konsistoriums ernannt. Er bekleidete dieses Amt bis zu seinem Tode am 1. Januar 1553.

Seine schriftstellerische Thätigkeit wandte sich zunächst dem humanistischen Gebiete zu. Er begann mit einer Ausgabe von Erasmus' „**Carmen de senectutis incommodis longe elegantissimum**" (Zwickau 1527), gab die „**Adnotationes in Andriam**" (Straß- 10 burg 1529), die „**Castigationes plurimorum ex Terentio locorum**" (Köln 1532, dann in der Terenzausgabe von 1542), 1537 die „**Castigationes locorum quorundam Ciceronis ex Bruto, et ex Oratore et epistolis familiaribus eiusdem, adiuncta nonnullorum explicatione**", dann die besonders wertvollen „**Castigationes**" zu Sal- luſt (Leipzig 1537) heraus, worauf die Sallustausgabe selbst folgte (Leipzig 1542, Köln 15 1544). Von seinem pädogogischen Lehrbuche „**De iis disciplinis, quae de sermone agunt, ut sunt Grammatica, Dialectica, Rhetorica,**· **libri XVIII** (Leipzig 1539) erschien die Grammatik mehrfach wieder (z. B. Leipzig 1559). Das 8. Buch daraus, das Vokabular enthaltend, wurde von dem Buchdrucker Johann Ballhorn bei einer Ausgabe vom Jahre 1571 eigenmächtig vermehrt und gab Veranlassung zur Entstehung des Aus- 20 drucks „Verballhornisieren". Die Dialektik zerfällt in sechs, die Rhetorik in drei Bücher. Den Schluß bildet das methodisch interessante Schriftchen „**Quemadmodum ab infimis per medios velut gradus, ad summa paulatim perduci rudis aetas debeat,**" später wieder von dem Holländer Anton Schorus benutzt (1695).

Zahlreicher und bedeutender sind die theologischen Schriften, in denen R. nach der 25 Eleganz der Darstellung, der Kenntnis der Schrift und der Kirchenlehre, wie der philosophischen Bildung als Schüler Melanchthons erscheint, wenn er auch unter Betonung der Selbstständigkeit gegenüber den Menschen in Anknüpfung an Mt 17, 5 allein dem Sohne Gottes Folge zu leisten versichert. Luther traute ihm zu Zeiten nicht recht. In den polemischen Schriften zur Verteidigung der neuen Lehre tritt, z. B. in den Auseinander- 30 setzungen mit Cochleus und Witzel, den er Vecelinus nennt, die vornehme und sachliche Behandlung der Streitfragen hervor, wobei auch Stimmen von gegnerischer Seite, wie Sadolet und Eck, zur Beweisführung herangezogen werden. Genannt seien aus dieser Gruppe „**De instaurata renovataque doctrina ecclesiastica**" (Leipzig 1541), „**De superstitione**", „**De abusibus ecclesiasticis sive erroribus Pontificiorum**" (Leipzig 35 1546), „**De admirabili dei consilio in celando mysterio redemptionis humanae**" (Basel 1545), wo im dritten Buche die Einwendungen gegen die evangelische Lehre eingehend erörtert werden. Wird hier vielfach eine positive Darstellung der evangelischen Lehre geboten, so in den Schriften „**De fiducia salutis propter Christum**" (Basel 1552), wo R. die Rechtfertigung aus Gnaden in beredten Worten und aus den einzelnen 40 Schriften des Neuen Testaments begründet, in „**De religione, et quo pacto se in hisce dissidiis gerere iuventus debeat**", wo er seinen beiden Söhnen in warmer und herzlicher Weise Anweisungen zu wahrer evangelischer Lebensführung giebt. Wenn in beiden Schriften das sittliche Verhalten eine große Rolle spielt, so sind rein ethischen Inhalts die auch jetzt noch lesenswerten Abhandlungen „**De vita et moribus Christia-** 45 **norum**" (Basel 1552), wo im ersten Buche von den Pflichten des Christen gegen Gott, im zweiten von den Pflichten der einzelnen Stände gegeneinander gehandelt wird, während im dritten die christlichen Tugenden mit den heidnischen verglichen werden. Demselben Gebiete gehören noch an „**De conscientia bonae mentis**" (Leipzig (1541), „**De vero erga Deum amore sermo**" (Basel 1548), „**De stultitia mortalium in** 50 **procrastinanda vitae correctione**" (Basel s. a.), „**De perpetuo conflictu piorum cum carne, mundo, diabolo, seu de lucta Christiana**" (Basel 1549), „**De perpetuo in terris gaudio piorum**" (Basel 1550), „**De sponsalibus sine approbatione parentum irritis**" (Leipzig 1540). Die Schriften über Fragen der praktischen Theologie wurden noch später vielfach wieder abgedruckt, so „**De officio** 55 **pastorali**" (Basel 1549, später in Koburg, Kiel) und „**De consolandis aegrotantibus**" (Basel 1546).

Von R.s Familienleben ist wenig bekannt. Um 1523 verheiratete er sich; in einem Briefe an Julius Pflug rühmt er seine Frau als Muster der Milde und Sanftmut. Von seinen Söhnen hat Johannes als erster protestantischer Schulrektor zu Zeitz, Sti- 60

pendiatenpräzeptor in Leipzig, Orator auf der Synode zu Wilda, Schulinspektor zu Riga, wie als Schriftsteller, auch in weiteren Kreisen Anerkennung gefunden. **Gg. Müller.**

Robert von Arbrissel s. d. A. Fontévraud Bd VI S. 125.

Robert von Citeaux s. d. A. Cistercienser Bd IV S. 117.

5 **Robert von Grosseteste** s. d. A. Grosseteste Bd VII S. 193.

Robertin, Rob. s. d. A. Dach Bd IV S. 397, 14.

Robertson, Frederick William, engl. Prediger, gest. 1853. — Litteratur über ihn: Stopford A. Brooke, Life and Letters of F. W. Robertson, London, 2. Aufl. 1866, 2 Bde (Hauptquelle, obgleich nicht ohne Voreingenommenheit); in deutscher Sprache frei bearb. 10 von Ch. Broicher u. d. T.: F. W. R., ein Lebensbild in Briefen, Gotha, Perthes 1894; T. Arnold, Robertson of Brighton, London 1886; W. Sawyer, Memoir of F. W. R., Brighton; J. Tulloch, Movements of Religious Thought in Britain etc., London, Longmans, Green u. Co; E. de Pressensé, Études Contemp. (Verny et Robertson), Paris, Fischbacher 1880; O. Pfleiderer, Die Entwickelung der prot. Theol. in . . . Großbrit., Freiburg 1891; Gilbert 15 Sutton, Faith and Science, 1868; L. Dumas, Un Prédicateur Anglais, Montauban 1894; Sidney Lee, Dict. of National Biography, vol. XLVIII u. Encyclop. Britannica, Bd XXXII unter F. W. R.

Als das älteste von 7 Kindern wurde Robertson am 3. Februar 1816 im Hause seines Großvaters in London geboren, der Sproß einer soldatischen Familie, deren Tradi- 20 tionen auf das Gepräge seines Innenlebens nachmals von entscheidender Wirkung wurden. Wie sein Großvater gehörte sein Vater, ein Artilleriehauptmann, und seine drei Brüder der englischen Armee an. Unter den starken „evangelischen" Eindrücken seines Vaterhauses zuerst in Leithfort, dann auf dem Lande in Yorkshire verbrachte der Knabe, dessen reiches und starkes Empfindungsleben unter den Gegensätzen des Tagesanspruchs und der idealen 25 Welt früh sich offenbarte, um später zur Tragik seines Lebens zu werden, eine beglückte Kindheit, damals eine frische Jungennatur, in der wie bei Kingsley, dem er auch sonst innerlich verwandt ist, der animal spirit des Engländers in körperlichen Übungen und waghalsigen Unternehmungen früh zu tage trat. Aber der freien Entfaltung seiner Kraft stand, wie er selbst berichtet, in jener Zeit schon der „Mangel an Hoffnungsfähigkeit", 30 der Bann wechselnder Stimmungen und das Mißtrauen in die eignen Leistungen und Fähigkeiten hindernd im Wege; nur durch seinen starken Willen und das Gefühl sittlicher Verantwortlichkeit wurde er je und dann dieser Schwächen Herr.

Den ersten Unterricht erteilte ihm sein Vater; später besuchte er die Grammar School in Beverley, das Gymnasium in Tours, wo seine Eltern eine Zeit lang lebten, 35 sodann, durch den Ausbruch der Juli-Revolution (1830) aus Frankreich vertrieben, die Neue Akademie in Edinburgh, endlich die dortige Universität. Dem drängenden Wunsche seines Vaters, der seinen von starken religiösen Impulsen beherrschten Sohn dem Dienste der Kirche zuführen wollte, widersetzte er sich mit jugendlicher Schärfe: „Alles andere, nur dies nicht. Ich passe nicht dazu." Er wollte Soldat werden, aus dem Verlangen seiner nach 40 Kampf und Kraftbethätigung sich sehnenden Natur heraus, nicht etwa in der kindischen Freude am bunten Rock. Schließlich kam es weder zu dem einen noch dem andern: er trat in das Geschäft eines Sachwalters (Solicitor) ein, um sich später im Richterstand eine Lebensmöglichkeit zu schaffen. Dort brach er unter dem Drucke des ungewünschten Berufs und der anstrengenden Stubenarbeit bald zusammen, und nun erkaufte ihm sein 45 Vater die Anwartschaft auf ein Offizierspatent (Commission) bei den Gardedragonern in Moodkee (Indien). Er bereitete sich in herkömmlicher Weise auf diesen Dienst vor, mußte aber mehr als zwei Jahre auf seine Einberufung warten. Da wurden die alten Wünsche des ungeduldigen Vaters immer dringender, Freunde des Hauses unterstützten sie, und nun ordnete sich der Sohn mit dem heldenhaften Mute der Selbstopferung, der 50 seiner nachmaligen Lebensführung den charakteristischen Zug gegeben, dem Vater unter und bezog am 4. Mai 1837 die Universität Oxford (als Mitglied von Brazenose College); 14 Tage nach seiner Immatrikulation traf die Berufungsordre ins Regiment ein.

In seinen Studien ging er „seinen eigenen Weg abseits von den Geleisen der Herkömmlichkeit", ohne System, ohne Ausdauer und auch ohne Ehrgeiz: aus der Masse hat er 55 sich nicht erhoben; selbst die herkömmlichen und selbstverständlichen akademischen Grade hat er dort nicht erlangt. Tastend versuchte er sich an der akademischen Welt und mit

schüchternem Flügelschlag, ohne in ihr recht heimisch zu werden. Auch die hochgehenden kirchlichen Wogen, die seit 1833 von Oxford aus durch das Land gingen, zogen ihn nicht in ihre Kreise. Weder Keble noch Pusey noch Newman ist er nahegetreten. Sein religiöses Innenleben, genährt an den evangelischen Einwirkungen des Vaterhauses, war, wie aus seinen damaligen Briefen sich ergiebt, voll Kraft und Feuer, aber „zu theologischem Verständnis noch nicht erwacht". Er reifte erst langsam an den klassischen Studien, die sein College ihm bot. Mit der platonischen Metaphysik und mit Aristoteles, dem großen Analytiker, hat er sich eine Zeit lang beschäftigt. Als Theolog hielt er sich damals zur evangelischen Partei in der strengen calvinistischen Ausprägung und studierte, um über Newmans einschneidende Gedankenführungen ein eignes Urteil zu gewinnen, Calvins Institutionen und Rankes Geschichte der Päpste. „Mit der Oxforder Ketzerei" ist er rasch fertig: „man muß hier leben und es mit ansehen, wie vielversprechende, feurige Naturen in Selbstbetrachten und tödliche Erstarrung sinken, tot für den Erlöser und unbrauchbar werden für die Kirche, durch den giftigen Hauch dieses verfluchten Upabaumes." Aber die Ketzerei drängte ihn zugleich in das Studium der Bibel, namentlich des griechischen NT; er lernte die wichtigeren Stücke (beim Ankleiden am Morgen) auswendig und verfügte infolgedessen bis in seine letzten Lebensjahre hinein bei theologischen Erörterungen frei über die griechischen Texte als beste Waffe.

Im Juli 1840 wurde er als Hilfsgeistlicher an der St. Mary Kalendar Kirche, im ärmsten Teile von Winchester, ordiniert. Unter dem Druck der schweren Arbeit und seelischer Überreiztheit, die ihn in einem fortgesetzten Kampfe zwischen Neigung und Pflicht hielt, brach er schon nach einem Jahre zusammen und suchte sich vor den bis zur Todessehnsucht gesteigerten Verdüsterungen seiner Seele durch Reisen zu retten, die ihn den Rhein hinauf, durch den Jura nach Genf führten. Hier kam er, infolge seiner nervösen Rechthaberei, in nicht immer erfreuliche Beziehungen zu Dr. C. Malan, dem damaligen Führer der Genfer Pietisten; seine freudlosen Stimmungen nicht weniger als die eigensinnige Einseitigkeit seiner oft wechselnden Anschauungen machten Malan, den „Prediger der Heilsgewißheit" zum Propheten an R.: Mon très-cher frère, vous aurez, sagte er zu ihm beim Abschied, une triste vie et un triste ministère.

Diese trostlosen Stimmungen kamen, nachdem er sich in raschem Entschlusse mit Helen, der Tochter von Sir William Denys verheiratet und nach seiner Rückkehr nach England eine Hilfsgeistlichenstelle in Cheltenham (Christ Church) angenommen hatte, vollends zum Durchbruch und führten schließlich durch Carlylesche Einflüsse zu einer völligen inneren Umwandlung. Unter dem Drucke seiner untergeordneten Stellung, dem mangelnden Erfolge seiner Amtsarbeit und seinem Löcken gegen den dogmatischen Zwang, in dem ihm die Evangelischen befangen erschienen, kam er zu neuen Anschauungen, die sein religiöses Denken völlig erschütterten. Die „ideale Menschlichkeit" Christi steigt alles beherrschend vor seiner Seele auf und zerbricht die Klammern des überlieferten Dogmatismus, der, an sich ohne den Besitz des lebendigen Christus, weder religiöses Wachstum noch religiöse Freiheit gewähre. In dem bitteren Schmerze, von seinen Freunden nicht mehr verstanden zu werden, zugleich im amtlichen Leben durch einen vollständigen Mißerfolg entmutigt, riß er sich los, suchte (1846) in Heidelberg Ruhe und nahm, von Bischof Wilberforce aufgefordert, erst eine Pfarrstelle in St. Ebbe's, dem verkommensten Viertel von Oxford, endlich, nicht ohne Zögern, sein letztes Amt, an der Trinity Chapel in Brighton an, das er bis zu seinem Tode inne behielt. —

Sein Leben war kurz und ist in einfachen Formen, ohne jeden dramatischen Zug verlaufen, aber weist die Höhenlage hochgespannter Innerlichkeit auf. In reicher pfarramtlicher Thätigkeit hat er die furchtbaren Selbstquälereien und das je und dann aufsteigende Mißtrauen in seine Tagesarbeit allmählich überwunden. Seiner Neigung, sich den Bekümmernissen seiner empfindsamen Seele hinzugeben, war doch auch die glückliche Fähigkeit, „sich an des Lebens Fülle und Schönheiten zu erfreuen", beigesellt. „Das Lebensgewebe ist dunkel," pflegte er zu sagen, „aber goldene Fäden sind hineingesponnen." Vor allem der Verkehr mit den einfachen Leuten, den Arbeitern und Handwerkern, erhob ihn. In nur sechsjähriger Arbeit an einer kleinen Kapelle zog er in Brighton die Aufmerksamkeit der freier gerichteten Kreise durch seine geistvollen Predigten auf sich und wirkte durch eine weitverzweigte Korrespondenz auch auf größere Kreise. Als Kanzelredner, weniger durch Tiefe und Gelehrsamkeit als durch die Kraft seines Pathos, durch warme Empfindung, Würde und Schönheit der Sprache ausgezeichnet, darf er den ersten geistlichen Rednern seines Volkes zugezählt werden. Hier, nicht auf dem Gebiete der Wissenschaft und Theologie, liegt seine Bedeutung. Nach litterarischem Ruhm verlangte er nicht; er hat nichts

von wissenschaftlicher Bedeutung veröffentlicht, aber seine Worte wirkten in kräftiger Resonanz in das Land hinein und wurden zumal nach seinem Tode eine Macht in ihrer Wirkung auf die öffentliche Meinung. —

Die Beugung unter das Schlagwort der kirchlichen Partei oder der theologischen 5 Schule lehnte er mit leidenschaftlicher Entrüstung ab, er gehörte jeder und keiner an. Sein überaus stark entwickelter Subjektivismus verlangte, bis zum Hasse gegen das geschichtlich Gegebene, gegen Formen und Formeln, Dogma und Überlieferung, Freiheit für seine in Willkür und Rechthaberei sich je und dann verlierenden Untersuchungen. Bis an sein Ende wurde er unter dem Banne eines hochgesteigerten Gefühlslebens, das ihn 10 zu immer neuen Entwickelungen führte, gehalten, die, während sie die Grundlagen seiner Gedankenwelt verrückten, in den fließenden Formen der Erweiterung, Vertiefung und Umbildung zu festem Gefüge sich nicht schlossen. In diesem Sinne ist er niemals „fertig" geworden. Er stand bis an sein Ende in einem Werdeprozeß, in einem Zustande nervösen Ausreifens. Mitten im Flusse seines theologischen Denkens starb er.

15 Auf dem Boden seiner Kirche stehend und in lebendiger Fühlung mit ihren Interessen und Aufgaben, sah er es als seine Mission an, ihre Sätze in neuen Fassungen und Auffassungen bis zur Aufhebung umzubilden. Nicht auf die „begrifflichen Schalen", auf die „Ueberfülle der Zeitanschauungen und Lehren" in dem kirchlichen Dogma ging sein Bemühen, sondern „auf den Kern, auf den Nachweis, welcher religiöse und sittliche Wahr- 20 heitsgehalt in den versteinerten Formen liege". Christi Persönlichkeit, das vollkommene Urbild des Menschen als des Gotteskindes, wie es unmittelbar aus den „undogmatischen Evangelien" ihm vor die Seele trat, hat er auf sich wirken lassen und strahlt es, allem Systematisieren abhold, so wieder, wie es sich in seiner anbetenden Seele reflektiert. Daher der persönliche Zug seines Christusbildes wie seines theologischen Denkens überhaupt. 25 Seine Versöhnungslehre erinnert an Menken und Hofmann, aber es würde schwer halten, seine Anschauungen in irgend welche Theologie oder kirchliche Partei einzureihen (E. Frommel).

Auf diesen allgemeinen Richtungslinien etwa verläuft sein theologisches Denken; von einem System kann keine Rede sein, auch nicht von einem Ansatze dazu. Doch hat er 30 gegen sein Lebensende eine Anzahl formaler Leitsätze aufgestellt, nach denen seine erkenntnistheoretischen Gedankenführungen verlaufen sind:

1. „Der Beweis geistlicher Wahrheiten erfolgt, statt negativer Bekämpfung des Irrtums, durch positive Begründung". Von diesem Satze ist seine ganze Polemik beherrscht. Wachstum, sagt er, ist ein besserer Weg zur harmonischen Ausgestaltung des Charak- 35 ters als Unterdrückung. Das Niedere wird bezwungen nicht durch Unterdrücken, sondern indem man es einfach zum Werkzeug des Höheren macht. Kein Fasten wird die Seele rein machen, wohl aber eine edle Neigung, die alle niederen Gefühle in Zucht hält und sie erhebt. —

2. „Die Wahrheit wird gewonnen aus zwei entgegengesetzten Behauptungen und liegt 40 nicht auf einer via media dazwischen." Zu 1 Ko 10, 1—4 bemerkt er: Achtet auf des Apostels Ansicht über das Wesen des Sakraments: wie Christus vom Brote sagte: das ist mein Leib, so sagte Paulus von Christus: der Fels war Christus, nicht daß das Brot buchstäblich in seinen Leib oder der Fels in Christus verwandelt worden wäre, auch nicht, daß das Brot Christi Leib und der Fels Christum bedeutet hätten, sondern das, was bei beiden 45 wunderbar ist, die lebendige Kraft — das ist Christus. Auf das Material kommt es nicht an, allein auf Gottes Gegenwart, Gottes Macht und Gottes Leben: wo diese sind, da ist ein Sakrament. — Darauf kommt es an, daß wir in einer geheimnisvollen, von Gottes Kräften durchwirkten Welt leben, daß jedes einfache Mahl, jeder rauschende Strom, jede vorüberziehende Wolke ein Symbol Gottes und dieses für jedes empfängliche Herz ein Sakrament ist. 50 — Von der Taufe lehrt er nach demselben Grundsatz, sie bezeuge die Thatsache der Kindschaft Gottes. Ich würde etwa sagen: du bist Gottes Kind, tritt deine Vorrechte an, du könntest sie sonst verlieren. Gottes Kind sein, des versichert dich die Taufe (de iure), nicht dein Gefühl, das dich heute jauchzen, morgen weinen läßt. Dies eine, was du von Natur nicht wissen kannst, verbürgt dir deine Taufe, die Botschaft aber im 55 Glauben annehmen, d. h. die Wiedergeburt macht dich (de facto) zum Gotteskinde; der Irrtum der römischen Kirche ist die übernatürliche Wirkung. —

3. „Geistliche Wahrheit wird vom Geist erfaßt und nicht dem Intellekt in Lehrsätzen übermittelt; deshalb sollte die Wahrheit nicht dogmatisch verkündet, sondern an das Herz und die Einbildung gerichtet werden." Ich glaube nicht, heißt es in 60 einem Briefe, daß der Verstand Gott finden kann. Mein Gott ist nicht der Gott

des Philosophen, und bei den kühnsten Verstandesschlüssen habe ich am meisten das Gefühl, den Herrn des Rechts und der Liebe zu verlieren. Es giebt kein Prinzip, das ich nachdrücklicher betont hätte als dies: nicht mit der Vernunft, worunter ich hier den Intellekt verstehe, sondern mit dem Geist, d. h. mit dem durch Gottes Geist zur Demut und Liebe erzogenen Herzen, kann die Wahrheit überhaupt erfaßt werden. 5 Meiner Meinung nach ist der Versuch, das Christentum auf Wunder und erfüllte Weissagungen zu gründen, der schnödeste Rationalismus und ebenso, als ob man das Heil der Seele von einem geübten juristischen Verstande und kundiger Prüfung der Zeugenaussagen abhängig machte, oder als ob die Beweise der Sinne zuverlässiger wären als die Intuition des Geistes, an welche die geistliche Wahrheit fast ausschließlich appelliert. — 10 Christi Lehre ist göttliche Poesie. Das lebendige Herz soll sie aufnehmen; kalter, scharfer Verstand weiß nichts mit ihr anzufangen. Verarbeitet ihr seine herrlichen Worte, fruchtbar an unermeßlichen Gedanken, zu Artikeln steifer, starrer Theologie, so wandelt ihr Leben in Tod. Die Theologie ist durchaus nötig wie die Chemie, aber oft ertötet sie die Religion, indem sie die Worte, die das Leben bergen, zu Satzungen zurechtschneidet. „Dies 15 ist mein Leib": kühlt dies zu Prosa ab, und ihr habt die Transsubstantiation. — Hierher gehört auch seine Umbildung des Inspirationsbegriffs: Ich halte, sagt er, die Bibel für inspiriert, aber nicht für diktiert. Sie ist Gottes Wort in menschlicher Sprache, als ersteres vollkommen, als zweites unvollkommen. Gottes Geist verleiht durch Eingebung nicht absolute Vollkommenheit menschlichen Wissens, wegen des hinzutretenden menschlichen Ele- 20 ments, sonst hätten wir keine fortschreitende Offenbarung. Nehmen wir an, die Schöpfung wäre in Ausdrücken dargestellt, die den wissenschaftlichen Erkenntnissen der Gegenwart entsprächen, so liegt auf der Hand, daß die Menschen jener Zeit alsdann ihre Autorität zurückgewiesen und gesagt hätten: hier behauptet einer, die Erde drehe sich um die Sonne und ähnliches. Mir scheint es deshalb ein Beweis für die Inspiration der Bibel und göttlich 25 weise, daß uns die Offenbarung, die die Seele und ihr Verhältnis zu Gott betrifft, in volkstümlicher und darum unvollkommner und relativ unrichtiger, aber nicht falscher Sprache gegeben ward. Wenn Gott heute eine Offenbarung gäbe, so würde sie in moderner Redeweise erfolgen, und die von ihm inspirierten Männer würden wie wir alle vom Sonnenuntergang und -aufgang reden. Die höchsten Wahrheiten aber ruhen zuletzt weder 30 auf der Autorität der Bibel noch auf der der Kirche, sondern auf dem Zeugnis des Gottesgeistes im Menschenherzen und seinem liebenden Gehorsam. —

4. „Der Glaube an Christi menschlichen Charakter muß vorausgehen, wenn man an seinen göttlichen Ursprung glauben soll". Die christliche Religion besteht nicht in korrekter Moralität und korrektem Leben, sondern in der persönlichen Liebe und An- 35 betung Christi, in der „Huldigung des Königs". Es ist keine Frage, daß der Glaube an die Gottheit Christi unter uns schwindet. Die noch daran festhalten, haben ihn versteinert zu einem theologischen Dogma ohne Leben und Wärme. Wie sollen wir den Glauben an den Sohn Gottes zurückgewinnen? Beginnt, wie die Bibel beginnt, mit Christus dem Menschensohne, als dem, in dem sich Gottes Charakter innerhalb 40 der Grenzen der Menschheit offenbart. Seht ihn an, wie er war, atmet seinen Geist und alsdann trachtet nach dem Verständnis seines Lebens. — Indem ich bei der Sündlosigkeit des Herrn verweile, zeige ich, wie alles unschuldige Empfinden unserer Natur in ihm lebendig wurde, aber auf der Grenze innehielt, wo es zum schuldigen wurde. Eine natürliche menschliche Inklination wie Hunger, Verdruß ist nicht Unrecht. 45 In Jesu lag kein Keim der Sünde, wohl aber die Keime eines natürlichen, unschuldigen Empfindens, die darthun, daß er in allen Dingen versucht worden gleich wie wir, doch ohne Sünde. Sein Satz von der „idealen Menschlichkeit Christi" verband ihn, wie Stopford Brooke bemerkt, mit den Unitariern; aber er ging über sie hinaus. Sie hatten ihm die Aufgabe, Christi volle Menschheit energischer als andere darzustellen, erfüllt, und 50 insoweit sympathisierte er mit ihnen. Aber er „fühlte", daß, wenn das Christentum für die Menschheit eine erhebende Lebensmacht sein und die menschliche Natur zu Veredelung und Verklärung je kommen sollte, zu der Menschheit Christi seine Göttlichkeit (divinity, not deity) zu treten habe; und er begnügte sich nicht damit, zu sagen: „Christus muß göttlich sein, weil ich ‚fühle', daß er es sein muß," sondern hat entgegen seiner sonstigen, 55 dem verstandesmäßigen Beweis abgewandten Art den Satz auch denkend zu erfassen und (besonders in seinen Vorlesungen über die Korintherbriefe) zu begründen versucht. — Ueber Christi Versöhnungswerk äußert er sich so: Das Wort: „Er trug unsere Sünde" bin ich gewillt in tiefer Demut und in einem tieferen Sinne, als manche meinen, mir anzueignen. Sein Tod war die Krisis in dem Kampf zwischen Gut und Böse. Die 60

höchste Offenbarung des Guten war in ihm, die höchste Offenbarung des Bösen in denen, die das göttlich Gute vor Augen hatten und es das satanische Böse nannten. Indem ich nun zu diesem Reich des Bösen gehöre, kann man thatsächlich sagen: der Erlöser starb durch meine Sünde; immer wenn ich einen guten Menschen um seiner Demut willen 5 hasse, habe ich teil an der Gesinnung, der er zum Opfer fiel: „er trug meine Sünde an seinem Leibe auf das Holz". Aber in dem Sinne sagen: er trug meine Sünde, als wäre er vom bösen Gewissen und seinen Schrecken gefoltert worden, wegen meiner Lüge und meiner harten Worte, ist eine Behauptung, nicht nur falsch, sondern absolut sinnlos, weil sie jeden wirklichen Begriff von der Unermeßlichkeit der Sünde zerstört . . . Es ist 10 ganz folgerichtig, wenn die Advokaten der „Erlösung durch Rechtsfiktion" das System der Rechtfertigung einen forensischen Akt nennen. Erlöser also der Menschheit ist Christus nicht geworden durch ein irgendwie geartetes stellvertretendes Leiden, durch Tragen unserer Schuld und Strafe, vielmehr durch „die urbildliche Verwirklichung dessen, was jeder Mensch als potentielles Gotteskind ist und werden soll". Sein Opfertod war unser Ver-15 söhnungsopfer insofern, als er, im schmerzlichen Mitgefühl erduldet, für alle Zeiten und Geschlechter lehrt, daß „nur durch das Opfer des eignen Ichs in dienender, duldender Liebe alles Heil für die Menschheit" gewonnen wird. Die letzte Wahrheit, die Christus gelehrt, ist die, daß alle Menschen als solche vermöge ihrer Gottebenbildlichkeit Gottes Kinder und untereinander Brüder sind. Der Glaube macht uns nicht zu Gotteskindern, 20 — wir sind es eben in unserer natürlichen Menschenwürde — sondern vergewissert uns der Kindschaft und schafft aus einem unbewußten Sein, das als solches wertlos wäre, ein bewußtes und gewolltes Leben in der Ähnlichkeit Christi. —

5. „Das Christentum wird von innen nach außen, nicht umgekehrt, und seine Lehrer sollten es ebenso machen." —

25 6. „Es ist ein Zug des Guten in dem Übel" („Segen der Sünde"), („zög es der Mensch nur achtsam da heraus," Shakespere, Heinrich V.). —

Diese freie Stellung dem Dogma gegenüber hat ihm bis an sein Ende schmerzliche, nicht immer mit edlen Waffen geführte Kämpfe als die natürliche Folge von Gegnern eingebracht, die, trotz weitgehender Übereinstimmungen — R.s geklärtes evangelisches 30 Christentum suchte die konservative Haltung mit fortschrittlicher Gedankenführung zu verbinden, — durch seine unablässigen Einsprüche gereizt, den Dissens betonten. Fast nur bei den niedern Klassen, den Arbeitern und Armen, für deren sittliche, intellektuelle und wirtschaftliche Hebung er seine Kräfte bis zu hochherzigem Selbstvergessen einsetzte, fand er bei seinen Lebzeiten Verständnis und dankbare Liebe; sie bildeten den Hauptstamm 35 seiner Kirchenbesucher und verehrten ihn wie einen hilfreichen Vater, der die Seele seiner Kinder versteht. —

Im Februar 1853, nach seinem glänzenden Vortrag zu Ehren des ihm geistesverwandten Wordsworth im Brightoner Athenäum, erkrankte er und starb an einer Gehirnentzündung am 15. August 1853, 37 Jahre alt. —

40 Erst dem Toten ist, weit über Englands Grenzen hinaus, namentlich von Amerika her, allgemeine Anerkennung und willigeres Verständnis, die dem lebenden Kämpfer versagt geblieben, zu teil geworden. An seinem Grabe standen neben hochkirchlichen Anglikanern und orthodoxen Calvinisten, Katholiken, Juden, Buddhisten, Unitarier und Freidenker, neben den Reichen und Vornehmen, den Professoren und Handelsherren in großen 45 Scharen die Arbeiter und Armen Brightons. „Alle hatten an ihm etwas Besonderes besessen, alle in ihm etwas Besonderes verloren". Ihnen war er, um sie Christo zu gewinnen, nicht nur ein Prediger, sondern ein Priester und ein Pontifex gewesen, ein Brückenschlager, um sie aus der Nacht des Zweifels und der Verzweiflung zum Lichte der Wahrheit, über den Strom der Zeit ans Ufer der Ewigkeit zu führen (E. Frommel).

50 Seine Predigten und Briefe, alle erst nach seinem Tode gedruckt und sehr rasch verbreitet (der 1. Band Predigten erlebte in kurzer Zeit 15, die andern Bände 13 Auflagen), haben seine Gedanken über England und Schottland hinaus in die Kolonien, nach Amerika und Asien getragen. Viel weniger stark ist seine Wirkung auf die englische Kirche gewesen; dort haben sich die freier Gerichteten ihm zugewandt und zu einem langsamen 55 Umbildungsprozeß beigetragen, der in einer milderen Haltung andern Anschauungen, andern Fassungen der religiösen Wahrheit gegenüber sich zu äußern beginnt.

Die Briefe allein, durch Wärme und Kraft der Empfindung, abgeklärten Geschmack, Fluß, Schönheit und Klarheit der Darstellung ausgezeichnet, würden ihm einen litterarischen Namen sichern; den Ruhm, wie Carlyle und Kingsley seinem Volke ein Pfadfinder 60 und Bildner geworden zu sein, wie seine Freunde etwas überschwenglich preisen, verdankt

er den Predigten, die das Denkmal eines tief religiösen Charakters sind, in dem nachfolgende Geschlechter vielleicht das Prophetentum erhöhten christlichen Denkens erkennen werden. Nicht allein die ausgeprägt persönliche Note hat ihnen die große Verbreitung verschafft; sie sind in der Hauptsache nach ungenügenden Stenogrammen und flüchtigen Niederschriften R.s aus der Erinnerung gedruckt worden, aber die Eigenart ihrer Gedankenführung, das starke, frische Lebensgefühl, das durch sie rinnt, hat unter dieser Ungunst nicht gelitten. Sie sind im gewöhnlichen Sinne des Worts nicht beredt und glänzen nicht durch Gedankenschärfe oder Gelehrsamkeit, — R. war kein wissenschaftlicher Theolog —, sie wollen nichts anders sein als freier Erguß einer sittlich-religiös gestimmten Seele, mit der Absicht, denen zu dienen, die „in einer Zeit gärender Übergänge den Weg aus eigner Kraft nicht finden können", ihnen Tröster und Helfer in den Nöten des Gewissens und Führer zu klarer Festigkeit in sittlichen Kämpfen zu sein. Seine frische Soldatenart, das Erbteil seiner Väter, verleugnet er nirgends, als „Kämpfer des Kreuzes" greift er die ihm unsympathischen Sätze des Gegners furchtlos und feurig an, wie der Soldat in der Linie die Festung, aber verfällt leicht im Eifer des Streits in Übertreibungen. Von hoher Schönheit und stärkster Wirkung auf den Leser indes ist seine von wenig andern erreichte Darstellung der zartesten seelischen Vorgänge, deren feine Gefäde er mit der Hand des Meisters in die verborgensten Tiefen hineinzuweben versteht. —

R.s Schriften: Die **Sermons preached at Trinity Chapel, Brighton,** sein Hauptwerk, wurden erst nach seinem Tode gedruckt, die 1. und 2. Serie 1855, die 3. 1857, die 4. 1859, die 5. 1890 und seitdem öfters, u. a. als **Sermons by Rev. F. W. R.** Leipzig, Tauchnitz 1861 in 4 Bänden; die **Literary Remains** (Vorlesungen und Ansprachen) erschienen 1876 (die wichtigsten sind die vor den Arbeitervereinen in Brighton gehaltenen, besonders die **Lectures on the Influence of Poetry on the Working Classes**); seine **Expository Lectures on St. Paul's Epistles to the Corinthians** und die **Notes on Genesis,** gleichfalls nach seinem Tode gedruckt, weisen seine psychologisierende Eigenart im wissenschaftlichen Faltenwurf auf, erheben sich aber als gelehrte Untersuchungen nicht über die Durchschnittsleistung; das gilt auch von seinen poetischen Versuchen, die u. d. T. **Extracts from the Early Poetical Writings of F. W. R.** erschienen sind. **Rudolf Buddensieg.**

Robinson, Eduard, gest. 1863. — Quellen: Neben den unten in chronologischer Reihenfolge angegebenen Schriften Robinsons sind besonders zwei vortreffliche Reden seiner beiden Kollegen am presbyterianischen Unions-Seminar, der Professoren Dr. Henry B. Smith und Dr. Roswell D. Hitchcock zu vergleichen, welche kurz nach seinem Tode unter dem Titel erschienen sind: The Life, Writings and Character of Edward Robinson, D. D., LL D., read before the N.-York Historical Society. Published by request of the Society. New.-York. 1863. Die Rede von Hitchcock gibt zugleich eine zum Teil den Mitteilungen der überlebenden Familie entnommene durchaus zuverlässige biographische Skizze. Außerdem vgl. den Art. „Robinson" in Appletons neuer amerikanischer Encyklopädie, Band XIV, S. 116, der aber einige Ungenauigkeiten enthält, und eine Gedenkrede von Dean Stanley, gehalten in New-York auf einem Besuch, a. 1878 gedruckt in seinen Addresses and Sermons delivered during a visit to the United States, N.-York 1879, p. 23—34. Dean Stanley, der selbst ein bedeutendes Werk über Sinai und Palästina geschrieben, sagt, er habe in den drei Bänden von Robinson bloß ein paar kleine Versehen bemerkt, und erklärt ihn „für das edelste Muster eines amerikanischen Gelehrten".

Eduard Robinson, Dr. der Theologie und Dr. der Rechte, der deutscheste unter den Gelehrten englischer Zunge, dessen klassisches und epochemachendes Werk über Palästina seinen Namen in Deutschland ebenso bekannt gemacht hat als in seinem Vaterlande, stammte von puritanischer Abkunft und ererbte die Gottesfurcht, Energie, Freiheitsliebe und den sittlichen Ernst der Ansiedler von Neu-England. Er war der Sohn eines kongregationalistischen Predigers, geboren den 10. April 1794 zu Southington, im Staate Connecticut, und studierte von 1812—1816 im Hamilton College zu Clinton im Staate New-York, wo er sich besonders in der Mathematik und in den alten Sprachen auszeichnete und an der Spitze seiner Klasse stand. Nachdem er eine Zeit lang als Tutor in seiner **Alma Mater** gelehrt hatte, begab er sich nach Andover, in Massachusetts, um eine Ausgabe von elf Büchern der Iliade mit einer lateinischen Einleitung und Anmerkungen zum Drucke zu befördern, welche im Jahre 1822 erschien. Allein dieser Aufenthalt bestimmte ihn für den Dienst der Theologie und der Kirche. Er trat in Andover in enge Verbindung mit Professor Moses Stuart, dem Patriarchen der biblischen Gelehrsamkeit

in Amerika, und wurde Hilfsprofessor der hebräischen Sprache und Litteratur am theologischen Predigerseminar daselbst (1823—1826). Er unterstützte ihn in der Herausgabe der zweiten Ausgabe seiner hebräischen Grammatik (welche auf die von Gesenius gegründet ist), und in der Übersetzung der ersten Ausgabe von Winers Grammatik des neutestamentlichen Sprachgebrauchs (1825). Zugleich verfertigte er allein eine englische Übersetzung von Wahls **Clavis Philologica Novi Testamenti** (Andover 1825), welche in späteren Ausgaben zu einem viel bedeutenderen selbstständigen Werke herangewachsen ist. Diese Arbeiten waren maßgebend für seine künftige Laufbahn und den ganzen Charakter der amerikanischen Schriftgelehrsamkeit der neueren Zeit, als deren Begründer und Vertreter Stuart und Robinson angesehen werden müssen. Stuart war genial und enthusiastisch, Robinson ruhig und nüchtern; jener frischer und anregender, dieser gründlicher und gelehrter. Die von ihnen begründete Schule der Exegese besteht in einer selbstständigen Verarbeitung der Resultate neuerer deutscher Forschung auf Grundlage der anglo-amerikanischen Rechtgläubigkeit und praktischen Frömmigkeit. Bei diesem Prozesse wurden viele Auswüchse und Extravaganzen der deutschen Forschung abgeschnitten, aber auch die alte puritanische Strenge vielfach gemildert. Seitdem ist es für jeden amerikanischen Theologen, der auf der Höhe der Zeit stehen will, Bedürfnis geworden, sich der deutschen Sprache und Litteratur zu bemächtigen, und dieses Bedürfnis wird noch lange fortdauern, selbst nachdem die meisten klassischen Werke der deutschen Theologie durch Übersetzungen dem anglo-amerikanischen Leserkreise zugänglich gemacht worden sind.

Im Jahre 1826 reiste Robinson, obwohl schon 32 Jahre alt, nach Europa, um seine theologische Bildung an den Quellen der deutschen Forschung und Gelehrsamkeit zu vervollkommnen. Er brachte seine Zeit besonders auf den Universitäten von Göttingen, Halle und Berlin zu und wurde in ausdauerndem Fleiß ein Deutscher unter Deutschen. Er schloß sich am meisten an Gesenius, Tholuck und Rödiger in Halle, an Neander und Ritter in Berlin an. Dem berühmten Geographen von Berlin, der die Geographie zur Würde einer Wissenschaft und unentbehrlichen Begleiterin der Ethnographie und Weltgeschichte erhob und mit dieser Gelehrsamkeit aufrichtige Gottesfurcht und kindliche Frömmigkeit verband, war er lebenslang mit der tiefsten Hochachtung und Liebe zugethan, welche von Ritters Seite vollständig erwidert wurde. Er hielt ihn (wie er dem Verfasser dieser Skizze erklärte, als er ihm im Jahre 1844 einen Empfehlungsbrief von Ritter überbrachte) für den größten Mann seiner Zeit. In Halle heiratete er im Jahre 1828 Theresia Albertine Luise von Jacob (die jüngste Tochter des im Jahre 1827 verstorbenen Professors und Staatsrats von Jacob), eine hochbegabte und gründlich gebildete Dame, welche sich unter dem Namen Talvj einen wohlverdienten Ruf als Schriftstellerin erworben hat und ihrem amerikanischen Gatten mit deutscher Liebe und Treue als eine wahre Gehilfin auch in seinen litterarischen Arbeiten bis zu seinem Tode zur Seite stand.

Nach seiner Rückkehr im Jahre 1830 wurde Robinson zum außerordentlichen Professor der biblischen Litteratur und Bibliothekar am theologischen Seminar zu Andover erwählt. Bald darauf gründete und redigierte er eine gelehrte theologische Vierteljahrsschrift, das „Biblische Repertorium" (**Biblical Repository**), im Jahre 1831, welches später (im Jahre 1851) mit der im Jahre 1844 begründeten und von ihm in Verbindung mit den Andover Professoren Edwards und Park (dann von Dr. Park und Taylor) herausgegebenen **Bibliotheca Sacra** vereinigt wurde und in dieser bis 1884 fortdauerte. Der Charakter dieser blühenden Zeitschrift ist hinlänglich angegeben, wenn wir sagen, daß sie in Amerika ungefähr dieselbe Stellung und denselben Einfluß behauptet, wie die etwas älteren „Studien und Kritiken" für Deutschland. Sie enthielt in ihren ersten Jahrgängen neben wertvollen selbstständigen Artikeln, besonders von Robinson und Stuart, auch viele Übersetzungen und Beurteilungen deutscher Werke und war so ein Überleiter der besten Resultate fremder gläubig christlicher Forschung auf amerikanischen Boden. Im Jahre 1832 gab Robinson eine verbesserte und vermehrte Ausgabe von „Calmets Biblischem Wörterbuch" heraus, welches in mehreren Auflagen erschien. Ein Jahr darauf besorgte er ein kleines „biblisches Real-Wörterbuch" für populären Gebrauch, das durch die amerikanische Traktatgesellschaft in vielen Tausenden von Exemplaren verbreitet wurde. Um dieselbe Zeit veröffentlichte er eine in Halle von ihm verfertigte Übersetzung von „Buttmanns griechischer Grammatik", die seitdem in immer neuen und verbesserten Auflagen erschien und in den meisten amerikanischen Kollegien oder Gymnasien als Textbuch gebraucht wurde, bis Kühner ihre Stelle einnahm.

Diese angestrengten Arbeiten in Verbindung mit seinen täglichen Pflichten als Lehrer untergruben seine Gesundheit und nötigten ihn zur Resignation im Jahre 1833. Doch

setzte er seine Studien als Privatgelehrter in Boston fort und bearbeitete eine „griechische Synopsis der Evangelien“ mit Anmerkungen, welche die früheren englischen Werke der Art weit hinter sich ließ und ein wertvoller Beitrag zur Harmonistik ist. Der Text ist auf Knapps und Hahns Ausgaben des Neuen Testamentes gegründet, und entbehrt die Vorteile der späteren Arbeiten von Lachmann, Tischendorf, Alford und Tregelles auf dem Gebiete der Textkritik. Eine umgearbeitete Auflage erschien 1845. Daneben vollendete er eine englische Übersetzung des „hebräisch-lateinischen Wörterbuchs von Gesenius“, welche zuerst im Jahre 1836 erschien, einem großen Bedürfnis entgegenkam und ungemein viel zur Förderung des hebräischen Sprachstudiums in Amerika beitrug. Die zweite und spätere Ausgabe wurde durch viele neue Zusätze aus dem Thesaurus von Gesenius bereichert. Die wichtigste Frucht dieser Mußezeit in Boston aber war die Ausarbeitung eines selbständigen „griechisch-englischen Wörterbuchs des Neuen Testaments“, welche fortan die Stelle seiner Übersetzung von Wahls Clavis einnahm. Er benützte dabei fleißig seine Vorgänger Bruder, Schleußner, Wahl, Bretschneider und alle wichtigen exegetischen Hilfsquellen, in den späteren Ausgaben besonders auch die Kommentare von de Wette und Meyer, die ihm wegen ihrer großen philologischen Vorzüge und gedrängten Kürze am meisten zusagten, ohne daß er sich jedoch in irgend einem wesentlichen Artikel seiner amerikanischen Orthodoxie durch sie stören ließ. Dieses wertvolle und gediegene Werk erschien zuerst im Jahre 1836 und wurde sofort als das beste neutestamentliche Lexikon in englischer Sprache begrüßt und in drei verschiedenen Ausgaben in England nachgedruckt. Im Jahre 1850 veröffentlichte er eine stark verbesserte und zum Teil ganz umgearbeitete Auflage, und erhob es damit zum ersten Rang unter den derartigen Werken der jetzigen Generation. Es ist zugleich eine ziemlich vollständige Konkordanz und macht Bruder beinahe entbehrlich. Der darauf verwendete Fleiß ist wahrhaft deutsch, dessen Motto ist: „Dies diem docet“ und „Nulla dies sine linea“. Sein exegetischer Standpunkt gehört der durch Winer begründeten historisch-grammatischen Schule an, so weit diese sich mit einem strengeren Inspirationsbegriff und einer in allen Hauptlehren entschiedenen protestantischen Orthodoxie verträgt. Er hielt sich gleich ferne von Rationalismus und Mysticismus und war ein progressiver Supranaturalist.

Im Jahre 1837 wurde Robinson als Professor der biblischen Litteratur in dem kurz zuvor gegründeten presbyterianischen Unions-Seminar (Union Seminary) nach New-York berufen, welches seitdem, und zwar teilweise durch Robinson, sich zu dem ersten Range unter den amerikanischen Predigerseminaren neben Andover und Princeton emporgearbeitet hat und durch seine Bemühungen frühzeitig mit der van Essischen Bibliothek und anderen litterarischen Schätzen bereichert wurde. Er nahm den Ruf unter der Bedingung an, daß man ihm erlaube, vor dem Antritt seines Amtes drei oder vier Jahre sich (auf eigene Kosten) der Erforschung des heiligen Landes an Ort und Stelle zu widmen.

So segelte er am 17. Juli 1837 nach Europa, ließ seine Familie in Berlin und begab sich dann über Athen und Ägypten nach Palästina. In Gemeinschaft mit dem verdienstvollen amerikanischen Missionar Dr. Eli Smith, einem tüchtigen Kenner der arabischen Sprache, durchforschte er mit dem scharfen Verstande eines kritischen Gelehrten und dem andächtigen Herzen eines bibelgläubigen Christen alle wichtigen Stätten des heiligen Landes, kehrte im Oktober 1838 nach Berlin zurück und verwandte zwei der glücklichsten Jahre seines Lebens in dieser Metropolis deutscher Wissenschaft auf die Ausarbeitung seiner „Biblical Researches of Palestine“. Dieses bahnbrechende Werk, das seitdem in allen Fragen biblischer Geographie und Topographie von deutschen Gelehrten so gut als von englischen konsultiert und citiert wird, erschien gleichzeitig in England und Amerika im englischen Original und in einer von Mad. Robinson selbst beaufsichtigten deutschen Übersetzung im Jahre 1841 und sicherte die Unsterblichkeit seines Namens, der fortan in der heiligen Geographie in einem Range mit Bochart, Reland, Ritter, Raumer und Burckhardt, wie in der biblischen Philologie in Verbindung mit Wahl, Gesenius und Winer, genannt wird. Es ruht durchweg auf eigener Anschauung und Untersuchung mit Hilfe von Teleskop, Kompaß und Meßruthe, auf scharfer Beobachtung, auf strenger Wahrheitsliebe und gesundem und durchaus unabhängigem Urteil, das sich durch keine mittelalterlichen Traditionen und ehrwürdigen Mönchsfabeln blenden, sondern von dem kanonischen Grundsatz leiten ließ: „Prima historiae lex est, ne quid falsi dicere audeat, ne quid veri non audeat“. Die Verdienste desselben sind auch längst hinlänglich anerkannt worden. Ritter drückte ihm das Siegel seiner Approbation auf, und datierte von ihm eine neue Epoche in der biblischen Geographie; die königliche Geographische Gesellschaft von London erteilte R. dafür im Jahre 1842 die seltene Ehre einer goldenen Me-

daille, die Universität Halle im Jahre 1842 das Diplom der theologischen Doktorwürde, und Yale College in New Haven im Jahre 1844 den Doktorgrad der Rechte. Im Jahre 1851 machte er einen zweiten Besuch in Deutschland und Palästina, den er bis nach Damaskus ausdehnte. Die wertvollen Resultate seiner neuen Forschungen verleibte er einer verbesserten und vermehrten Ausgabe seiner biblischen Untersuchungen ein, welche seine Frau gleichzeitig in deutscher Sprache im Jahre 1856 zum Druck beförderte.

Dessen ungeachtet war dieses unschätzbare Werk in den Augen Robinsons bloß eine Vorbereitung für eine vollständige physische, historische und topographische Geographie des heiligen Landes, welche er als die Hauptaufgabe seines Lebens ansah. Leider war es ihm nicht vergönnt, dieselbe zu vollenden. Bloß den ersten Teil, die „physische Geographie Palästinas", arbeitete er im Manuskript aus, und seine treue Lebensgefährtin hat dieselbe nach seinem Tode übersetzt und in beiden Sprachen im Jahre 1865 zum Druck befördert. Mehrere Krankheiten schwächten seine Konstitution, und ein unheilbares Augenübel nötigte ihn im Jahre 1861 seine Feder niederzulegen.

Im Mai 1862 machte er seine fünfte und letzte Reise nach Europa. Nach seiner Rückkehr im November 1862 übernahm er seine gewöhnlichen Berufspflichten im theologischen Unions-Seminar in New-York, mußte sie aber schon an Weihnachten wieder aufgeben. Nach kurzer Krankheit starb er im Schoße seiner Familie in New-York am 27. Januar 1863 im 69. Jahre seines Lebens.

Dr. Robinson war ein Mann von athletischem Wuchs und imponierender Gestalt, doch im Alter etwas gebeugt, von starkem gesunden Menschenverstand, nüchtern und trocken, doch in gelehrter Gesellschaft sehr unterhaltend, und nicht ohne Humor, ein gründlicher und unermüdlicher Forscher, von Natur etwas skeptisch, aber in Ehrfurcht sich beugend vor Gottes Offenbarung, von außen kalt, aber inwendig warm, voll Herzensgüte und zartem Mitgefühl, ein einfacher, ernster, solider, durch und durch ehrenwerter Charakter und ein gottesfürchtiger, bibelgläubiger evangelischer Christ. Obwohl ein gefährlicher Gegner, wenn er angegriffen wurde, war er friedliebend, vermied theologische Kontroversen, und hielt sich streng an die Aufgabe seines Lebens, die er treulich gelöst hat. Er ist der bedeutendste biblische Theologe, den Amerika bisher erzeugt hat, und einer der bedeutendsten des 19. Jahrhunderts.

Philipp Schaff †.

Rock, der heilige (**Tunica Christi inconsutilis**). — Neuere katholische Darstellungen: Wegen der älteren, aus der Zeit vor dem 19. Jahrhundert, s. u. im Text). J. Marx, Geschichte des heiligen Rocks in der Domkirche zu Trier, Trier 1844; ders., Die Ausstellung des h. Rocks rc., ebd. 1845; Jos. Görres, Die Wallfahrt nach Trier, Regensburg 1845; Clemens, Der h. Rock und die protest. Kritik, Koblenz 1845; Binterim, Zeugnisse für die Echtheit des h. Rocks, Düsseldorf 1845; Dr. Hansen (Trierer Stadtkreis-Physikus), Aktenmäßige Darstellung wunderbarer Heilungen bei Ausstellung des h. Rocks zu Trier, Trier 1845 (gegen ihn dann Zimmermann und Sybel, s. u.); J. N. v. Wilmovsky, Der h. Rock, eine archäolog. Prüfung, Trier 1876 (mit ziemlich kritischem Ergebnis, fast mehr gegen als für die Echtheit der Reliquie); Stephan Beissel, S. J., Geschichte des h. Rocks, Trier 1889 (auch unter dem Titel: Geschichte der Trierer Kirchen, ihrer Reliquien rc., Tl. II); C. Willems, Der h. Rock zu Trier, im Auftrag des hochw. Bischofs v. Trier herausgeg., ebd. 1891; Felix Korum (Bischof v. Trier), Wunder und göttliche Gnadenbeweise bei der Ausstellung des h. Rocks zu Trier, ebd. 1891; Hulley, Kurze Geschichte der Wallfahrt zum h. Rock in Trier im Jahre 1891, Trier 91; C. Willems, La sainte robe de Trèves et la relique d'Argenteuil, Paris 1894.

Protestantische Darstellungen (seit Mitte des 19. Jahrh.s): J. Gildemeister und H. v. Sybel, Der h. Rock zu Trier und die 20 anderen heiligen ungenähten Röcke, Düsseldorf 1844 (2. Aufl. vermehrt mit zwei Nachträgen, ebd. 1844); dieselben, Die Advokaten des Trierer Rocks, drei Hefte, Düsseldorf 1845; Zimmermann, Worte eines Arztes gegen Dr. Hansen, Saarbrücken 1845; Jaskowski, Der h. Rock von Trier, gerichtet von seinen eigenen Freunden, Saarbrücken 1891; ders., Verlauf und Fiasko des Trierer Schauspiels, ebd. 1891; J. Rieks, Der Trierer Rock, ein lehrreiches Stück katholischer Kirchengeschichte zur Wertschätzung der Reformation, Hadersleben 1891; Th. Förster, Der h. Rock von Trier im J. 1844 und 1891, Halle 1891; H. Benecke, Der h. Rock zu Trier im J. 1891, Berlin 1891; M. Lindner, Der h. Rock zu Trier und die Wunderheilungen, Leipzig 1891; G. Kaufmann, Die Legende vom h. ungenähten Rock in Trier und das Verbot der 4. Lateransynode, Berlin 1892; Herm. Kurtz, Trier und der h. Rock, Zürich 1892; Geiger, Die Wunder von Trier: DEBl. 1894, H. VIII bis XII; Graf Hoensbroech, Die Wunderberichte des Bischofs v. Trier, in „Ultramontane Leistungen", Berlin 1895.

Den biblischen Ausgangspunkt für die verschiedenen auf die Reliquie vom heiligen Rock bezüglichen Legenden bildet was Jo 19, 23 von Christi „ungenähtem Rock" (*χιτὼν*

ἄῤῥαφος, Vulg.: tunica inconsutilis) berichtet wird. Dieses Rockes Christi gedenken die Kirchenväter seit Tertullian zwar zuweilen als eines Sinnbildes der unteilbaren Einheit der Kirche (Tert. adv. Marc. IV, 42; Cypr. De unit. eccl. 7 u. ö.; Aug. in Ps. 21, 19 und Tract. 118 in Joann., u. s. f.), setzen aber dabei das Nichtmehrvorhandensein desselben voraus. Wohl die früheste Spur einer Legendenbildung, welche die Tunika Christi als wenigstens noch zum Teil auf Erden erhalten angiebt, findet sich in einer durch Amélineau bekannt gemachten und durch Iselin näher untersuchten arabischen Vita des ägyptischen Abts Schnudi von Athribe (gest. 451); darin eröffnet Christus diesem Mönchsheiligen, ein Teil seines von den Juden einst zerstückten Rockes befinde sich noch „in den Schätzen der Könige" und werde einst in der Stadt Akhmîm wieder erscheinen (s. Iselin, TU XIII, 1895, 2, S. 27). Die nämliche Angabe begegnet in der von Bezold (Leipzig 1883) herausgeg. syrischen „Schatzhöhle" (S. 65). Zu festerer Konsistenz gediehen und üppiger entwickelt erscheint die Sage vom noch real existierenden hl. Rock erst im Mittelalter. Gemeinsam ist fast sämtlichen Produkten des wirren Legendenkomplexes die Rolle, welche neben Maria, der Mutter Jesu, auch die Kaiserin Helena, Konstantins Mutter, als Verfertigerin und Schenkerin des wunderbaren Rockes gespielt haben soll; nur einige spätere Versionen substituieren derselben vielmehr die hl. Veronika. Die Sagen zerfallen in zwei Hauptgruppen oder -stämme, je nachdem sie dem heiligen Rock die graue oder die braune (braunrote) Farbe zuschreiben. Dem Kerne nach wohl die ältere ist die Sage vom Graurock, die uns freilich nur in üppig ausmalenden Redaktionen späten Ursprungs, aus dem 13. oder 14. Jahrhundert, vorliegt. Danach trug Christus am Kreuze eben den grauen ungenähten Rock, zu welchem seine Mutter ihm bereits, als er noch Kind war, die Wolle gesponnen, Helena aber auf dem Ölberge den Stoff gewirkt hatte. Der Rock wuchs zugleich mit dem Körper des Herrn. Nach dessen Kreuzestode verschenkte König Herodes ihn an einen Juden, der das Kleidungsstück, weil die darin befindlichen Blutflecken sich nicht tilgen ließen, ins Meer warf, wo ein Walfisch es verschlang. Inzwischen war Orendel oder Arendel, Sohn des christlichen Königs Eygel von Trier, nach Jerusalem gezogen, um die dasige Königin, die schöne Frau Breyde, zu gewinnen. Schiffbrüchig geworden an einer Küste unweit Palästinas und aus Not in die Dienste eines Fischers gegangen, fing dieser Triersche Königssohn zusammen mit seinem Meister jenen Walfisch, in dessen Bauche der graue Rock sich fand. Für 30 Goldgülden — angeblich dieselben, wofür Jesus einst von Judas verraten worden und die dann die hl. Jungfrau ihm (dem Orendel) zusandte — kaufte er seinem Herrn das wunderbare Gewand ab, um es fortan zu tragen. So zum „Held Graurock" geworden, war er unverwundbar am ganzen Leibe und unbesiegbar, verrichtete Wunder der Tapferkeit am heiligen Grabe, gewann jene schöne Königin Breyde und durch sie die Königskrone von Jerusalem. Einer Engeloffenbarung folgend, zog er dann mit seiner Gemahlin nach Trier, wo er seinem von Heiden belagerten Vater Eygel Hilfe und Entsatz brachte, aber nicht lange verweilte, da die Kunde von der Eroberung des hl. Grabes durch die Ungläubigen ihn zu baldiger Rückkehr nach dem Morgenlande nötigte. Vor seiner Abreise dahin ließ er auf Befehl eines Engels den hl. grauen Rock in Trier zurück, der hier in einen steinernen Sarg verschlossen wurde. — Statt Orendels stellt eine Nebenversion der Sage den Kaiser Konstantin in den Mittelpunkt der Handlung. Der Jude, aus dessen Besitze der hl. Rock in den Besitz des Herrschers von Trier übergeht, wird da zu Pilatus. Diesen macht das Wunderkleid eine Zeit lang unverletzlich, so daß die von Konstantin über ihn als den Urheber des Todes Christi verhängte Bestrafung nicht vollstreckt werden kann. Endlich verrät die hl. Veronika dem Kaiser das Schutzmittel, das dieser nun an sich bringt; hierauf erleidet Pilatus seine Strafe.

Während in diesen und ähnlichen Legenden königliche oder kaiserliche Helden das Gelangen des hl. Rocks nach Trier bewirken, tritt in der nach und nach zur offiziellen Kirchenlegende Triers gewordenen Gestalt der Sage das ritterliche und kriegerische Element ganz zurück, vielmehr spielen Bischöfe, Patriarchen oder sonstige Kleriker darin die Hauptrolle. Zu diesem klerikalen Legendenkomplex — der im allgemeinen jüngeren Ursprungs sein dürfte als die Grundlage jener Rittersagen und etwa seit dem 11. oder 12. Jahrhundert zur Ausbildung gelangt sein mag — gehört die (übrigens vereinzelt stehende und ihrem Ursprunge nach dunkle) Nachricht, welche den hl. Rock durch ein Christenmädchen nach Trier gelangen läßt. Ein Jude, so heißt es, lohnt mit dem Rock Jesu das Mädchen für die während eines Jahres ihm geleisteten Dienste ab; das Mädchen kommt mit dem Rocke nach Trier, bei ihrem Eintritt in die Stadt fangen die Glocken von selbst an zu läuten. Der Bischof erkennt, daß der hl. Rock dieses Wunder bewirkt habe, und ordnet

dessen Aufbewahrung in der Domkirche an. Entwickelter erscheint diese Sage da, wo Kaiserin Helena als Schenkerin oder Entsenderin des Rockes nach Trier und ein Bischof Agricius (Agröcius, wohl = Ἀγροίκιος) als Empfänger oder Vermittler des Geschenks genannt wird. Nach einem aus den Anfang des 12. Jahrhunderts herrührenden Einschiebsel in einer angeblichen Urkunde des Papstes Sylvester I. in den **Gesta Trevirorum** soll Kaiserin Helena außer anderen Reliquien, welche sie aus Anhänglichkeit an ihre Geburtsstadt Trier der dortigen Domkirche schenken ließ (und wozu sonst noch ein Nagel vom Kreuze Jesu und Gebeine des Apostels Matthias gehört hätten), auch den hl. ungenähten Rock des Herrn dorthin gesandt haben. Überbringer der kostbaren Sendung wäre der antiochenische Priester (oder gar Patriarch) Agröcius gewesen, der dann Bischof von Trier geworden sei und als solcher dem allgemeinen Konzil von Nicäa beigewohnt hätte 2c. Alles auf Helena und den hl. Rock Bezügliche in dieser Sage beruht auf später Erfindung. Allerdings ist Agricius von Trier als bischöflicher Zeitgenosse Sylvesters I. von Rom und des nicänischen Konzils eine geschichtliche Figur (s. Rettberg, KG Deutschlands I, 181 ff.; Hauck, KG Deutschlands I, 26. 43); aber mit Helena hat derselbe so wenig zu thun gehabt als mit der Kirche Antiochias. Eine zwischen 1050 und 1100 verfaßte **Vita S. Agricii** (in den **AA. SS. Boll. t. I Jan. p.** 774) weiß noch nichts Bestimmtes über das Mitenthaltensein des hl. Rockes Christi unter den Reliquien des Trierer Domschatzes, deren sie gedenkt. Sie läßt einen Trierer Bischof (**quidam religiosus multum eius metropolis episcopus**), dem allerlei Meinungen über den Inhalt einer geheimnisvollen Kiste in der Domkirche geäußert wurden (**dicentibus aliis tunicam Domini esse inconsutilem, aliis autem purpuream vestem, qua erat tempore passionis indutus, quibusdam vero sandalia etc.**) behufs Ermittelung des wahren Sachverhalts die Kiste feierlich öffnen; aber dem unbedachtsamerweise hineinschauenden Mönche sei durch göttliches Strafgericht die Sehkraft entschwunden und infolge davon habe man eine Untersuchung nicht wieder vorzunehmen gewagt. Noch zu Anfang des 12. Jahrhunderts schreibt ein Trierscher Abt, Berengosus zu St. Maximin, über den Kreuzesfund der Helena, gedenkt aber dabei mit keiner Silbe ihrer angeblichen Schenkung der hl. Tunika an den Dom seiner Stadt. Um dieselbe Zeit (zwischen 1101 und 1105) richtet Abt Theofried zu Echternach eine Schrift an den Erzbischof Bruno von Trier, worin er sogar geradezu von der hl. Tunika handelt, aber nicht Trier gilt demselben als Fundort der Reliquie, sondern Safed in Palästina, von wo, wie er angiebt, dieselbe nach Jerusalem gebracht worden sei. Kurz nach der Zeit dieser beiden die Existenz eines Trierschen hl. Rocks noch ignorierenden Zeugen muß die Erwähnung desselben als Interpolament in jene Sylvesterurkunde der **Gesta Trevirorum** gelangt sein; nach Gildemeisters und v. Sybels Vermutung (s. u.) kurz vor 1124, und nach einer nicht ganz unwahrscheinlichen Hypothese Rettbergs (a. a. O. S. 185) vielleicht auf Grund einer vom hl. Norbert, einem besonders eifrigen Reliquienfreunde, her ergangenen Anregung. Von 1132 an wird des Trierer hl. Rocks als echter Reliquie häufig gedacht. Doch läßt eine ganze Reihe teils älterer, teils jüngerer hl. Rock-Legenden Trier als Aufenthaltsort der Reliquie überhaupt ganz außer Betracht. Nach Galathea unweit Konstantinopel versetzt den Rock Jesu Gregor von Tours (**De mirac. I,** 8), nach Safed, bezw. Jerusalem jener Theofrid von Echternach (s. o.). Anderen gilt als Sitz des echten hl. Rockes San Jago de Compostella, anderen die Kirche St. Johann im Lateran zu Rom, anderen ein Franziskanerkloster in Friaul u. s. f. Im ganzen sind es noch zwanzig ungenähte Röcke Christi, die dem von Trier Konkurrenz machen und seine Echtheit gefährden. Der gefährlichste Rivale ist die in Argenteuil bei Paris aufbewahrte Reliquie dieses Namens, die sich für ihre Echtheit auf ein Breve des Papstes Gregor XVI. (vom 22. August 1843) berufen kann und bis herab in die jüngste Zeit Verteidiger gefunden hat (vgl. Willems in der oben zit. Schrift v. 1894; auch den Aufsatz: „Die Ausstellung des Rockes zu Trier in der AELKZ 1891, S. 856 ff.). — Übrigens wird der Trierer hl. Rock beschrieben als 5 Fuß 1½ Zoll groß, von bräunlichroter oder schwammbrauner Farbe. Nach einigen soll er bestehen aus feinem Leinen, nach anderen aus feinem Nessel; und zwar scheine er weder gewebt noch zusammengenäht zu sein, sondern durcheinanderzulaufen „gleich dem Chamelot".

Die erste Ausstellung des Trierer hl. Rocks als Gegenstand öffentlicher Verehrung und Lockmittels für Wallfahrer fand 1512 stand. Ihr folgten dann rasch, wegen der damit verbundenen Ablaßspenden und Wunder, weitere Ausstellungen, bes. 1515 (in welchem Jahre Leo X. durch eine Bulle vom 26. Januar für die Echtheit der Trierer Reliquie eintrat), 1531, 1545 2c., so daß bereits Luther auch gegen dieses „verführliche, lügen-

haftige, schändliche Narrenspiel" zu eifern Veranlassung fand (u. a. in der Warnung an seine lieben Deutschen, Erl. Ausg. 25, 45: „Was thät die neue Bescheißerei zu Trier, mit Christus Rock? Was hat hie der Teufel großen Jahrmarkt gehalten in aller Welt, und so unzählige Wunderzeichen verkauft!" ꝛc.). Von den Ausstellungen des 17. Jahrhunderts wurde besonders berühmt eine unter Kurfürst Kaspar, 1653. Im 18. Jahrhundert mußte wegen französischer Invasionen in die Mosel- und Rheinlande das kostbare Reliquienstück mehrfach von Trier weg ins Exil wandern; so zu Anfang des Jahrhunderts auf längere Zeit nach dem Ehrenbreitenstein und 1792 nach Augsburg, von wo es erst 1810 nach Trier zurückgebracht und durch eine glänzende Schaustellung vor mehr als 200000 Pilgern gefeiert ward. Die berühmteste und folgenreichste Ausstellung wurde dann die von 1844 (18. August bis 7. Oktober), veranstaltet durch den Bischof Arnoldi (gest. 1864). Sie hat im ganzen 1100000 Pilger nach Trier gelockt und, römischer Behauptung zufolge, verschiedene wunderbare Heilungen — u. a. die einer lahmen, vorher an Krücken gehenden Gräfin Droste-Vischering — bewirkt. Bekannt ist, daß aus Anlaß dieses Unfugs die von Ronge und Czerski angefachte Bewegung des Deutschkatholicismus erfolgte (s. Bd IV S. 583 ff.), sowie daß eine zwei bis drei Jahre hindurch währende lebhafte litterarische Kontroverse damals den seit Jahrhunderten mit der betreffenden Reliquie geschehenen Schwindel zuerst im vollen Umfange bloßlegte (vgl. die oben angegebene Litteratur, insbesondere Gildemeister und Sybel). Selbst gut katholische Zeugen haben seitdem sich überwiegend skeptisch zur Echtheitsfrage ausgesprochen; so der Trierer Domherr v. Wilmowsky, dessen Untersuchung vom Jahre 1876 (s. o.) höchstens einen Lappen des Reliquienstücks als möglicherweise echt gelten ließ und das betr. Schaustück im übrigen für ein liturgisches Prachtgewand aus jüngerer Zeit erklärte. Auch die gelehrten Darlegungen des Jesuiten Beissel (1889) ergaben doch nur ein minimales Quantum von scheinbaren Evidenzen für die Authentie der Reliquie. Trotzdem hat im Jahre 1891 Bischof Korum, unter Zustimmung Leos XIII., durch Hirten- und Ablaßbrief vom 11. Juni und 3. August die Einladung zur Verehrung des wunderthätigen Rocks abermals ergehen lassen und während der Monate August bis Oktober eine noch größere Zahl von Festpilgern als jene vom Jahre 1844 — nach römischer Berechnung 1925130, also fast 2 Millionen — nach der Moselstadt gelockt. **Zöckler.**

Rock, J. Fr. s. d. A. Inspirierte Bd IX S. 204, 30.

Rodanim s. d. A. Dodanim Bd IV S. 713, 31.

Rode, Johannes, gest. um 1535. — Quellen u. Litteratur: Die in der von 1425—1559 reichende Doesburger Chronik d. dortigen Fraterhauses, Rode betr., Stücke von 1521 ff.; z. T. veröffentlicht durch W. Moll, aantekeningen van een tijdgenoot, betreffende de opkomende kerkhervorming, en hare verbreiding, inzonderheid in het fraterhuis te Doesburg, in kerkhistorisch Archief verzameld door N. Kist en W. Moll, derde deel Amsterd. 1862, p. 108—115; A. R. Hardenberg, vita Wesselii vor den opera W. Groningen 1614, Arnheim 1614, Amsterdam 1617 und Marburg 1617. Verfaßt ist diese Vita nach Ullmann (Ref. v. der Ref. II, 554), Bertheau (PRE³ VII, 416), Spiegel (Brem. Jahrb. IV, 352) im höheren Alter, daher die vielen Ungenauigkeiten, wie Clemen, ZKG XVIII, 1898, S. 349 ff. gezeigt hat, der aber doch gute und zuverlässige Berichte in einzelnen Fällen anerkennt. D. Gerdes, Introd. in hist. Evangelii sec. XVI. passim per Europam renovati, Gron. 1744, I. Monum. 229—31. Ferner zu vgl. die in v. d. Aa, Biogr. Woordenboek de Nederlanden, nieuwe uitgaaf. XVI, p. 302, und in einem zweiten Artikel p. 391 angegeb. Quellen u. Litteratur von U. Emmius, M. Schoockius, Micronius, Lavater, Brandt, Meiners, Le Long, Delprat, Ekker u. a. Zu den dort angeführten sind noch zu nennen: W. Moll, Kerkgesch. van Nederl. 1864—71; bes. J. G. de Hoop-Scheffer, Geschiedenis der Kerkhervorming in Nederland van haar ontstaan tot 1531, 2 vol., Amsterd. 1873, p. 30, 90 f. 105 f. 263. 316, 324 u. a., dasselbe deutsch von P. Gerlach (ohne wiss. u. litt. Nachweise u. ohne Register), Leipzig 1886, S. 84 ff. 158 ff. 378 ff.; Hofstede de Groot, Hondert Jaren uit de geschiedenis der Hervorming in de Nederlanden. Leiden 1883, p. 49, 51 (deutsch v. Graven, Gütersloh 1892); L. Schulze in der Ev. KZ 1881, S. 461 ff. u. PRE² XVIII, 135, 1888; J. J. van Toorenenbergen, Hinne Rode ... betrekking tot de Anabaptisteu, Archief vor Neeerlandsche Kerkgesch. III, s'Gravenh. 1889, p. 90 f.; L. Keller, AdB 1889, Bd 29; ders. in s. Schr.: Die Reformparteien vor der Ref., Leipzig 1885, an versch. Stellen. Einzelne Bemerkungen bei Dieckhoff (die ev. Abendmahlslehre im Reformationszeitalter 1854, I, 287; Enders, Br. Luthers II, 424. Alle Rode mit Luther u. Zwingli betreffenden Fragen hat am eingehendsten untersucht Köstlin in s. Leben Luthers (neueste Aufl. von Kawerau) 1904, I, S. 647. 683. 790. 792; Kolde, M. Luther 1889, II, 157. 578; dazu ders., ThLZ 1888, S. 253 u. 377; Loofs, Dggesch. 1893, S. 387 Anm.;

Möller, Lehrb. d. KG III, 75; O. Clemen, Hinne Rode in Wittenberg, Basel, Zürich und d. früheren Ausgaben Wesselscher Schriften, in ZKG XVIII, 346 ff., 1898; dazu einzelne Bem. in s. Beitr. z. Reformationsgeschichte 1900. 1902. 1903, I, 41. 48, III, 95; ders. in d. Einl. zu Luthers Vorrede in der Ausgabe von Wessels Schriften, in dem demnächst erscheinenden 5 Bande der neuen (Weimarer) Ausgabe d. W. Luthers (nach gütiger Mitteilung). Ihm folgt jetzt auch Köstlin, Luth. Theol. 1901, I, S. 395 f. u. 414 f.; Fredericq, Corpus documentorum inquisitionis haereticae pravitatis Neerlandicae, Bd 4, p. 162; Baum, Die ref. Ref., Bucer und Capito 1860, S. 304, der wichtige Brief über Rode aus der Simlerschen Brief- und Aktensammlung auf der Stadtbibliothek zu Zürich. Die neueste Zwingliforschung giebt Stähelin, 10 H. Zwingli (Basel 1895 II, S. 227 f.). Dagegen bringt Egli in s. Analecta reformatoria (Zürich 1899), und s. Anal. Zwingliana wie in s. Quellen z. schweiz. Reformationsgesch. II, Heinrich Bullingers Diarium in s. Anales vitae von 1504—1574 (Basel 1904) keine neuen Beiträge zur Förderung der noch unsicheren Ergebnisse, wie ihr Herausgeber auch schriftlich auf gemachte Anfrage bemerkt.

15 Johannes Rode (auch Rhodius) aus Ostfriesland, wie sein gewöhnlich lautender Vorname Hinne zeigt (lat. Hinneus, nicht wie irrtümlich einige meinen Henricus), war in der unter den Bischof von Utrecht am 5. März 1476 bestätigten Niederlassung der Brüder vom gemeinsamen Leben und an der von ihnen daselbst unter den Schutz des Hieronymus gestellten Schule die hervorragendste Persönlichkeit (zu vgl. III[3] S. 485). 20 Die ersten Rektoren dieser so berühmt gewordenen Schule (zu vgl. Ekker de Hieronymus shool te Utr. 1833 bes. p. 23) waren Pieter Gerards van s'Gravenzende; danach Johann Simons von Delft, welcher besonders in der Geschichte bewandert, Lehrer des geachteten Humanisten und Hauptes des hl. Geist-Kollegiums zu Löwen, des Marten Dorp von Naalwijk und wohl auch des bekannten Juristen Hoen gewesen 25 (Aurelius in s. Batavia illustr. p. 127). Unter dem Nachfolger Kornelius van Driel wurde das Haus sehr bereichert.

Über Rodes Jugend ist nichts bekannt, weder Ort noch Zeit seiner Geburt. Erst als Rektor der Schule tritt er in die Öffentlichkeit. Als Rektor des Bruderhauses und der von diesem geleiteten Schule stand er sowohl wegen seiner Frömmigkeit wie seiner 30 Gelehrsamkeit bei dem Bischof Philipp von Burgund (von 1417 bis 1529) in hohem Ansehen, welcher den humanistischen Bestrebungen wie den vorreformatorischen Bewegungen nicht fremd war. Erasmus nennt ihn seinen Mäcen; von Wessel her wurde das Lesen der Bibel, statt der Legenden, Verminderung der Festtage, Aufhebung des Cölibats in weiteren Kreisen angestrebt (Royard, Gesch. van het Christ. en Nederl. II, 99); 35 doch war des Bischofs Interesse nicht von innerem Glaubensverständnis geleitet, in religiösen Fragen war er gleichgiltig, sein Leben war nicht frei von Leichtsinn. Ob Rode in seiner Jugend noch den 1489 gestorbenen Wessel kennen gelernt hat, und von ihm angeregt ist, läßt sich nicht erweisen; aber wie Wessel von Gröningen aus die wissenschaftlichen Bestrebungen in weiteren Kreise und auch in Klöstern (in der Cisterzienserabtei 40 Adwerd, bei den Fraterherren in Zwolle, bei den regulierten Chorherren auf dem Agnetenberge u. a.) anregte, so sind auch seine Schriften daselbst nicht unbekannt geblieben (vgl. Hardenberg vita Wess. vor dessen op. 1614 p. 7). Namentlich hatte W.s Widerspruch gegen die Transsubstantiationslehre bei den Priestern Anklang gefunden (Moll, Kerkgenh. II, 3, 303; II, 4, 92 und die Antwerp. Chron. 1743, p. 27).

45 In diesen Kreisen wurde auch Luthers Auftreten mit Freuden begrüßt. Seine Thesen waren schon zu Anfang des Jahres 1518 bekannt geworden. Nach Guilelm. Nesenus in Löwen waren, wie sein Brief an Zwingli (op. VII, 39) zeigt, Luthers Bücher schon im April 1518 von jedermann gekauft, trotzdem, ja weil gegen sie geeifert wurde (vgl. a. Erasmus ep. 317 vom 18. Mai). Dazu trug viel Luthers Einfluß auf 50 seine Schüler in Wittenberg bei. Unter ihnen nennt er Heinrich von Zütphen, der seit 1508 in Wittenberg studierte und 1516 Prior des Augustinerklosters in Dordrecht geworden, seinen constudens (so bei de Wette I, 42). Er wurde 1520 abgesetzt, und kehrte, nachdem er seine Studien nochmals in Wittenberg aufgenommen und vollendet hatte, unter Melanchthon zum Magister promoviert, nach Dordrecht zurück. Er starb um 55 der Predigt des Evangeliums willen am 11. Dezember den Flammentod (s. d. Art. Zütphen, Heinrich von, Iken, H. v. Z., Halle 1886 u. Köstlin-Kawerau I, S. 604 f. 614. 618 ff.). Auch in Utrecht hatte die reformatorische Bewegung früh Anhänger gefunden. Im Jahre 1520 hatte der schon früher einmal wegen seiner ketzerischen Lehren verfolgte und zum Widerruf gezwungene Dominikaner Woute (Walter) wieder zu predigen an- 60 gefangen und den Spottnamen „lutherischer Mönch" erhalten. Er richtete sich in Delft gegen den vom Papst für die St. Lorenzkirche in Rotterdam erteilten Ablaß. Ihm

schlossen sich an der Magister Friedrich Hondebeke (Caniribus), Georgius Saganus, ein wissenschaftlich gebildeter Mann, mit welchem Rode später nach Deutschland reiste, der jugendliche Johannes Sartorius (Jan Snijders) und der bedeutendste von allen, der Advokat beim Gerichtshof in Haag, Magister Cornelis Henricxs (Hinrichsson) Hoen (Honius) (zu vgl. Bd VIII S. 312 f.). In Utrecht war die Seele der Bewegung Rode; welchen 5 Einfluß er auf seine Schüler hatte, sieht man daraus, daß der Vater seinen Sohn Johann Pistorius aus der Schule nahm und nach Löwen schickte. Hier vollendete er seine Studien und wurde 1522 zum Priester geweiht. Er starb als Märtyrer 1525 (vgl. **Historie en het lijden en de dodt aengedaen Jan de Backer door G. Gnapheum**).

In diesen Kreisen waren durch Hoens Bemühungen Wessels Schriften, namentlich die 10 über das Abendmahl, bekannt geworden. Man überzeugte sich, daß die von Wessel bekämpfte Transsubstantiationslehre unhaltbar sei und daß vielmehr eine Vereinigung mit Christo selbst **fide et commemoratione** stattfände. Hoenius wich von Wessel insoweit ab, als er die Einsetzungsworte erklärte: „das ist Unterpfand, das Zeichen meines Leibes, es bezeichnet (**significat**) meinen Leib". Doch wünschte man allseitig Luthers Ansicht, auf 15 welchem **omne judicium scripturae** beruhe, sowohl über Wessels als Hoens Auffassung einzuholen, wie ihm auch Wessels wiederaufgefundene Schriften im Agnetenkloster bei Zwolle schön geschrieben teilweise mitzuteilen und ihn zur Herausgabe zu bestimmen. Rode erschien um so geeigneter, als er früher in Deutschland bei dem engen Verkehr der Fraterhäuser untereinander gewesen zu sein scheint (**Henr. Antonii van der Linden** 20 **systema theol. 1611 p. 9: ad euangelicos in Germania saepe excurrit** bezieht sich vielleicht hierauf). Mit einem Schreiben Hoens, in welchem er seine Abendmahlslehre darlegt, und mit einer schönen Abschrift von Wessels Schriften, welche die Brüder auf dem Agnetenberge angefertigt hatten, reiste Rode in Begleitung des gen. Georgius Saganus (nicht Sylvanus, wie Henr. Antonius l. c. sagt, der auch 1524 fälschlich als Jahr der 25 Reise angiebt) nach Wittenberg (Der Br. Hoens an Luther bei Gerdes, **Monum. p. 231**, der jedoch Hoens Brief 1521 und Rodes Reise zu Luther 1523 setzt).

Es ist trotz aller Forschungen noch immer streitig, in welchem Jahre Rode in Wittenberg gewesen ist. Nach de Hoop-Scheffer, Kist (**nederl. Archief II, 115; III, 399**) und PRE[2] 235, ebenso Hofstede de Grodt, Gieseler, Ullmann, Royards, von der Aa, 30 Murling ist es das Jahr 1520/21 gewesen, im Gegensatz zu Dieckhof, Köstlin, Möller (welchen auch Loofs folgt), nach welchen es das Jahr 1522 gewesen sei. Diese Frage scheint endgiltig durch Clemens eingehende gründliche chronologische Untersuchung entschieden zu sein (in der oben ang. Abh.). Clemen zeigt gegen Dieckhoff, daß wenn auch Hoens Brief auf die Lehre Luthers vom Sakrament in seinem Sermon vom Neuen 35 Testament (August 1520) Bezug nehme, die Reise Rodes doch 1521 möglich ist. Ebenso sei es nicht unmöglich, daß Luther sein Vorwort zu der im September 1522 in Wittenberg bei Lotter gedruckten Ausgabe der **Farrago** Wessels, welches vom 29. Juli datiert ist, auf der Wartburg geschrieben habe. Daß endlich die Ankunft erst nach dem Streit Luthers und Karlstadts übers Abendmahl, nach 1522 (so Dieckh.), ja nach dem 21. August 40 1524, der von Hardenberg erzählten Anekdote in Jena (mit Blaurer) stattgefunden, beruhe nicht auf einer, wie Ullmann (II, 461) will, geschehenen partiellen Vermischung, sondern nur totalen Verwechselung, wie ähnliche Ungenauigkeiten Nik. Paulus im Katholik 1900, II; Kolde, ThLZ 1888 und Clemen l. c. S. 253 nachgewiesen haben.

Die chronologische Frage ist äußerst schwierig und so verwickelt, daß Clemen in 45 seiner neuesten Darlegung mehrfach zu abweichenden Ergebnissen gekommen ist. So viel ist wohl sicher, daß Luthers Vorrede zu Wessels Schriften nicht 1521, sondern 1522 geschrieben ist; ob Rode den Wittenberger und Baseler Druck persönlich anwesend veranlaßt hat, ist allerdings nur Voraussetzung, wenn auch eine sehr wahrscheinliche; ebenso hat Luther wahrscheinlich nicht den Zwoller Druck gehabt, sondern wohl nur eine Hand- 50 schrift, welche dem Zwoller und dem Wittenberger Druck zu Grunde lag; daher die Übereinstimmungen. Für den Baseler Druck vermutet Clemen nicht ohne Grund die Kenntnis —, wenn auch recht oberflächlich wegen der Eile der Drucklegung — von der Wittenberger Ausgabe mit Luthers Vorrede.

Vor allem aber kommt für die Entscheidung in Betracht das Zeugnis Zwinglis, 55 welches die Reise ins Jahr 1521 setzt, — also vor Luthers Abreise am 2. April 1521 nach Worms. Zwingli schreibt **responsio ad Joannis Bugenhagii Pom. ep.** vom 23. Oktober 1525, daß er den ihm durch Rode gebrachten Brief Hoens habe drucken lassen; und zwar vor dem 3. Oktober 1525, und auch anonym, dessen Titel mit den Worten beginnt: **ab annis quatuor**: also vor dem 3. Oktober des Js. 1521 sei dieser Brief 60

Hoens bekannt geworden. So wenig man dieses Datum pressen darf, so wenig darf man es als nur ungefähre Bezeichnung oder durch Annahme eines Gedächtnisfehlers beseitigen. Die Reise zu Zwingli kann aber nicht der zu Luther vorangegangen sein. Dies ergiebt sich teils aus der beabsichtigten Sendung Rodes an Luther, teils aus dem durch 5 Rode veranlaßten Druck der **Farrago** mit Luthers Vorrede (29. Juli) zu Basel, welche September 1522 erschien, teils aus dem wichtigen Datum, welches die Chronik des Doesburger Fraterhauses giebt, wonach Rode im Jahre 1522 **propter Luterum depositus est** (Moll, **Archief l. c. p.** 110). Dieses Verfahren gegen Rode wird nicht ohne Gegenwart und ohne Verhör Rodes stattgefunden haben. Daher fällt der Aufenthalt Rodes 10 bei Zwingli nach dem Aufenthalt 1521 bei Luther in Wittenberg. Rode wird also von Wittenberg 1521 über Basel nach Zürich zu Zwingli, welcher vom 1. Januar 1519 an daselbst predigte und dann wieder nach Utrecht gegangen sein, wo er 1522 wegen seiner lutherischen Richtung abgesetzt wurde. Er verließ die Niederlande, und ging zunächst wieder nach Basel, wo er noch vor dem September 1522 eintraf. Er begab sich dahin, 15 um die Herausgabe der **Farrago** Wessels bei dem Drucker Adam Petri zu bewirken. Sie erschien im September 1522. So nach dem Brief Ökolompads, der 16./17. November 1522 nach Basel gekommen war, an Hedio vom 21. Januar 1523 (**Oecol. et Zwinglii epist. libri IV** (Basel 1536 p. 209[b]). Hier hatte Rode Verkehr mit diesem und mit dem Buchdrucker Cratander, welcher die Schriften Wessels drucken wollte; doch kam es 20 dazu nicht, wohl weil die zweite Auflage des Petrischen Drucks im Januar 1523 erschien (Panzer, **Annales typogr. VI**, 293. 439. u. 239. 490). In Zürich machte Zwingli mit Hoens Brief, der ihn durch Rode und Saganus schon früher bekannt geworden, auch Leo Jud, der am 2. Februar 1525 zum Leutpriester von St. Peter in Zürich sein Amt angetreten, bekannt (**l. c. ad Bugenh.**). Wegen der Wichtigkeit des Hoenschen Briefes 25 für die Auffassung der Einsetzungsworte ließ Zwingli ihn bei Froschhouver in Zürich drucken, und zwar 1525 vor dem 3. Oktober, wie der auf ihn sich beziehende Brief des Erasmus von diesem Tage beweist (abgedr. bei de Hoop-Scheffer in der Übersetzung a. a. O. S. 89, 3). Aus dem Titel, welchen dieser Druck von Zwingli erhielt, geht hervor, daß der Brief Hoens als Handschrift schon Luther bekannt war, ehe Zwingli ihn empfangen 30 hatte. Er war Luther bekannt geworden bei Rodes Anwesenheit in Wittenberg vor vier Jahren (1521).

Alle diese Daten, welche de Hoop Scheffer mit gründlicher Forschung zuerst aufgestellt hat, sind zuletzt von Clemen in seinen ebenso gründlichen Nachprüfungen und neuen Beweismitteln im wesentlichen bestätigt.

35 Noch ist zu bemerken, daß die in Basel am 29. Juli 1522 erschienene Ausgabe von Wessels Schriften die kräftige und ergreifende Vorrede Luthers erhält. Der Brief des Hoenius ist, wie Erasmus ep. vom 3. Oktober 1525, **sine nomine** (ohne Unterschrift), aber doch nicht wie Gerdes und Kist (a. a. O.) und Göbel (ThStK 1842) behaupteten, ein Schreiben Wessels, welches in dem erwähnten Nachlasse vorgefunden wäre. Dagegen 40 spricht, abgesehen vom Stil und der historischen Zeitlage, sowol die völlig verschiedene Auffassung vom Abendmahl, als ganz besonders der allein schon entscheidende Umstand, daß Zwingli in seiner Ausgabe von 1525 ausdrücklich **per Honium Batavum** hinzufügt. Die Vermutung von Kist, daß Zwingli den ganzen Brief interpoliert hat, wird durch den Schluß widerlegt, wo Zwingli mit deutlichen Worten seinen Anhang 45 unterscheidet.

Die hohe Bedeutung des Briefes liegt 1. zunächst in seinem Einfluß auf die reformierte schweizerische Theologie in ihrer Auffassung vom Abendmahl, sowohl wenn sie die gleiche oder nur ähnliche schon vor Empfang desselben hatte und dann nur dadurch bestärkt wurde, als wenn sie durch ihn dieser jetzt erst sich zugewendet, wie Zwingli am 20. Juni 50 1527 schreibt: „Und nach dem Allen hat uns Gott die **epistel Honii** zugesandt." Aber nicht minder 2. in der Stellung, welche die Kirche der Niederlande als reformierte seitdem eingehalten hat. Gegen diese Ergebnisse über das Verhalten Rodes zu Luther als zu Zwingli und Ökolampad können die unsicheren und auch sonst als nicht völlig haltbar erwiesenen Angaben Hardenbergs über Karlstadt und Blaurer, wie schon PRE[2] S. 236 55 und eingehend von Clemen a. a. O. S. 349 ff. gezeigt ist, nicht herangezogen werden.

Rodes Aufenthalt in seiner Heimat nach seiner Absetzung 1522 war unmöglich; sein Gönner, der Bischof, hatte schon 1521 am 18. August Luthers Schriften verbrennen lassen. Daß Rode danach nochmals nach Wittenberg zu Luther gegangen ist, scheint, da Luther eine sehr entschiedene Stellung zu Honius und seines Freundes Rodes Abend- 60 mahlslehre einnahm, ausgeschlossen. In seiner Schrift an die Böhmen von 1523 (EA 28

S. 388) sprach er sich sehr energisch gegen dieselbe, ohne ihren Urheber zu nennen, aus (so jetzt auch Köstlin, Luthers Theol. I, S. 414 f.) Der Einfluß auf die schweizerischen Theologen, insbesondere auf Zwingli, wird nicht unterschätzt oder in Abrede gestellt werden dürfen. Zwingli hat 1521 und 1522 Begegnungen mit Rode, dem Interpreten der Hoeniusschen Auffassung gehabt. Wenn er an Wyttenbach schreibt, daß er bisher noch nicht in dieser Weise vom Abendmahl gelehrt habe, so ist die Beziehung auf diese holländische Ansicht nicht zu verkennen (vgl. Loofs a. a. O.). Sollte es aber nicht der Fall sein, so bleibt doch sehr auffallend, daß Zwingli, ungeachtet er doch spätestens (nach Loofs u. a.) 1523 den Hoeniusschen Brief und dessen Auffassung empfangen hatte, im Brief an Melanchthon von 1529 (op. IV, 970) den von Rode stammenden Einfluß nicht erwähnt, sondern nur Schriften des Erasmus jene Auffassung zu verdanken bekennt, während Oekolampad diesen Einfluß offen zugesteht. Zwingli hielt also zurück mit seiner Auffassung, bis er 1526 in seiner „Underrichtung vom Nachtmahl Christi" mit ihr hervortrat.

Im Jahre 1524 finden wir Rode in Straßburg bei Bucer. In die Heimat zurückzukehren machte die Verfolgung seit Kaiser Karls V. Edikte von 1521 unmöglich. Schon im Oktober 1523 waren zwei Augustiner hingerichtet, am 2. Juli 1523 hatten die „zwei jungen Knaben Heinrich Voes und Joh. Esch (von Essen) gleichfalls den Märtyrertod erlitten". Ihr Tod hat Luther zu den bekannten Trostschreiben veranlaßt, zu vgl. v. Campen, Gesch. d. Niederl. I, 253 f.; Wenzelburger, Gesch. d. Niederl. I, 748 ff.; Köstlin, L. Luthers I. Nach dem Tode des Bischofs von Utrecht 1524 setzte der Nachfolger, Heinrich von Baiern, die Verfolgungen mit größerer Energie fort. Das größte Aufsehen erregte die am 5. September 1525 erfolgte Hinrichtung von Rodes Schüler Johannes Pistorius (Jan de Bakker). Das durch Rode ihm eingeflößte Gift war nicht wie sein Vater gehofft, durch das erzwungene Studium in Löwen ausgetilgt. Als Priester in Heerjakobswoude angestellt, wurde er wegen seiner Predigten nach Utrecht zur Rechenschaft gefordert, durch die Wördener Bürger aus seinem Gewahrsam befreit, ging er 1523 einige Zeit nach Deutschland (ob nach Wittenberg ist fraglich). Mit neugestärktem Glaubensmut heimgekehrt, wurde er sofort wieder verfolgt, aber ein Widerruf nicht erzielt. Unter dem Tedeum seiner Leidensgenossen und dem von ihm angestimmten Gesang von Ps 31 gab er betend in den Flammen seinen Geist auf (Brandt, Verhaal van de Reformatie en ontrent der Nederl., Amst. 1669, p. 110 u. H. Scheffer p. 365—89). Auch Rodes wackerer Freund und Mitkämpfer Hoenius war im Februar 1523 verhaftet und nach langen Verhandlungen im Glauben an das Evangelium vor dem April 1524 gestorben (PRE³ VIII, 313).

Während dieser Zeit war Rode in Basel, später in Straßburg bei Bucer, wie aus einem Brief des letzteren an Martin Frecht (in Heidelberg, später in Ulm) hervorgeht, der für dessen Stellung zu Rode und zur Abendmahlsfrage sehr bedeutsam ist. Es ist Baums (Leben Bucers u. Capitos 1860, S. 304) Verdienst, diesen Brief ans Licht gezogen zu haben. Es heißt hier: „Unterdessen — nachdem Karlstadts Schrift mit seiner neuen Auffassung 1524 erschienen war und Bucer, wie er sagt, über den Sinn der Einsetzungsworte Untersuchungen anstellte — kam ein fremder Mann zu mir, Johannes Rhodius, ein so frommes, ein so erleuchtetes Herz, in Werken und Worten, daß ich, was die Einsicht und das Urteil in Glaubenssachen und das den Glauben zierende Leben anbetrifft, niemanden kenne, den ich ihm vorziehen möchte, selbst Luther nicht ausgenommen, obgleich Luther einen in der Lehrhaftigkeit viel weiteren Geist hat. Er ist aus den Niederlanden gebürtig, wo er das treibt, was Paulus bei den Griechen getrieben hat. Obgleich er Luther auch als seinen Lehrer anerkennt, so verdankt er doch in einigen Stücken mehr dem Wesel (natürlich Wessel). Ich kann mich übrigens nicht genug wundern, daß wir uns so wenig aus diesem Mann machen. Dieser Rhodius war (im Herbst 1524) mein Gast und hat mit der Schrift in der Hand viel über diese Frage (vom Abendmahl) mit mir verhandelt, und ich habe die Meinung Luthers aus allen Kräften gegen ihn verteidigt. Aber da erkannte ich, daß ich dem Geist des Mannes mit vielen seinen Gründen nicht gewachsen war, und daß man mit der Schrift das, was ich zu behaupten wünschte, nicht aufrecht erhalten könne. Ich mußte die leibliche Gegenwart Christi im Brot fahren lassen, obgleich ich noch über die gewisse Erklärung der Worte schwankte. Karlstadt konnte mir aus mehr als einem Grunde nicht zusagen. Von der Erklärung des gewiß gelehrten und frommen Wicliff hatte mich Luther durch jene Schrift an die Waldenser zurückgeschreckt; denn du kannst den Mann nimmermehr so bewundert haben, als ich ihn damals bewunderte, was denn unsäglich viel beiträgt, die geistigen Augen zu blenden. Darauf antwortete auch Zwingli, an den wir aus Furcht, es möchte Zwietracht ausbrechen, geschrieben hatten.

Dieser Mann, den man nicht umhin kann als einen Ausbund von einem Diener des Worts anzuerkennen, es sei denn, daß man den Baum nicht mehr an den Früchten erkennen wolle, antwortete damals in dem Sinne, wie er es bald darauf kund gethan, im Sinne Wicliffs und aller Alten, wie das Ökolampad veröffentlicht. Da fing ich an 5 dasjenige zu prüfen, was Luther in seiner Schrift an die Waldenser gegen diese Auffassung vorgebracht und finde es allzuschwach, als daß jemand Bedenken mache oder aufhalten sollte". Vorstehende Charakteristik eines Zeitgenossen läßt die Bedeutsamkeit Rodes und auch seinen Einfluß auf die schweizerisch-reformierte Theologie klar erkennen, der Abendmahlsstreit ist von Rode ausgegangen. Luther hat ihn wohl erkannt, daher 10 sein energischer Widerspruch.

Wie die Straßburger und schweizerischen Theologen sich durch Rode in der Abendmahlslehre beeinflußen ließen, so ist durch ihn auch die niederländische und später die ostfriesische Kirche der lutherischen Richtung entfremdet worden. Rode kehrte in seine Heimat nach Deventer zurück, wo ihn 1525 Gerhard Geldenhauer (Noviomagus) trifft 15 (vgl. dessen **itinerarium** bei Kist und Royard, **Archief IX, 509**). Aus den Mitteilungen über ihn in den Briefen Bucers und Capitos vom 9. Juli und 26. September 1526 (nicht wie bei de H. Scheffer 1525) geht hervor, daß sich Rode 1526 verheiratet hat. Dies war der Grund, daß er, um den beständigen Verfolgungen zu entgehen, eine Lehrerstelle zu Norden in Ostfriesland annahm (Harkenroht, **Oorsprong Klijkheden van Oost-** 20 **friesl. p.** 521).

In Ostfriesland kam Rode bald in Berührung mit dem ehemaligen Mitglied der Brüder v. g. L. mit dem Magister Georg Aportanus (Jurien, **Jurjen van der Dare-Deure**) aus Zwolle, welcher dort in der berühmten Schule seine Bildung und in ihrem Hause seine Erziehung empfangen hatte, und später Magister und Konrektor der lateinischen 25 Schule geworden war. Im Jahre 1518 war er durch den Grafen Edzard von Ostfriesland zum Erzieher seiner Söhne nach Emden gerufen. Edzard hatte schon 1519 Luthers Schriften gelesen, und billigte es, daß Aportanus, nachdem er sie auch studiert hatte, Priester wurde und das Evangelium verkündigte. Da man ihm die Kanzel der Stadt verweigerte, predigte er auf freiem Felde, bis die Bürgerschaft ihm die Kanzel wieder 30 verschaffte, und er unter dem Schutze des Bernhard Campe, eines der angesehensten Einwohner, als Hauptpastor zurückkehrte.

In der vor dem einflußreichen Ulrich von Dornum zu Oldersum abgehaltenen Disputation, zu welcher er Aportanus, Jan Stevens aus Norden, Lubbert Canzius aus Leer, Wibo Petromanus geladen hatte und in welcher er selbst eingriff (zu vgl. den 1526 zu Wit- 35 tenberg gedruckte Bericht) wurde erreicht, daß alsbald auch der Dominikaner Henricus Resius von Norden gewonnen wurde. Seine Thesen verteidigte er gegen Abt Gerhard Schnell und dann trat er 1. Januar 1529 öffentlich über (**Ubbos Emmius rer. Fris. hist. p.** 847, Meiners a. a. O. I, 13 f.). Aportanus schrieb außer einer Summa noch 1526 eine Abhandlung vom hl. Abendmahl, welche der gen. Gerhard bekämpfte. Bei jener Dis- 40 putation war auch Joh. Rode zugegen. Durch sein nunmehr kräftig hervortretendes Eingreifen in die ostfriesische Bewegung erhielt die bisherige lutherische Strömung eine reformiert-schweizerische Richtung, worin ihn der aus Münster vertriebene Lubbert Canzius, welcher sich in Leer niedergelassen, unterstützte. Die nach Edzards Tode (Februar 1529) unter seinem Sohne, dem jungen Grafen Enno, hervorgetretene Spaltung wurde 45 durch die im November aufgestellte, in 33 Kapiteln verfaßte, „Kunde und Bekenntnis der christlichen Lehren der ostfriesischen Kirche — daß sie weder Gottes Wort noch der Sakramente verachten", nicht gehoben. Es wurde geraten, Bugenhagen zu holen; Ulrich von Dornum schrieb an den Grafen einen noch im Original im Konsistorialarchiv zu Aurich vorhandenen Brief (erwähnt bei Emmius l. c. VI, 143). Wenn Bugenhagen nicht käme, 50 soll ein Gespräch zwischen Rodius, der „ein sachtmoedich, deepverstandlich Mann" sei, und zwischen Reinerd von Marienhove stattfinden. Es ist nicht bekannt, ob Bugenhagen, der vom 9. Oktober 1528 bis 9. Juni 1529 in Hamburg war, eingeladen wurde. Er kam nicht; aber wohl von ihm geschickt, Joh. Pelt aus Bremen und Joh. Timann (gen. Soetemelk) aus Amsterdam; ihr sehr energisches Auftreten erregte heftigen Widerspruch in einem 55 üblen Kirchenskandal zu Emden (vgl. Zur Linden, Melch. Hofmann 1885, S. 84). Gleichzeitig wurde das Land durch Sektierer heimgesucht, welche nach den Bauernkriegen dahin geflüchtet waren (z. B. Melchior Rinck); durch Melchior Hofmann war auch Karlstadt (Anfang 1529) dahin gerufen, um mit ihm nach Holstein zu gehen; weil sie vom Herzog zurückgewiesen wurden, zogen sie im Triumph nach Friesland (Luther an Jonas 60 6. Mai 1529, Karlsstadt an Bucer aus Amsterdam 9. Juni 1529 vgl. Cornelius, Gesch.

des Münsterschen Aufruhrs II, 292). Sie kamen **ad comitatum Emdensem ubi Rodius noster apostolum agit** (ebendas.). Der Graf nötigte sie, das Land zu verlassen. Am 30. Juni 1529 ist Hofmann schon in Straßburg (Bucer an Zwingli 30. Juni 1529 vgl. PRE³ X, 79). Luther billigte in einem Brief an den Grafen seine Anordnungen, riet ihm, die Sekten nicht zu dulden und die Kirchenstürmer zu strafen (dieser Brief ist verloren gegangen, wird aber in Luthers Brief an J. Pelt erwähnt). Im Jahre 1530 wird festgesetzt, daß nur nach geschehener Prüfung jemand zum hl. Amt zugelassen werden dürfe.

Aportanus starb im Herbst 1530. In seinem Testamente vom September dess. J. bekannte er sich zum Evangelium von der freien Gnade allein in, durch und wegen Christi des Gekreuzigten. Dies Bekenntnis sei sein Schild, den er allen Frommen zum Schutze seines Namens und seiner Ehre gegen alle seine Feinde zurücklasse. (Seine Summa von 1526 bei Emmius l. c. p. 364. 394 ed. Elzer 1616 p. 824. 837. 846. **Emmi tract.** von Ostfriesl., deutsch mit Anm. Aurich 1732. Sein Glaubensbekenntnis bei Meiners l. c. I, 107f., sein Testament bei Gerdes, **Florileg. lib. rar.** p. 26 **miscell. Gron.** II, 352).

Rode, wegen seines Gegensatzes gegen Luther, 1530 zu Norden abgesetzt, ging nach Wolfhusen (Wolthuizen), von Grafen Enno geschützt. Daß er später zu den Wiedertäufern gehört, kann nicht aus Wullenwebers protokollarischen Bekenntnissen geschlossen werden (gegen Waitz, Leben W. III, 248. 492), da er viele seiner Aussagen später zurückgenommen hat.

Rodes Witwe starb 1557. Sein Todesjahr ist nicht bekannt. Von Schriften Rodes ist nichts bekannt. Daß er keine verfaßt hat, ist unwahrscheinlich. Für manche holländische Schriften werden die Verfasser noch gesucht. So ist z. B. der Verfasser der **oeconomia christiana = Summa der godliker Scrifturen**, für welche Benrath, H. Bommel, später in Wesel, als Verf. annimmt, vielleicht unserm Rode zuzuschreiben.

Noch wird er in Verbindung mit Honius und den gelehrten Humanisten Gnapheus, dem Freund beider, erwähnt, welche Luthers Übersetzung des Neuen Testaments ins Niederländische besorgt haben; sie erschien 1525 in Amsterdam. Doch ist diese von v. Til und nach ihm von Le Long aufgekommene Ansicht nicht erwiesen. Über den Verfasser sagt Gerdes (**hist. ref.** II, 55): **non desunt, qui judicarunt.** Bis jetzt sind die Uebersetzer noch nicht ermittelt. Unwahrscheinlich ist es jedoch nicht, auch die Vermutung Kellers (die Ref. u. die ältere Ref.-Gesch., S. 384), daß Rode bei der 1525 am 26. Okt. in Basel erschienenen neuen Übersetzung, welche durch Adam Petri von Lagendorff und Adam Anonymus erschien, mitgewirkt habe. **L. Schulze.**

Röhr, Johann Friedrich, gest. am 15. Juni 1848. — B. Hain im Neuen Nekrolog der Deutschen, Jahrg. 26 (1848) I, 451; G. Frank, Gesch. d. protest. Theologie III, 368 und AdB XXX, 92.

Joh. Friedrich Röhr — der kirchlich-praktische Repräsentant des vulgären Rationalismus — war geboren den 30. Juli 1777 zu Roßbach bei Naumburg a. d. Saale. Der Sohn eines Schneidermeisters und zu des Vaters Gewerbe bestimmt, verdankte er es dem Zusammentreffen günstiger Umstände daß er trotz der Mittellosigkeit seiner Eltern, nach Absolvierung von Schulpforta, 1796, die Universität Leipzig beziehen konnte, um Theologie zu studieren. Er hört bei Platner und Keil und beschäftigt sich mit der Kantschen Philosophie. Nachdem er vor Reinhard sein Kandidatenexamen bestanden hat, wird er durch dessen Empfehlung Hilfsprediger an der Universitätskirche in Leipzig, dann Collaborator in Pforta (1802). Hier treibt er die neueren Sprachen, besonders Englisch, wie seine „Tabellarische Übersicht der englischen Aussprache" (Leipzig 1803) davon Zeugnis giebt. Kollegialische Zerwürfnisse, namentlich mit Ilgen, verleiden ihm die geliebte Fürstenschule, welche er, 1804 zum Pfarrer von Ostrau bei Zeitz ernannt, später nie wieder betreten hat. Sechzehn Jahre lang lebte er als einfacher Landpfarrer auf der einträglichen Patronatsstelle. Da, im Jahre 1820, nach dem Tode des Generalsuperintendenten Dr. Krause, ergeht an ihn der Ruf als Oberpfarrer nach Weimar. Das Staatsministerium fügte dazu die Würde eines Oberhofpredigers, Oberkonsistorial- und Kirchenrates und Generalsuperintendenten für das Fürstentum Weimar, seit 1837 auch die eines Vizepräsidenten des neuorganisierten Landeskonsistoriums. Mit dem theologischen Doktorate ehrte ihn Halle. Außer seiner pfarramtlichen Thätigkeit lagen in seinem Geschäftskreis die Generalvisitationen, Examina, Inspektion des weimarischen Gymnasiums und die Besetzungsangelegenheiten.

Röhrs geschichtliche Bedeutung beruht auf seinem mit aller einseitigen Energie vertretenen, theologischen Standpunkte des vulgären Rationalismus, dessen Bewußtsein er zum erstenmale im Zusammenhang ausgesprochen hat in seinen „Briefen über den Rationalismus", Aachen (d. i. Zeitz) 1813. Das hier vorgetragene, vernünftige Glaubenssystem, angelehnt an den popularisierten Kant, von der viel betonten Nüchternheit eines kritischen Verstandes getragen, bewegt sich in folgenden Gedanken: Es giebt zwei Erkenntnisquellen religiöser Wahrheit, Offenbarung und Nichtoffenbarung, d. h. Vernunft. Wird die religiöse Wahrheit auf die Vernunft gestützt, so entsteht das allein haltbare, echtkonsequente System des Rationalismus oder Naturalismus. Was hier Vernunft heißt, wird anderwärts auch bezeichnet als eigene Einsicht, als innerer Sinn, welcher sich mit dem zufrieden giebt, was sich allen vernünftigen Menschen ohne Rücksicht auf System und sonstige Vorurteile als gut und wahr empfiehlt. Es ist also nicht die philosophisch durchgebildete Vernunft, sondern der naturwüchsige, angeborene Takt, der gemeine Menschenverstand, welchem die oberste Instanz in Religionssachen eingeräumt wird. Der so angethane Rationalismus weist alle Religionslehren als unannehmbar von sich, die nicht den Charakter der Allgemeingiltigkeit und strenger Angemessenheit zu sittlichen Zwecken an sich tragen. Denn der letzte Zweck der Religion ist reine Sittlichkeit. Das Christentum, bei dem es fraglich ist, ob es je eine positive Religion sein konnte oder sein sollte, hat seinem historischen Teile nach nur Geltung als Vehikel, die Vernunftreligion auf Erden zu erhalten und auszubreiten. Es giebt daher nur eine Theologie oder Lehre von dem Dasein und den Eigenschaften Gottes und eine Anthropologie, welche den Menschen nach seiner Licht- und Schattenseite zu betrachten hat. Die Christologie tritt gar nicht als ein integrierender Bestandteil des Systems auf. Denn wie kämen die Ansichten, die man von der Individualität, von den Verdiensten und Schicksalen des ersten Verkündigers einer Universalreligion hat, in diese Religion selbst? Was haben allgemeine, religiöse Vernunftwahrheiten mit den Vorstellungen über die Person und Würde dessen zu thun, der sie zuerst der Wahrheit bedürftigen Menschheit rein und vollständig darbot? Entkleidet der Rationalist die evangelischen Nachrichten, die von Jesus erzählen, der Ansichten, die ihre Verfasser gleich mit in die gegebenen Fakta mischen, so bleibt nichts übrig, als die der allgemeinen Menschenvernunft so angemessene Überzeugung, daß der bescheidene und liebenswürdige Weise von Nazareth, der sich selbst einen Menschensohn nennt, ein Mensch, wie wir, obwohl ein durch die größten und erhabensten Eigenschaften ausgezeichneter, ja einziger Mensch war, der nach der Erzählungsweise seiner Geschichtschreiber in Form und Art des damaligen Zeitalters, d. h. in einer wunderbaren Gestalt auftritt, den sich aber ein späteres Zeitalter, seiner physischen Weltansicht zufolge, gar wohl als eine rein menschliche Erscheinung zu erklären den Versuch machen darf. Obgleich nach R. die rationalistische Denkweise auf dem Grundsatz einer völlig freien, an keine äußerliche Autorität gebundenen religiösen Wahrheitsforschung beruht, so hat er nachmals (1832) doch „gegen die ungebundene Glaubenswillkür" die Aufstellung konstitutiver (Doktrinal-, Ritual- und Disziplinar-) Grundsätze, mit deren Annahme oder Verwerfung die evangelisch-protestantische Kirche steht und fällt, und regulativer Glaubenssätze für nötig erachtet (zuerst im Notizenblatt der kritischen Predigerbibliothek Bd XIII, Heft 3). Durch ihre offizielle Annahme wäre der Rationalismus vulgaris Kirchenglaube geworden. R. schickte sie an 14 theologische Fakultäten, zwar nicht in der Hoffnung, in allen einzelnen Teilen deren Zustimmung zu erhalten, doch aber eine Grundlage zu geben, auf welcher die vereinten Bemühungen wohlmeinender und tüchtiger Männer etwas von der evangelisch-protestantischen Kirche durchaus zu Billigendes erbauen könnten. Die Hoffnung ist ihm fehlgeschlagen. Selbst seine Gesinnungsgenossen weigerten sich, ihm zu einer solchen Konstitution oder Konvention als einer antiprotestantischen Fessel die Hand zu bieten. Die Gegner vermißten an dem Entwurf das eigentümlich Christliche. Infolge dieser Kundgebungen und der Recensionen, welche über die erste Ausgabe ergangen waren (s. K. v. Hases Gesammelte Werke VIII, 467 ff.), hat R. in der 2. und 3. Ausgabe der „Grund- und Glaubenssätze der evangelisch-protestantischen Kirche" (Neustadt a. d. O. 1834 und 1844, 4. A. Plauen 1860. Eine „gemeinverständliche und schriftgemäße Darstellung" der Grund- und Glaubenssätze aus dem Jahre 1845 sollte den Lichtfreunden Ziel und Grenze setzen, sowie einen Maßstab für die deutsch-katholischen Bestrebungen darbieten. Vgl. J. Schultheß, De principiis constitutivis a Roehrio adumbratis, Turici 1835. Chr. G. Ficker, Über die von Röhr vorgeschlagenen Grund- und Glaubenssätze, Lpz. 1836; Chr. Weiß, Über Grund, Wesen und Entwickelung des religiösen Glaubens, Eisleben 1845, S. 184—216) die wesentlichen Lehren des Evangeliums in folgende mehr

spezifisch-christlich gewendeten Sätze zusammengefaßt: „Es giebt Einen wahren, uns von Jesu Christo, dem eingeborenen Sohne desselben, verkündigten Gott, dem als dem vollkommensten aller Wesen, als dem Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt und als dem Vater und Erzieher der Menschen und aller vernünftigen Geister die tiefste Verehrung gebührt. Diese Verehrung leisten wir ihm am besten durch thätiges Streben nach 5 Tugend und Rechtschaffenheit, durch eifrige Bekämpfung der Triebe und Leidenschaften unserer sinnlichen, zum Bösen geneigten Natur, und durch redliche, dem erhabenen Beispiele Jesu angemessene, allseitige Pflichterfüllung, wobei wir uns des Beistandes seines göttlichen Geistes getrösten dürfen. Bei dem Bewußtsein des kindlichen Verhältnisses, in welches wir dadurch mit ihm treten, können wir in irdischer Not mit Zuver- 10 sicht auf seine väterliche Hilfe, in dem Gefühle unserer sittlichen Schwachheit und Unwürdigkeit auf seine, uns durch Christum gewisse Gnade und Erbarmung rechnen, und im Augenblicke des Todes einer unsterblichen Fortdauer und eines besseren, vergeltenden Lebens gewiß sein."

Dieses ist das dürftige, engverstrickte System eines vernunftmäßigen Christentums, 15 welches R. Zeit seines Lebens als den echten Protestantismus verfochten hat, worauf er gestorben ist. An seinem 69. Geburtstage schrieb er unter sein Testament die Worte: „Auf meine mündlich und schriftlich geltend gemachten christlich-religiösen Ansichten, wonach nur eine vernunftgemäße Auffassung der von dem Erhabensten aller Gottgesandten, Jesus Christus, ausgegangenen Offenbarung der Welt und Menschheit zum Heile gereichen 20 kann, weil sie sonst, wie die gesamte Geschichte der christlichen Kirche lehrt, mit den gefährlichsten Irrtümern vermischt wird, sterbe ich mit eben der unerschütterlichen Treue, womit ich darauf gelebt habe." Seine Kämpfe zum Schutze des Nationalismus, denen sein Journal, zuerst unter dem Titel „Predigerlitteratur" (1810—1814), dann „Neue und Neueste Predigerlitteratur" (1815—1819), endlich „Kritische Prediger-Bibliothek" 25 (1820—1848), als Organ diente, galten zuerst der Richtung, welche er als die pietistisch-mystische, deren Anhänger als kirchliche Positivisten, symbolische Buchstäbler, orthodoxierende Stabilitätstheologen bezeichnet, welche „nicht den Christus der heiligen Urkunden wollen, sondern das unwahre und unhistorische Gebilde, welches ihre dogmatische Schule von ihm aufstellt; nicht den erhabenen Menschen- und Gottessohn, für welchen er sich 30 selbst gab, sondern das abgöttische Idol, zu welchem ihn antibiblische Kirchenlehren erhoben; nicht den göttlichen Gesandten, welchen der Vater mit Geist und Kraft zu großen Thaten auf Erden salbte, sondern den wesentlichen Mitgehilfen desselben bei der Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt, den die rohe Deutung morgenländischer Denk- und Redeweise aus ihm machte; nicht den ernsten Verkündiger geisterleuchtender und herz- 35 veredelnder Wahrheit, wie ihn die Evangelien schildern, sondern den übermilden Gnadenprediger, zu welchem ihn die sittliche Trägheit herabwürdigt; nicht den unerbittlichen Bekämpfer der Sünde und des Lasters, wie er unter seinem verdorbenen Geschlechte wirklich auftrat, sondern den großmütigen Büßer menschlicher Schuld und Strafe, mit dessen Schilde sich die freche Bosheit decken möchte; nicht das begeisternde Musterbild eines 40 göttlichen Sinnes und Wandels, an dem sich jeder sittlich Schwache zu gleichem Streben aufrichten soll, sondern den gefälligen Sündendiener, welcher mit seinem Thun und Leiden für jeden leichtsinnigen Frevler einstehen soll; nicht den Heiland der Welt, der sich um sie die allseitigsten und umfassendsten Verdienste erwarb, sondern den Helfer und Mittler, der für den schlechtesten Teil derselben nur das Eine Verdienst hatte, ihm ohne eigenes 45 Zuthun den Weg zu Gottes Gnade zu bahnen und immer offen zu halten". Der Hauptvorwurf aber, welche diese Denkart trifft, ist ihr evangelischer Papismus. Schon sehr frühzeitig bekämpfte er einen Repräsentanten dieser Richtung in Reinhard, gegen dessen Reformationspredigt vom 31. Oktober 1800, welche den Gedanken verfolgte, wie sehr unsere Kirche Ursache habe, es nie zu vergessen, sie sei ihr Dasein vornehmlich der Er- 50 neuerung des Lehrsatzes von der freien Gnade Gottes in Christo schuldig, er sein „Sendschreiben eines Landpredigers über die von Reinhard am Reformationsfeste 1800 gehaltene Predigt" (Leipzig 1801) setzte. Ein späteres Stadium dieses Streites bezeichnet seine pseudonyme Schrift: „Wer ist konsequent? Reinhard? — oder Tzschirner? oder keiner von beiden! Beantwortet in Briefen an einen Freund vom Prediger Sachse". Zeitz 1811. 55 Spätere Kämpfe gegen die Orthodoxie knüpfen sich an die Namen Harms, Hahn, Hengstenberg, Sartorius, Rudelbach. Aber der Zorn der kritischen Predigerbibliothek traf noch eine zweite Richtung, die dogmatisch- oder kirchlich-allegorische, welche einer dialektisch-frivolen Aufstützung des stabilen Kirchenglaubens durch Schelling-Hegelsche Philosopheme bezichtigt wird. In diese Kategorie werden Daub und Marheinecke geworfen, welchen 60

die kritische Prediger-Bibliothek die naive Zumutung macht, ihre wissenschaftlich-theologischen Werke lateinisch zu schreiben, als wodurch solche Dogmatiken gleich als eine Fehlgeburt exspirieren würden, ehe sie noch das Licht der Welt erblickten, aber auch Schleiermacher, Twesten und alle reicheren Geister, welche in der nüchternen Beschränktheit der
5 Wegscheiderschen Normaldogmatik sich unheimisch fühlten und nach Maßgabe der protestantischen Freiheit eine höhere Entwickelung anstrebten. R., ganz in seinen Rationalismus verknöchert, fand für diese höheren Phasen in sich durchaus kein Verständnis, es waren ihm ärgerliche Truggebilde, denen gegenüber er seinen Standpunkt, obwohl er ehedem heftig dagegen protestiert hatte, daß er für die Ergebnisse seiner Wahrheitsforschung ein
10 bindendes Ansehen in Anspruch nehme (Kr. Pr.-Bibl. VIII, 1032), mit fast hierarchischer Zähigkeit als alleinberechtigt geltend machte. Durch diese dogmatische Befangenheit, welcher die neuere Zeit mit ihren Erscheinungen ein Geheimnis blieb, wurde endlich der denkwürdige Streit zwischen ihm („Antihasiana") und Dr. Hase (Anti-Röhr) herbeigeführt, in dessen **Hutterus redivivus** R. eine Erneuerung der abgelebten Orthodoxie des
15 17. Jahrhunderts unter Schellingscher Firma witterte („Was will dieser **Hutterus** im 19. Jahrhundert?"). Da ward von Hase mit so vernichtender Klarheit die Unwissenschaftlichkeit dieses Rationalismus des gesunden Menschenverstandes und seine Mißachtung der Geschichte nachgewiesen, daß er seitdem um allen wissenschaftlichen Kredit gekommen ist.

20 Den Streit gegen Schleiermacher, welcher schon 1820 geäußert hatte: „Röhr ist so eigensinnig und kalt, daß er selbst die ungläubigen Weimaraner zurückstößt," und seine Schule, die vom Rationalismus als von abgestandenem Wasser redete, eröffnete die Krit. Prediger-Bibliothek erst nach Schleiermachers Tode. Er sei ein Kirchenlehrer ohne Christentum und ein Docent der Theologie ohne Religion gewesen, seine „Reden über die Reli-
25 gion" ein Produkt jugendlichen Leichtsinns. Was er hier Religion nenne, sei epikurischer Naturalismus (Anschauung des Universums = Genuß der Welt). Als Schüler Schleiermachers über diese Ausfälle urteilten, daß dieselben nur ein verhältnismäßiges Mitleid mit den Einsichten und Gesinnungen des Recensenten einflößen könnten, und einer von ihnen (H. Karsten, damals Diakonus in Rostock, gest. in Schwerin 1882) eine scharfe
30 Abwehr schrieb (1835), da trat R. der ganzen Schule mit den Worten entgegen: „Sie halten sich für scharfsinnige Köpfe, weil sie die Formeln eines Systemes, das gar nichts Christliches an sich hat und auch dem Heiden-, Juden- und Museltume zum ganz bequemen Vehikel dienen kann, mechanisch nachbeten und über die große Tiefe des Wassers in Erstaunen geraten, das ihnen eine schelmische Hand trübe gemacht hat."

35 Der ganze Röhr, als Mensch und Theologe, spiegelt sich auch in seinen Predigten. Fragen wir zunächst, wie er seine vernunftmäßige Betrachtungsweise der evangelischen Geschichte vereinigt habe mit seinem Predigerberuf, ohne dem Vorwurf der Heuchelei und Lüge zu verfallen, so giebt er uns folgende Antwort (Kr. Pr.-Bibl. XVII, 2, S. 303): „Der ehrliche Mann hält das (wunderbare) Faktum als solches fest und macht davon
40 die religiöse und sittliche Anwendung, zu welcher es ihm ausschließlich gegeben ist, trägt aber auch kein Bedenken, da, wo dasselbe zur Nahrung eines unchristlichen Aberglaubens dienen könnte, z. B. bei den sogenannten Teufelaustreibungen, die im NT selbst vielfach vorkommenden Bezüge auf die darin vorwaltenden Zeitbegriffe geltend zu machen. Überhaupt stellt er die Wunderthaten Jesu der Gemeinde in demjenigen Lichte dar, welches
45 der religiöse Bildungsgrad derselben und die von Jesu und den Aposteln selbst ihm anempfohlene Lehrweisheit zuläßt. Auch die wunderbaren Schicksale desselben finden an ihm keinen ungläubigen Bestreiter, sondern vielmehr nach Maßgabe ihrer Beschaffenheit einen aufrichtigen Verteidiger, besonders das Wunderbarste von allen, die Auferstehung desselben. Denn diese gilt ihm für den großen Wendepunkt seines Daseins, der am
50 deutlichsten bewies, daß Gott mit Jesu war und seine heilige Sache schützte." Der Rede, wer sich nicht von der Symbollehre überzeugen könne, solle sein Amt niederlegen, hat er entgegengesetzt: „Wohl gesprochen, wenn man entweder einen Glauben hat, der Berge versetzt, oder ein Generalpächtervermögen besitzt, bei dem man seine zeitliche Subsistenz nicht auf ein Lehramt gründen darf." Daß in R.s Predigten der moralische Gehalt das
55 durchaus Überwiegende ist, braucht wohl kaum hervorgehoben zu werden. Zwar hat er „Christologische Predigten oder geistliche Reden über das Leben, den Wandel, die Lehre und die Verdienste Jesu Christi" (1. Samml. Weimar 1831, 2. Samml. 1837) herausgegeben, um praktisch die Grundlosigkeit der Behauptung nachzuweisen, daß eine vernunftmäßige Auffassung des Christentums zu einem Christentume ohne Christus führe. Aber
60 wenn hier Themata behandelt werden, wie diese: Jesus als Muster und Beispiel echter

Bildung oder als Freund der Vernunft in religiösen Dingen, so beweisen dieselben, wie wenig man doch eigentlich Christologisches hier zu suchen habe. Goethe rühmt an R.s Predigten die klare Gediegenheit und aufrichtige Konsequenz. In der That überall tritt uns „der Mann von geradem Verstande" entgegen, welcher mit seiner homiletischen Devise: „Vom Verstand zum Herzen!" zwar den Eindruck des Überzeugenden macht, aber das religiöse Gefühl unbefriedigt läßt. Seine Predigten und Reden liegen in mehreren Sammlungen vor und in dem von ihm redigierten „Magazin für christliche Prediger" (1828 ff.). Seine berühmteste Kasualrede, in welcher er alle guten Eigenschaften eines geistlichen Redners vereinigt, sind die „Trauerworte, bei von Goethes Bestattung in Weimar am 26. März 1832 gesprochen". Seine in 12 Auflagen verbreitete Reformationspredigt vom Jahre 1838 brachte ihm Dankadressen aus evangelischen, Verunglimpfungen aus katholischen Kreisen.

Außer einer Sammlung „Kleiner theologischer Schriften dogmatischen, homiletischen und geschichtlichen Inhalts" (Schleusingen 1841) hat R. veröffentlicht: „Lehrbuch der Anthropologie für Volksschulen und den Selbstunterricht" (Zeitz 1815, 2. Aufl. 1819), mehr eine Sammlung von Vorhandenem, als selbstständig Neues bietend. Für das große christliche Publikum ist berechnet: „Palästina oder historisch-geographische Beschreibung des jüdischen Landes zur Zeit Jesu. Zur Beförderung einer anschaulichen Kenntnis der evangelischen Geschichte" (Zeitz 1816, 8. Aufl. 1845); „Luthers Leben und Wirken" (Zeitz 1818, 2. Aufl. 1828); „Die gute Sache des Protestantismus" (Leipz. 1842). Die anonym erschienene Broschüre: „Wie Karl August sich bei Verketzerungsversuchen gegen akademische Lehrer benahm" (Hannover und Leipzig 1830) enthält die nachmals von Reichlin-Meldegg („Paulus und seine Zeit" [Stuttgart 1853] I, 245 ff.) noch vollständiger herausgegebenen Aktenstücke zu der vom Generalsuperintendenten Schneider in Eisenach gegen Paulus und die damaligen Jenaer Theologen angeregten Konspiration (Näheres bei G. Frank, Die Jenische Theologie, Lpz. 1858, S. 100.) — Das dankbare Weimar feierte seinen 100. Geburtstag am 30. Juli 1877 durch ein Mnemosynon saeculare und eine Gedächtnisrede am blumenbekränzten Grabe (Prot. K.-Z. 1877, S. 705 und 748).

G. Frank †.

Röling, Joh. s. d. A. Dach Bd IV S. 398, 35.

Roëll, Hermann Alexander, geb. 1653, gest. 1718. — Brevis historia vitae et scriptorum Hermanni Alexandri Roëll (Bibl. Bremensis Cl. II, p. 707—723); Judicium ecclesiasticum, quo opiniones quaedam Cl. H. A. Roëll synodice damnatae sunt, laudatum a professoribus theol. Leidens. Lugd. Bat. 1723, 4° (holländische Uebersetzung, Leiden 1725, 4°); B. Glasius, Godgeleerd Nederland, 'sHertogenbosch 1851, 56, III, 189—197; H. J. C. van Hoorn, Disquisitio hist.-dogm. exponens Roëllii litem de aeterna generatione Filii Dei a Patre. Traj. ad Rh. 1856; W. B. S. Boeles, Frieslands Hoogeschool en het Rijks Athenaeum te Franeker. Leeuwarden 1878, 89, II, 309—318.

H. A. Roëll ist, obgleich ein Deutscher von Geburt, einer der bekanntesten niederländischen Theologen, der unter der herrschenden reinen Lehre von Dordrecht ungehindert an zwei Universitäten als Professor der Theologie thätig war, trotzdem er von verschiedenen Synoden wegen ketzerischer Lehre verurteilt worden ist. Als selbstständiger Denker nahm er unter seinen zeitgenössischen Theologen eine eigenartige Stellung ein, trotzdem die Mehrzahl dieser sich eifrigst verwahrte gegen den nach ihm genannten „Roëllismus".

Auf dem seinem Vater gehörenden Landgute Dolbergh in der Grafschaft Mark im Jahre 1653 geboren, verlor er bereits nach zwei Jahren seine Mutter Elisabeth Brüggemans; sein Vater, ein Stabsoffizier in brandenburgischen Diensten, fiel im Jahre 1657. Nachdem er in Hamm unter Pauli und Gulichius die Humaniora, Hebräisch und Philosophie getrieben hatte (1669/70), studierte er in Utrecht unter Fr. Burman Theologie (1670/71), und in Groningen unter Jak. Alting Theologie und Orientalia (1671/72). Aus dieser Stadt vertrieb ihn die bevorstehende Belagerung. Er wandte sich hierauf nach Bremen, Marburg, Heidelberg und Zürich, wo er Privatunterricht bei Heidegger genoß, und verbrachte danach noch einige Zeit bei Suicerus in Birmenstorff. 1674 kehrte er nach Hamm zurück und verteidigte hier im folgenden Jahre unter Wilh. Momma eine Dissertation de vera satisfactione peccatorum praestita per Jesum Christum. 1676 war er wieder in Utrecht, um dort seine Studien zu beendigen unter dem von ihm sehr geschätzten Burman. Dann verlebte er noch einige Zeit in Leiden, wo ihn vor allem Wittichius und Heidanus fesselten.

Nachdem Roëll aus Gesundheitsrücksichten einen Ruf als Pfarrer nach Köln hatte ausschlagen müssen, wurde er 1679 auf Empfehlung Jak. Altings hin als Hofprediger der Prinzessin Elisabeth von der Pfalz, Äbtissin in Herford, angestellt. Diese Thätigkeit lief schon mit ihrem 1680 erfolgenden Tode zu Ende, doch wurde ihm unverzüglich eine
5 gleiche Stellung angeboten am Hofe der Albertine Agnes, der Witwe Willem Frederiks, Statthalters von Friesland. Bereits 1682 vertauschte er diese Stellung mit einem Pfarramt zu Deventer, wo ihm gleichzeitig die Aufgabe zufiel, die Studenten des Athenäums in das System des Coccejus einzuführen. Im Jahre 1686 wurde er gleichzeitig mit H. Ph. de Hautecour, der nach der im Januar 1685 erfolgten Aufhebung der Akademie von Saumur
10 ohne Stelle war, zum Professor der Theologie in Franeker ernannt, mit einem Gehalte von 1000 Gulden. Am 17. Juni dieses Jahres trat er sein neues Amt an mit einer **Oratio de religione naturali** (Fran. 1686) und wurde kurze Zeit darauf vom Senat zum Doktor der Theologie promoviert. Hier war er wirksam, bis er im Jahre 1704 zum Professor in Utrecht ernannt wurde. Seine Antrittsvorlesung hier hielt er am 22. Sep-
15 tember: **de Theologia et Theologiae Supranaturalis prae naturali praestantia** (Traj. 1704). Als er später in Familienangelegenheiten eine Zeit lang in Amsterdam verbrachte, starb er hier am 12. Juli 1718 und hinterließ eine Witwe Cornelia Bailli, mit der er seit 1687 verheiratet war.

Seine Söhne sind Professoren geworden, Dionysius Andreas, Dr. phil. et theol.
20 und Johannes Alexander, Dr. jur., waren beide in Deventer, dagegen Wilhelm, Dr. phil. et. med., Professor der Anatomie in Amsterdam.

Roëll gehörte der Cocceianischen und Cartesianischen Richtung an, doch war er ein selbstständiger Denker, der Freimut genug besaß, seine Gedanken zu verbreiten, wenn sie auch nicht übereinstimmten mit der gangbaren Lehre. Sehr gut charakterisiert ihn ein bekanntes
25 Distichon, das er in **alba amicorum** einzutragen pflegte:

> **Non ego sum veterum, non assecla, amice! novorum,**
> **Seu vetus est, verum diligo, sive novum.**

Sein Grundsatz ging dahin, alles zu untersuchen und zu kritisieren, und nichts festzuhalten, wovon ihn nicht einleuchtende Gründe überzeugten. Er erkannte eine besondere
30 Offenbarung an, weil die Vernunft nicht hinreichend sei, um alles zu begreifen. Wiederum sei es nicht möglich, alles Geoffenbarte zu begreifen. Doch stand es ihm fest, daß von Gott nichts geoffenbart werden konnte, was im Widerspruch stand zur Vernunft. Kann doch die göttliche Offenbarung nicht wohl der von Gott dem Menschen anerschaffenen vernünftigen Erkenntnis widersprechen; und es ist unmöglich, daß etwas gleichzeitig philo-
35 sophisch wahr und theologisch unwahr sein könne. So ging also das Bestreben des Roëll dahin, Vernunft und Offenbarung miteinander in Einklang zu bringen.

Seine **oratio inauguralis**, mit der er sein Lehramt in Franeker angetreten und in der er diese Lehre entwickelt hatte, hatte schon viele entsetzt, auch wurde man nicht ruhiger, als er ein Kolleg zu lesen begann über die **theologia naturalis**, die in Fra-
40 neker noch fast gar nicht behandelt worden war. Der Kampf gegen ihn entbrannte, als sein Neffe und Schüler G. W. Duker am 8. Oktober 1686 eine **disputatio de recta ratiocinatione** verteidigte, die lediglich eine Umarbeitung von Roëlls Antrittsrede **de religione rationali** war. Ulrich Huber, ein berühmter Professor der Jurisprudenz, ein aufrichtig religiöser Mann und überzeugter Calvinist, protestierte in dieser Disputation
45 mit aller Macht gegen die große Bedeutung, die der Doktorand der Vernunft zuerkennen wollte. Kurze Zeit darauf veröffentlichte er eine Broschüre, worin er sich gegen Duker oder eigentlich gegen Roëll wandte und dessen Ansicht zu widerlegen suchte (**Positiones juridico-theol. de auctoritate sacrae Scripturae**, Franeq. 1686). Roëll setzte dem entgegen sein: **Kort onderzoek over de XII stellingen van Ulr. Huber** (Fran. 1687),
50 wovon gleichzeitig eine lateinische Übersetzung erschien: **Examen breve positionum XII.** Als Huber hierauf antwortete (**Stricturae in prodromum, s. Examen breve XII positionum, quod H. A. Roëll pro se aliisque emisit in lucem**, Franeq. 1687, entgegnete Roëll mit seinen **Vindiciae examinis brevis XII positionum Ulr. Huberi, oppositae ejusdem Stricturis, quibus mala eius fides et calumniae demonstrantur**
55 **et refelluntur**, Franeq. 1687. Viele andere mischten sich in diesen philosophisch-theologischen Streit. Die Partei des Huber vertraten die Utrechter Professoren Ger. de Vries und Herm. Witsius, für Roëll traten ein seine Franeker Kollegen Joh. van der Waeyen und Roëll ab Andala. (Eine ziemlich vollständige Aufzählung dieser Streitschriften findet sich bei Boeles t. a. p. II. 312, 313.) Die Staaten von Friesland machten diesem Kampf ein
60 Ende, indem sie weitere schriftliche Verhandlungen für ihre Provinz verboten.

Inzwischen waren noch andere Bedenken gegen Roëll erwachsen. Denn seine Lehre von der ewigen Zeugung des Sohnes stand im Widerspruch mit der Lehre der reformierten Kirche über diesen Punkt. Von einer eigentlichen Zeugung wollte er nichts wissen, denn damit liefe man Gefahr, die Gottheit Christi leugnen zu müssen. Wenn der Sohn wahrhaftiger Gott sei, dann konnte er ja nicht gezeugt sein vom Vater, denn Zeugung setzte 5 ein Anfangnehmen voraus, und ein gezeugter Sohn könnte unmöglich gleichzeitig mit dem Vater, der ihn gezeugt hat, wahrhaftiger und ewiger Gott sein. Die Zeugung müsse also im uneigentlichen Sinne verstanden werden, und drücke aus, daß die zweite Person der Gottheit dieselbe Natur und dasselbe Wesen besaß wie die erste; daß er von Ewigkeit mit dem Vater bestanden habe, als wahrer Gott im Fleische erschien und die Herrlichkeit 10 seines Vaters in seinem Werke geoffenbart habe. Auch die Bezeichnung Vater und Sohn sei nicht im eigentlichen Sinne zu verstehen, sie drücke vielmehr die allerengste Beziehung aus, die zwischen dem göttlichen Sender und dem göttlichen Gesandten bestand. Neben solcher Anschauung der ewigen Zeugung lehrte Roëll auch eigenartige Ansichten über den zeitlichen Tod der Gläubigen. Nach seiner Lehre ist dieser eine eigentliche Strafe für die 15 Sünde, durch sie nun geschah der göttlichen Gerechtigkeit wirklich Genüge und war damit hinreichend zur Erlangung der Vergebung. — Ferner stand Roëll noch unter dem Verdachte anderer ketzerischer Lehren, u. a. über die Ewigkeit des göttlichen Ratschlusses, über die göttliche Notwendigkeit, die Sünde strafen zu müssen, über Satisfaktion und Rechtfertigung u. a. m. 20

Solche Gedanken hatte Roëll privatim in seinen Vorlesungen ausgesprochen, ohne noch bisher darüber geschrieben zu haben. Doch kannte sie sein Kollege Camp. Vitringa, und dieser veröffentlichte nun gegen ihn fünf Thesen (1689), **a quibus in Ecclesia Reformata absque scandalo non licet recidere.** Diese Thesen sagen aus: „**1. Filium, secundam Personam S. S. Trinitatis, ab aeterno a Patre esse genitum; 2. Hanc** 25 **esse primam et praecipuam rationem, quod Secunda illa Persona S. S. Trinitatis dicatur Filius; 3. Christum Dominum satisfecisse justitiae Divinae pro omnibus electorum peccatis; 4. Ac proinde eos liberare ab omni poena peccati; 5. Et per consequens etiam a morte temporali, quatenus illa censetur esse peccati poena**". Roëll ließ hierauf unter seinem eigenen Präsidium **Theses** 30 **theologicae de generatione Filii et morte fidelium (Fran. 1689)** verteidigen, die seine Ansicht darlegten. Vergebens drang Vitringa in den Senat, diese Verteidigung zu verbieten, und ließ nun seinerseits durch einen Schüler verteidigen eine **Disputatio theologica, qua theses de generatione Filii ex Patre et Morte fidelium temporali, nuper vulgatae, examinantur.** Die Fehde war in vollem Gang. Roëll ant- 35 wortete in seiner **Dissertatio theol. de generatione Filii, qua suas de ea theses plenius explicat et contra Cl. V. Campegii Vitringa objectiones defendit. Fran. 1689.** Vitringa ließ folgen **Epilogus disputationis, non ita pridem a se habitae de generatione Filii, Fran. 1689,** und aus Roëlls Feder kam als Antwort **Disputatio theol. altera de generatione Filii, opposita epilogo Campegii Vitringa,** 40 **Fran. 1689.**

Solcher Streit zwischen den beiden angesehenen Professoren war vielen unangenehm. Bald nahm sich der Senat der Sache an, und vor allem den beiden andern theologischen Professoren van der Waeyen und de Hautecour ist es zu danken, daß sie im Jahre 1691 zum Ende kam. Sie stellten nämlich fünf Artikel auf (s. **Judicium eccles. p. 4 sq.**) 45 auf die Vitringa und Roëll sich einigen sollten, und der Senat erklärte, falls Roëll diese Artikel unterschreibe, sollte er als rechtgläubig anerkannt werden. Zunächst verweigerten beide ihre Unterschrift; doch am 15. Januar 1691 willigte Roëll ein, und Vitringa that ein gleiches, nachdem die Staaten alle beide angehört hatten. Der Streit dieser beiden Männer hatte damit sein Ende gefunden. Um sich nun gegen allerlei umlaufende verkehrte Ge- 50 rüchte zu verteidigen vor der Öffentlichkeit, verfaßte Roëll sein **Kort en eenvoudig berigt van het verschil over de geboorte des Soons (Amst. 1691),** und Vitringa schrieb **Korte verklaringe van het Gelove der algemeene Kercke aengaende de geboorte des Soons (Fran. 1691).** Van der Waeyen berichtete seinerseits über das Vorgefallene: **Kort berigt. Fran. 1691.** Im Interesse des kirchlichen Friedens ver- 55 langten die Staaten am 28. April 1691 von Roëll: „Seine Ansicht von der ewigen Zeugung des Sohnes Gottes nicht weiter zu lehren oder zu verbreiten unter seinen Schülern und Zuhörern, weder mündlich noch schriftlich, nicht in partikulären Vorlesungen noch in öffentlichen Lektionen oder Predigten". Gleichzeitig traf alle Professoren, Pfarrer und kirchlichen Versammlungen das Verbot, sich ferner noch irgendwie mit den Dis- 60

putationen zwischen Roëll und Vitringa zu befassen. Gebot also die Macht der Obrigkeit für Friesland Schweigen, so fuhr man in andern Provinzen doch fort, Roëll zu verurteilen. 1691 erklärte die Synode von Zuid-Holland seine Lehre für ketzerisch, und beschloß 1693, von Kandidaten und von auswärts kommenden Pfarrern eine Erklärung zu verlangen, die darthun sollte, daß sie von der Irrlehre des Roëll nicht angesteckt seien. Auf ihren Antrag erschien 1723 das oben genannte **Judicium ecclesiasticum.** Die Synoden von Noord-Holland, Utrecht und Groningen sprachen sich ebenfalls gegen ihn aus. Die letztgenannte veranlaßte noch nach Roëlls Tode den Professor A. Drießen, nochmals litterarisch gegen ihn aufzutreten (A. Drießen, **Ontwerp over 't aangenomen gevoelen der Kerck . . . betreffende de eeuwige geboorte des Zoons uit den Vader,** Gron. 1719). Noch bis Ende des 18. Jahrhunderts behielt man auf einigen Synoden bei, alljährlich zu warnen vor „den Irrlehren des Professors Roëll".

Trotzdem die Kirche ihn verurteilte, blieb Roëll doch fernerhin ungehindert thätig. Die Regierung achtete ihn hoch und erhöhte ihm sogar sein Gehalt. Auch in Utrecht unterstützte ihn die Obrigkeit, doch hatte er hier im allgemeinen von seinen Gegnern mehr zu leiden als in Franeker, da sich die Synode hier ausdrücklich gegen ihn ausgesprochen hatte. Daß er trotz alledem bis an sein Lebensende mit großen Erfolg seine Lehrthätigkeit ausüben konnte, läßt sich vielleicht verstehen nach dem Zeugnis, das H. L. Benthem ihm ausstellt (Holländischer Kirch- und Schulen-Staat II, 322) „Gott hat diesem Manne einen subtilen Verstand gegeben, aber auch dabey ein friedliebendes Gemüth. Durch jenen hätte er sich fast Wunder auf den Hals gezogen, aber durch dieses ward der Lärm bald gestillet".

Daß Roëll ein hochgelehrter Mann und sehr verdienstvoller Theologe war, haben seine Gegner selbst zugegeben. Man hat von ihm ausgesagt: „**fuit certe sine controversia summus Philosophus et Theologus.**" Wie hoch seine Zeitgenossen ihn achteten, das geht deutlich hervor aus den Worten des Benthem (a. a. O. II, 323): „Solle er sein Leben hochbringen, welches ich ihm hertzlich wünsche, wird ein so großer Theologus aus ihm werden, als Niederland iemahls gehabt hat." Mag auch dieses Wort nicht frei sein von Übertreibung, die Bedeutung Roëlls hat sich doch als außerordentlich groß herausgestellt. Er war tief durchdrungen von der innigen Beziehung, die zwischen Theologie und Philosophie besteht. Auf cartesianischer Grundlage stehend, war er selbstständig im Denken: „Amo", so bezeugt er selbst von sich, „**amo si quisquam prudentem Philosophandi libertatem, neque adeo serviliter Cartesium sector**". Klugen Geistes und hingeneigt zu philosophischem Untersuchen drückte er sich stets deutlich und klar aus, und wußte bei seinen Schülern die Lust an philosophischem Denken zu erwecken. Mehr als irgend ein anderer hat er durch sein Vorbild und seinen Unterricht dazu beigetragen, daß die Theologen die christlichen Wahrheiten selbstständiger und genauer prüfen lernten. Seine exegetische Begabung zeigte sich nicht allein in seinen Vorlesungen, wo sie seinen Studenten zu gute kam, noch heute kann man sie selbstständig beurteilen aus seinem **Commentarius in principium epistolae ad Ephesios,** Traj. ad. Rh. 1715. Weiter schrieb er **Dissertatio philosophica de mentis existentia . . . exercitationes tres ad 1. Tim. III, 5,** Fran. 1692, 93; **Dissertationes philosophicae de theologia naturali duo, de ideis innatis una, Gerardi de Vries diatribae opposita,** Fran. 1700; **Oratio funebris de vita et morte Phil. Matthaei,** Fran. 1701; **Disputatio theologica de Sanctitate Dei et hominis,** Ultr. 1706. Nach seinem Tode erschienen noch 3 **opera posthuma: Explicatio catecheseos Heidelbergensis,** Traj. 1728; **Commentarius in Epistolam ad Ephesios pars altera; et Brevis epistolae ad Colossenses exegesis.** Traj. 1731; endlich **Exegesis in Psalmum LXXXIX.** Duisburg 1737. Außerdem schrieb er wissenschaftliche Abhandlungen als Einleitung zu von ihm besorgten Ausgaben von Schriften des Abr. Gulichius, seines ehemaligen Lehrers in Hamm und späteren Kollegen in Franeker, sowie des Ant. Rouze und Tzatmar Nemethi.

Roëlls Schüler lobten seine Gottesfurcht, Bescheidenheit und Freundlichkeit und erklärten, daß er für ihr sittliches und geistliches Leben große Teilnahme hatte (s. Jac. Willemsen, **Een graaggetrouw Dienaar von Jezus Christus,** Middelburg 1777, blz. 148).

S. D. van Veen.

Römische Kirche. — Litteratur: Die Lehrbücher der Symbolik, die schon im Art. „Protestantismus" Bd XVI S. 135, 41—45 verzeichnet wurden; die Darstellung von Loofs

ist die wertvollste. Sonst: K. Hase, Handb. der protestantischen Polemik gegen die röm.-kath. Kirche, zuerst 1862, seither in wiederholten Auflagen (mir liegt die vierte, von 1878, vor; s. die sechste in Gesammelte Werke, Bd 9, 1894); Joh. Delitzsch, Das Lehrsystem der röm. Kirche, 1. Teil: Das Grunddogma des Romanismus oder die Lehre von der Kirche, 1875 (nicht mehr erschienen); B. Wendt, Symbolik der röm.-kath. Kirche, 1. Abteilg. (Lehre vom Urzustande des Menschen und von der Erbsünde [hier auch Lehre v. d. unbefleckten Empfängnis Mariä], von der Rechtfertigung, von den Sakramenten [nur die allg. Lehren, und Lehre von der Taufe und Firmung]; nicht mehr erschienen); P. Tschackert, Evang. Polemik gegen die röm. Kirche, 1885, 2. Aufl., 1888; A. Ritschl, Gesch. d. Pietismus, 1. Bd, 1880, Prolegomena, 4. Katholicismus und Protestantismus (S. 36—61); O. Kohlschmidt, Protest. Taschenbuch. Ein Hülfsbuch in konfessionellen Streitfragen, 1904; E. Kalb, Kirchen und Sekten der Gegenwart, 1905 (speziell S. 47—80). — Von katholischer Seite: J. A. Möhler, Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten, 1832; 5. Aufl. 1838, mir zur Hand, „neueste Auflage" 1871 (vgl. über die protestantischen Gegenschriften und Möhlers Antwort auf F. Chr. Baurs Schrift d. A. „Möhler", Bd XIII S. 206); B. J. Hilgers, Symbolische Theologie oder die Lehrgegensätze des Katholicismus und Protestantismus 1841; J. J. J. v. Döllinger, Kirche und Kirchen, Papstthum und Kirchenstaat, 1861. — Wetzer und Weltes Kirchenlexikon, 2. Aufl. von Hergenröther und Kaulen, 12 Bände und ein Registerband, 1882—1901, bezw. 1903; Staatslexikon, herausgeg. im Auftrage der Görresgesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im kath. Deutschland, 1. Aufl. 5 Bde (von A. Bruder, seit dem 5. Bde von J. Bachem) 1887—1897, 2. Aufl. von J. Bachem, 5 Bde, 1901—1904 (s. über diese zweite, von der ersten nicht ganz unwesentlich abweichende, für den Standpunkt der Centrumspartei in Deutschland charakteristische Aufl. den Aufsatz von W. Köhler, „D. kath. Staatslexikon und die Syllabuskontroverse", Christl. Welt, 1905, Nr. 7 ff.); H. Hurter, Nomenclator literarius recentioris theologiae catholicae, theologos exhibens, qui inde a concilio Tridentino floruerunt, aetate natione disciplinis distinctos, 4 Bde, 1871—1886 (nach Jahrhunderten, tom. I, bis 1663; II, 1, 1664—1720; II, 2, 1721—1763; III, 1764—1869. Die seit 1892 erschienene zweite Auflage, die als plurimum aucta et emendata bezeichnet ist, ist mir nicht zugänglich, s. über sie die Anzeigen von H. Reusch, ThLZ 1892, Nr. 20 und 1893, Nr. 17); ders., Nomenclator, tom. IV: Theologia catholica tempore medii aevi, 1109 bis 1563 (erschien 1899, s. dazu die Anzeige von K. Müller, ThLZ 1900, Nr. 5. Das Werk ist in allen Bänden wertvoll, doch vielfach unpraktisch und nicht immer exakt). Jos. Burg, Kontroverslexikon. Die konfessionellen Streitfragen zwischen Katholiken und Protestanten. 1905 (wider das oben bezeichnete „Protest. Taschenbuch") — Graf v. Hoensbroech, D. Papsttum in seiner sozialkulturellen Wirksamkeit, 1. Bd, 1900: Inquisition, Aberglaube, Teufelsspuk und Hexenwahn, 2. Bd, 1902: Die ultramontane Moral; ders., Der Ultramontanismus. Sein Wesen und seine Bekämpfung. Ein kirchenpolit. Handbuch, 2. Aufl. 1898; L. K. Goetz, Der Ultramontanismus als Weltanschauung, 1905; A. Ehrhard, Der Katholizismus und das zwanzigste Jahrhundert im Lichte der kirchl. Entwickelung der Neuzeit, 1901 (mir liegt vor die 9—12. Aufl., 1902). — Im Erscheinen begriffen ist das auf zwei große Bände berechnete Werk: Kirchliches Handlexikon, herausgegeben von Michael Buchberger, in Verbindung mit K. Hilgenreiner, J. B. Nisius S. J. u. J. Schlecht, 1904 ff. (strikt neoscholastisch und papalistisch).

Die römische Kirche ist noch immer die größte der Partikularkirchen, in die die Christenheit auseinander gegangen ist. Sie hat wohl sicher um 250 Millionen Anhänger. Vgl. die komparativen Angaben in dem A. „Protestantismus", Bd. XVI S. 145, 31—146, 6. Und sie ist unzweifelhaft die streitbarste Kirche. Alles was „getauft" ist, als de jure divino ihr „gehörig" ansehend, ist sie in ununterbrochener Weise am Werke, die anderen christlichen Kirchen für sich „wieder" zu gewinnen. — Man kann die drei großen Konfessionen der Christenheit als drei Typen von Christentum bezeichnen. Für die orientalische Kirche ist das Christentum ein Kult, für den Protestantismus eine Weltanschauung, für den römischen Katholicismus eine Herrschaft. Das gilt natürlich nur a potiori. Jede der drei großen Kirchen hat von den drei „Typen" irgend etwas an sich. Die orientalische Kirche ruht historisch auf einer sehr bestimmten Weltanschauung, derjenigen der griechischen Christenheit alter Zeit, aber es ist wenig in ihr lebendig und bewußt geblieben von den eigentlichen „Ideen" jener Zeit. Was ursprünglich in ihr ein Gedanke war, ist wesentlich zur heiligen Formel geworden. Ihr Interesse haftet an ihren Feiern und ritualen Darbietungen. Sie besitzt ein ausgebildetes „kanonisches" Recht, sie hat eine feste unantastbare Verfassung, aber sie ist doch keine Rechtskirche: sie zerfällt in Landeskirchen, die rechtlich völlig unabhängig voneinander, „autokephal", sind. Ihre Einheit beruht in einer eigentümlich freien Uniformität ihrer lokalen Gestaltungen; ihre überall vorhandene, allen ihren Landeskirchen eigene Anhänglichkeit an ihrem Altertum, an dem Kirchentum von Byzanz, sichert ihr eine innere Kohärenz wie einem Körpersystem mit ideellem Gravitationspunkte. Natürlich wird in ihr „regiert". Aber sie erträgt in weitem Maße, daß sie regiert „wird", vom Staate. Der Protestantismus ist äußerlich

so wenig gleichförmig, daß gewiß niemand ihn einen Rechtskörper nennen wird. Man hat sein Kirchenrecht einer Bretterhütte verglichen. Er hat letztlich selbstständige, eigene kirchenrechtliche Grundideen, aber er wird nie eine Rechtseinheit werden. In freien Koalitionen können seine Landes- und Freikirchen sich begegnen, auch mannigfach in den Nationen und über sie hinaus sich annähern und in ihren Organisationsformen sich angleichen. Aber ein kompaktes Kirchentum, sei es auch nur in ähnlicher Freiheit wie das orientalische, wird und kann er nicht werden. In den Regierungsformen wird er immer eine Fülle von Varietäten behalten. Und das gleiche gilt von seinen gottesdienstlichen Formen. Es ist nicht zu erwarten, daß im Protestantismus der „Kultus" einmal überhaupt aufhören wird gemeinschaftliche, öffentliche Formen zu besitzen. Aber der Kultus wird immer wieder neue Formen annehmen, bald mehr mehr in diesem, bald mehr in jenem Elemente, der Predigt, dem Gebet, der sakramentlichen Handlung, dem Gesang, nach Kirchen verschieden seinen Schwerpunkt haben. Und er wird nicht die wesentliche Erscheinungsform, das eigentliche „Leben" des Protestantismus werden. Die Hauptkraft des Protestantismus ist und wird bleiben eine Vereinigung der Christen in einem „Glauben", einer religiösen Weltanschauung. Die römische Kirche hat zum Hintergrund auch einen Glauben, eine Weltanschauung. Sie arbeitet auch noch stets daran. Aber sie behandelt die Probleme, die es da auch für sie giebt, zuletzt als Rechtsfragen. Sie hat an dem unfehlbaren Papste sich eine Instanz geschaffen, der sie ihrer lebendigen Empfindung nach „Gehorsam" schuldet, wenn dieselbe erst deutlich in Wirksamkeit getreten ist: hat der Papst **ex cathedra** geredet, so gilt das **Roma locuta, res finita est.** Der Katholik weiß, daß er in der „Lehre" entscheidender Weise sich regieren lassen muß, d. h. daß er, wenn es von dem zuständigen „Herrn" über den Glauben gefordert wird, das eigene Urteil zu unterdrücken hat. Auch in allen Dingen des Kultus spielt das „Recht", die autoritative, definitive päpstliche „Vorschrift" eine große Rolle. Die römische Frömmigkeit lebt mit ihren Wurzeln im Ritus, in der kirchlichen Feier, in der mysteriösen Darbietung des Klerus. Zu den Attributen des letzteren gehört durchaus und prinzipiell die besondere Bevollmächtigung, vielmehr die spezifische sakramentale Ausstattung für die kultischen Weihungen. Indes die **potestas ordinis** ist zwar auf der untersten, nicht aber auch auf der obersten Stufe des Klerus, nicht im Papste, das eigentliche Element der „Hierarchie". Am Papste kann man sich vielmehr immer überzeugen, daß die überragende „**potestas**" des Klerus und damit überhaupt der „Kirche" für den römischen Katholicismus die **potestas jurisdictionis** ist. Der Kultus, die Sakramente sind an ihrem Teile letztlich „Mittel" des geheimnisvollen Gottesrechts, das durch Christus aufgerichtet ist. Unzweifelhaft ist die Bindung der religiösen Momente des Christentums in rechtlichen, der Idee der „Kirche" in der einer „Herrschaft", das kennzeichnende Merkmal des wirklich „römisch-katholischen" Wesens innerhalb des Christentums.

Der nachstehende Artikel muß versuchen, das in dem Umriß des römischen Kirchentums, den er zu bieten hat, anschaulich zu machen. Nicht von allem Anfang an ist das katholische Christentum auf der Idee eines „Regiments", das die Hierarchie zu üben habe, erbaut. So darf man auch bei historischer Skizzierung des Werdens des Katholicismus davon nicht ausgehen. Aber es kommt darauf an, den Punkt zu bezeichnen, von dem ab der Einschlag in dem Gewebe des Christentums, durch den der Romanismus vor den anderen kirchlichen Bildungen in der Christenheit gekennzeichnet ist, wirksam wird.

I. Grundlegendes. — Vgl. die Darstellungen der Dogmengeschichte von Harnack, Loofs, Seeberg; der Kirchengeschichte von Möller-v. Schubert, bezw. Möller-Kawerau, K. Müller, katholischerseits von Hergenröther-Kirsch; der Konziliengeschichte von Hefele-Knöpfler; des Kirchenrechts von Richter-Dove-Kahl, Hinschius, Friedberg, Sohm, katholischerseits von Philipps, Vering, v. Scherer. Ich nenne diese Werke hier ein für allemal, sie sind, soweit sie eben reichen, für alle Fragen der geschichtlichen Entwickelung der römischen Kirche heranzuziehen. Im einzelnen werde ich noch Spezialarbeiten angeben.

1. Sancta ecclesia. — Kattenbusch, Das apost. Symbol, Bd II, 1900, S. 681 ff.

Der Begriff einer „heiligen Kirche" ist gemeinchristlich. Die Christen aller Konfessionen wenden ihn, soweit sie bewußterweise eine religiöse Selbstbeurteilung üben, auf sich an. Auch die Deutung, die sie dem Begriffe geben, behält Merkmale der Übereinstimmung. In gewisser Weise am nächsten bei dem ursprünglichen Begriff ist die orientalische Kirche stehen geblieben, sie hat wesentlich diejenige Stufe des Begriffs konserviert, die der ältesten „katholischen" Kirche eignete. Die römische hat, daß ich so sage, den einen Fuß auf dieser Stufe behalten und besitzt daran das Maß von direkter Verwandtschaft, das sie mit der orientalischen Kirche verbindet und den Historiker veranlaßt, sie und diese letztere

Kirche in einem gemeinschaftlichen Sinn unter den Titel „katholischer Kirchen" zu stellen. Es ist der Dogmengeschichte nur langsam gelungen, den Ausdruck „heilige Kirche" in das richtige Licht zu rücken. Bahnbrechend dafür hat Sohm gewirkt. Ich habe a. a. O. versucht, im Anschluß an ihn den Sinn des Begriffs weiter aufzulichten. Es ist der richtige Ausgangspunkt gerade auch für das Verständnis des römischen Katholicismus, daß man 5 sich ihn klar macht. Der deutsche Ausdruck ist eine Hieroglyphe. Der lateinische hat die Eigentümlichkeit, daß er zur Hälfte Übersetzung, zur Hälfte Entlehnung aus dem Griechischen ist. Was zunächst das Hauptwort ecclesia, *ἐκκλησία* betrifft, so bezeichnete es in der Zeit der griechischen Freistaaten die durch den Herold entbotene Vollversammlung der freien Bürger, die regierende Volksversammlung; kein bloßer „Verein" hieß so. In 10 der späteren Zeit, da wo die Christenheit begann ihn auf sich anzuwenden, hatte der Ausdruck die spezifisch politische Bedeutung verloren, er konnte von jedem Verein gebraucht werden, behielt aber den Nebensinn der Versammlung desselben in seiner „Ganzheit". Und auch das lag mehr oder weniger deutlich für den Griechen darin, daß es sich um die „feierliche" Versammlung des Vereins handele. Wenn die voll berechtigten Glieder 15 eines solchen festlich zusammenkamen, bildeten sie ihre „*ἐκκλησία*". Es ist wohlverständlich, daß die Begriffe *ἐκκλησία τοῦ χριστοῦ* und *σῶμα τοῦ χριστοῦ* nahe zusammentraten. Und es ist durch den Ausdruck *ἐκκλησία* mitbedingt, daß die „Kirche" zunächst immer die Kultgemeinschaft der Christen oder die Christenheit als Kultgemeinde bezeichnet. Ich sage „mitbedingt", denn in der Sache kommt natürlich in Betracht, daß die Christen 20 nur, wo sie zur kultischen Feier, zum Herrenmahle oder sonst festlicherweise, zusammenkamen, sich lebendig als die messianische Gemeinde empfanden. Nur in ihren „Versammlungen" pulsierte ihr wahres „Leben", kam es zum vollen Bewußtsein und zur deutlichen Erscheinung für sie, was ihre Eigenart sei, daß Jesus Christus, ihr „Haupt" wirklich unter ihnen sei, sie spüren lasse, daß er durch den „Geist" in ihnen walte und wirke. 25 Das Beiwort sancta zu ecclesia ist zu verstehen von seinem Äquivalente *ἁγία* aus. Ein *ἅγιον* hat immer eine Beziehung zur Gottheit, meist eine besonders unmittelbare. Wo ein *ἅγιον* ist, ist zugleich ein *μυστήριον*. Besonders oft tritt der Begriff des *ἅγιον* zusammen mit dem des *φρικῶδες, ἀπόρρητον, ἄρρητον, ἀρχαῖον, σεμνόν*. Wenn die Kirche als *ἁγία* bezeichnet wird, so besagt das, daß sie von einer Würde ist, die etwas 30 Geheimnisvolles an sich trägt, ja irgend etwas Wunderbares in sich birgt. Ich habe a. a. O. gezeigt, daß im christlichen Sprachgebrauch die Begriffe des *ἅγιον* und des *οὐράνιον* sich begegnen. Die *ἁγία ἐκκλησία* ist mit anderer Wendung die *ἐκκλησία τῶν ἁγίων*. Für *ἅγιοι* gelten sich die Christen, weil sie eigentlich gar nicht mehr der „Welt" angehören, sondern als „Glieder des Messias" dem Himmel. Sie betrachten sich als *συμ-* 35 *πολῖται* der Engel (der „eigentlichen" *ἅγιοι*, der *ἅγιοι* „im Lichte"), ihr „Bürgerrecht", *πολίτευμα*, ist gar nicht auf Erden, sondern dort, wo ihr „Haupt" ist. In dem Gedanken der sancta ecclesia = *ἁγία ἐκκλησία* liegt ursprünglich die eschatologische Selbstbeurteilung der Christen, ihre Selbstempfindung als „Fremdlinge" auf Erden, als solche, die da warten auf das nahe Ende und die dann geschehende „Verwandlung". Sie 40 haben an dem *πνεῦμα* schon die *ἀπαρχὴ τῶν μελλόντων*. In ihrem Zusammenhang mit dem Himmel, in all dem, was ihnen diesen Zusammenhang zu spüren giebt, stehen sie inmitten von seligen Geheimnissen. Als solche, die durch ihre Aufnahme in die *ἐκκλησία*, das *σῶμα* des Messias, „neu geboren" sind, haben sie ein „Wunder" an sich erlebt, stehen sie in der „Gnade" als einer Fülle immerwährender Wunder an ihrem 45 ganzen „Wesen".

Ist das Prädikat *ἁγία*-sancta für die Kirche die Hindeutung auf den überweltlichen Charakter der Christusgemeinde, so ist damit, wie mich dünkt, die Entwickelung, die der Kirchenbegriff schon bald in der Geschichte genommen hat, und die im Katholicismus wie orientalischer, so auch römischer Prägung dauernd fortwirkt, nicht gerade auffallend. Es 50 konnte leicht dahin kommen, daß dann diejenigen Institutionen, in denen sich die Christenheit empirisch fixierte, mehr oder weniger sämtlich als wunderbar geheimnisvolle Größen angesehen wurden. Die hierarchische Verfassung, die Traditionen lehrhafter Art, die immer reicher werdenden kultischen Besitztümer, zumal die auf den Herrn selbst zurückgehenden Handlungen, mit denen praktisch die höchsten Erlebnisse der Gemeinde verbunden 55 gewesen waren, diejenigen, an denen sich ihre Selbstgewißheit, eine *ἁγία ἐκκλησία* zu sein, emporgerankt hatte, alle diese Formen des Lebens der Christenheit traten dann unter die Beleuchtung von „Mysterien", „Sakramenten" sei es persönlicher, sei es sachlicher Art. In dem Gedanken ihrer „Heiligkeit", ihrer „Ueberweltlichkeit", hatte ursprünglich für die Christenheit eo ipso mit gelegen, daß sie rein „sei", sein „müsse", wenn ihre 60

Selbstbeurteilung Wahrheit haben solle; der Gedanke des „Geistes" als des Inbegriffs ihrer Teilhaberschaft an himmlischem, göttlichem Wesen hatte ihr die sittliche Art alles Himmlischen klargemacht. Von dem Herrn wußte sie auch, daß die kommende *βασιλεία τοῦ θεοῦ* ein Reich der Gerechtigkeit bedeute und daß nur „Gerechte" an ihm teil haben
5 könnten. Es ist ja begreiflich genug, daß empirisch die beiden Momente des *ἅγιον* im ursprünglichen Sinne, das mysteriöse und das ethische, in eine Spannung traten und daß dann die Frage aufkam, welches das „entscheidende" mit Bezug auf die Kirche sei. Daß die „katholische" Kirche gegenüber der montanistischen (novatianischen 2c.) Bewegung für sich selbst das Urteil festgestellt hat, ihre „Heiligkeit" sei auf Erden und in ihrer der-
10 maligen Empirie eine sachlich verbürgte, in ihren „Mysterien" und deren Inhalt beruhende, in ihrer Treue gegen die „Ordnungen", die der Herr, die Apostel, der immer wirksame Geist gestiftet, sich bewährende, ist bekannt. Das Resultat dieser Wendung im Gedanken der **sancta ecclesia** hat der römischen Kirche (wie der orientalischen) von der religiösen Seite her die Roherze geliefert, mit denen sie baut.

15 2. **Catholica** und **cathedra Petri**. — Zu „catholica": Kattenbusch, Apost. Symbol II, 917 ff.; zu „cath. Petri" ders., Vergleichende Konfessionskunde I, 89 ff.; zuletzt: J. Grill, Der Primat des Petrus, 1904.

Daß die römische Kirche sich als „katholisch" bezeichnet, ist so wenig unmittelbar ein spezifisches Merkmal ihrer Selbstschätzung, wie daß sie sich als heilige Kirche denkt. Auch
20 dieses Prädikat gehört zu denjenigen, die in jeder Konfession beansprucht werden. Insonderheit führt die orientalische Kirche es stets mit auf, wenn sie sich solenn und offiziell mit Titel bezeichnen will. Es ist gleichwohl nicht zu leugnen, daß die römische Kirche historisch enger mit dem Prädikat verwachsen ist, als irgendeine. Im geläufigen Sprachgebrauch sind die Ausdrücke „römische" Kirche und „katholische" Kirche Äquivalente ge-
25 worden. Von der orientalischen Kirche redet man geläufigerweise kurzweg eben als der „orientalischen", oder wenn man glaubt präzis sein zu sollen, als der „orthodoxen". Die evangelische Christenheit beansprucht nicht titelmäßig als „katholisch" bezeichnet zu werden, sie beansprucht nur — so war es besonders in der Reformationszeit, vgl. nur den Epilog zu **Pars I** der **Conf. Augustana**; hernach ist man dem Terminus gegenüber gleichgiltiger geworden
30 und überläßt ihn der „dogmatischen" Lehre von „der Kirche" — an ihrem Teile „mitzugehören" zu der „katholischen Kirche". Dagegen legt die römische Kirche gerade ihr eigentliches Sonderbewußtsein in das Prädikat katholisch und nimmt für sich in Anspruch, allein katholisch der Wirklichkeit nach zu sein, mehr als das auch allein den den Rechtsmaßstab für alles, was katholisch heißen könne, was zur katholischen Kirche
35 mitgehöre, zu besitzen, bezw. in ihrer eigenen Darstellung zu repräsentieren.

Das Wort **catholica** ist für den Lateiner ein Fremdwort wie **ecclesia**. Der Sinn des griechischen Worts war derart, daß eine Übersetzung schwer möglich war. Verwandt mit *καθολικός* ist *οἰκουμενικός*, auch *δημόσιος* und in gewissem Maße *κοινός*. Aber in *καθολικός* liegt immer etwas mit, was die Vorstellung einer Überordnung andeutet
40 und zwar in begrifflicher Beziehung. Das *καθολικόν* ist gegenüber den *μέρη* das „Ganze", an welchem der Wert und die Bedeutung der „Stücke" festgestellt wird. So kann der Begriff des *καθολικόν* zusammentreten mit dem des *ἀληθινόν*. Die *ἐκκλησία καθολική* ist die „wahre", „rechte" Kirche. Man kann deutlich erkennen, daß der Lateiner ein „**universalis**" nicht als genügende, begrifflich zutreffende Übersetzung von
45 *καθολική* als Prädikat der Kirche empfand. Mit **universalis** wird *οἰκουμενικός* wiedergegeben. Als die „Kirche" ein Recht gewonnen hatte, sich gegenüber den „Sekten" als Großkirche zu empfinden, weil sie viel weiter verbreitet war, als irgend eine Sekte, als sie Oekumenicität und Internationalität als ein empirisches Merkmal ihres Bestandes geltend machen konnte, hat sie das mithineingelegt in ihre Selbstbezeichnung als **catho-**
50 **lica**, damit aber doch die besondere Nüance, die letzteres Prädikat enthielt, nicht beiseite gestellt. Ich meine a. a. O. gezeigt zu haben, daß der Ausdruck **catholica** noch am ehesten durch „**una sola**" ganz und zutreffend wiedergegeben würde. Die „katholische" Kirche ist die einzige „Kirche", die es giebt. Nur solche Gemeinden, die zur „katholischen" Kirche gehören, „gehören" zur „Kirche".

55 Durch ihre Theorie über die **cathedra Petri** hat die römische Kirche, d. i. zunächst die Gemeinde zu Rom, einen rechtlich empirischen Maßstab für die ideelle Größe, die unter dem Ausdrucke **catholica ecclesia** vergegenwärtigt wurde, gewonnen und, soweit es ihr und ihrem Bischof, dem „Papste" gelungen ist, diesen Maßstab zur Anerkennung zu bringen, hat in der Geschichte gereicht und reicht noch heute diejenige christliche
60 Partikularkirche, die als die „römisch-katholische" oder auch in der Kürze die „katholische"

bezeichnet wird. Ihren Anhängern gilt sie begrifflich als „die Kirche“. Den anderen Konfessionen gilt sie in verschiedenem Maße höchstens als mitberechtigt sich Kirche zu nennen. Es ist in der Kürze darzulegen, wie die Prädikate „römisch“ und „katholisch“ unter Vermittelung des Gedankens von der cathedra Petri oder des „Papstes“ historischermaßen so eigentümlich zusammenwachsen konnten, daß man im Sinne dieser Kirche selbst sie alle miteinander vertauschen kann. Denn das kann ja sofort als Thatsache hingestellt werden, daß die „römische“ oder „katholische“ Kirche auch einfach als die „Papstkirche“ bezeichnet werden darf, ohne daß ein römischer Katholik das als eine Verdunkelung oder gar Verunglimpfung der Größe, die ihm „die Kirche“ ist, empfinden würde. Auffallend in gewisser Weise kann es heißen, daß sich nicht irgendwie titelmäßig eine Rede wie die „petrinische“ Kirche oder die „Petruskirche“ herausgebildet hat. „Petrus“ ist eben nur lebendig geblieben in seinem „Nachfolger“, dem Papste. Und der „Papst“ wieder ist identisch mit seiner „cathedra“, d. i. Rom. Wie „katholisch“, so ist „römisch“ ein religiöser oder dogmatischer Begriff geworden. Ob die cathedra Petri von Rom als Stadt zu lösen wäre, empirisch-lokal als transferabel gelten dürfe, kann auf sich beruhen. Das ist keine Frage, daß „Rom“ und „Papst“ im Sinne der davon regierten Kirche der empirische und doch zugleich der religiöse Exponent der „Katholicität“ im Kirchenbegriff geworden sind.

Wann und unter welchen Umständen Rom zuerst die cathedra Petri wurde, ist für die Konfessionskunde nicht sehr wichtig. Natürlich hätte der Bischof von Rom nie eine dominierende Stellung in der Christenheit gewinnen können, wenn seine Stadt nicht die politische Stellung gehabt hätte, die sie in den Jahrhunderten der ersten Ausbreitung der Gemeinde Christi und ihrer institutionellen Konsolidierung als sancta ecclesia einnahm. Man braucht auch nur an die bekannte Ausführung des Irenäus, adv. haer. III, 3, 1, zu erinnern, um einen Beleg zu haben, daß die römische Gemeinde und ihre „Tradition“ schon kraft des rein weltlichen Vorzugs der Centrale des orbis terrarum zu einer Sonderautorität heranwachsen konnte und fast mußte. Aber es ist dennoch sicher, daß es wesentlich der Gedanke von der cathedra Petri ist, der Rom emporgetragen hat und der das eigentliche Rückgrat der Schätzung des „Papstes“ in seiner Kirche in der Vergangenheit wie in der Gegenwart bildet. Zunächst im 2. Jahrhundert und wohl bis auf die Zeit Tertullians war es für Rom wichtig, daß nur es im Abendland „apostolische“ Gründung behaupten durfte, ja sogar zwei Apostel in seinen Mauern geherbergt hatte und darin den Zeugentod erdulden sah; auch das war keineswegs gleichgiltig, daß es die „Mutter“ wohl aller abendländischen Gemeinden, außer den gallischen, zumal auch der starken und geistig bedeutsamen nordafrikanischen Kirche war. Die Pietät, die ihm das schuf, erleichterte den Sieg seiner Theorie über seinen Bischofsstuhl. Was Cyprian ganz offenbar noch als eine symbolische Bedeutung des Petrus und seiner „cathedra“ sich vorgestellt hatte, tritt uns zwei Jahrhunderte später, bei Leo dem Großen, als eine durchaus realistische Kirchenverfassungsidee entgegen. Man bemerke den charakteristischen Unterschied des Gedankens von Petrus als primus der vom Herrn mit dem Bischofsamte betrauten Apostel bei Cyprian und bei Leo. Die beiden Männer sind einig, daß die Kirche nur „eine“ sei; der Ausdruck unitas ecclesiae schillert oder gestattet das Schillern der Anschauung zwischen der begrifflichen „Einzigkeit“ und der pflichtmäßigen, normalerweise thatsächlich bestehenden „Einigkeit“ der Kirche. Für beide Männer ist es selbstverständlich, daß die Kirche in ihren cathedrae fundiert sei und daß ihre cathedrae eigentlich nur „Darstellungen“, gewissermaßen Ausstrahlungen einer Grundidee von „cathedra“ seien. Cyprian nun hat (soweit wir erkennen können, zuerst) die Grundidee der „cathedra“ theoretisch verdeutlicht an der cathedra Petri. Er bietet die Skala unus Deus, unus Christus, una ecclesia, una cathedra (Ep. 43, 5). Petrus und die Art, wie Christus ihm eine cathedra überträgt, ist für ihn (ich wähle einen Ausdruck, den er nicht selbst bietet, der aber am kürzesten seinen Gedanken bezeichnet) ein sacramentum, eine sinnbildliche Verdeutlichung, der unitas ecclesiae et cathedrarum. Indem der Herr nur „einem“ direkt und selbst eine cathedra überträgt, will er klar machen, daß überhaupt alle cathedrae „eine“ cathedra bilden. Von der cathedra Petri kann gesagt werden, daß sie „die“ cathedra der Kirche ist: „alle“ cathedrae sind mit ihr errichtet und erkennen sich in ihr als unitas. Wenn Cyprian davon redet, daß Petro primum dominus . . . potestatem dedit, so versteht er das nicht so, als ob der Herr Petrus persönlich habe erheben wollen, sondern daß er bei der Begründung der cathedrae die unitas derselben und damit der Kirche „stiften und zeigen“ wollte (unde originem unitatis instituit et ostendit) Ep. 73, 7. In dem „primum“ findet

Cyprian die Andeutung von gleichwertigen Genossen und Nachfolgern des Petrus: nicht „allein", sondern nur „zunächst" erhält Petrus die cathedra, er als dieser „eine", nicht in dem Sinn, daß er etwa im Sterben die Kirche ohne cathedra hinterlassen mußte, sondern um die ideale unitas aller cathedrae ein für allemal zu illustrieren und zu „begründen". Für Leo d. Gr. liegt in Mt 16, 18, daß Petrus „primum" die cathedra bekam, um der persönliche „primus" d. i. der princeps unter den Aposteln zu sein. Der Herr habe „et inter beatissimos apostolos" eine gewisse „discretio potestatis" geschaffen und „uni", dem Petrus, gegeben, „ut ceteris praemineret", Ep. 14, 11. Für ihn steht auch fest, daß die empirische cathedra, die Petrus einnahm oder hinterließ, die cathedra zu Rom, das alles als ein „Recht" erbte, was Petrus vom Herrn empfing, und er deutet das „Erbe" des Petrus als das der sollicitudo pro universa ecclesia, Ep. 12, 1, und der plenitudo potestatis in der Kirche, Ep. 14, 1. In dieser „papalen" Theorie über die cathedra Petri ist der Gedanke der catholica i. e. una ecclesia auf den Ausdruck gebracht, der allein für einen „praktischen" gelten kann, wenn es richtig ist, daß die Begriffe ecclesia und cathedra zusammengehören und sich wechselseitig die unitas verbürgen. Daß der Papst die „Einheit" der „Kirche" repräsentiere und garantiere, ist der Glorienschein, der ihn in der ganzen Geschichte umwebt. Es wäre aber der abendländischen Kirche schwerlich anders gegangen, wie der morgenländischen, wenn Cyprians Theorie nicht von der „römischen" verdrängt worden wäre. Der „ökumenische Patriarch" ist wesentlich die Figur geworden, die Cyprian als „Petrus" in jeweiliger konkreter Gestalt (als jeweiliger Bischof von Rom — denn er hat auch „den" Nachfolger des Petrus in seinen Symbolismus mit hineingezogen und im repräsentativen Sinn von „Rom" als ecclesia principalis, unde unitas sacerdotalis exorta est geredet Ep. 59, 14) vorgeschwebt hat. Am ökumenischen Patriarchen hat der Papst thatsächlich auch ein Hindernis gefunden, seiner Theorie von der cathedra Petri Zugang zum Orient zu verschaffen. Indes das bedeutet ja nicht, daß der Bischof von Konstantinopel die Theorie des Cyprian etwa unter Substituierung des „Andreas" für „Petrus", (Andreas, der „Apostel von Konstantinopel", der *πρωτόκλητος* der Apostel, hätte füglich fruktifiziert werden können, um Konstantinopel einen „apostolischen" Vorrang auch vor Rom zu verschaffen; vgl. dazu im Art. „Photius" die Notiz Bd XV S. 381, 40—44), wider die päpstliche Theorie gekehrt hätte. Im Gegenteil hat er praktisch mit einer ganz anderen Idee seinen Weg gemacht; es hat sich, gewissermaßen wie eine letzte Rettung für sein Ansehen, schließlich ergeben, daß er in das Licht „Cyprianscher" Ideen gerückt werden konnte. Leo d. Gr. hat in der Geschichte des Papsttums auch das Interesse, daß er entschlossen alle „politische" Begründung eines Sonderansehens und einer kirchlichen Obergewalt der cathedra zu Rom abgewehrt, es seinem Rivalen, dem Bischof zu Konstantinopel überlassen hat, die Bedeutung der civitas regia geltend zu machen (Ep. 104, 3). Er hat die Zweischneidigkeit jeder politischen Begründung einer kirchlichen Autorität aufs deutlichste erkannt. Seinen Anspruch, das caput ecclesiae zu sein und die cura universalis ecclesiae zu üben, hat er lediglich auf den, wie er meint, selbstverständlichen Vorzug „der" sedes apostolica vor jeder, eventuell auch „der" civitas regia, begründet (vgl. über den allgemeinen Unterschied in den kirchlichen Verfassungsideen zwischen Morgenland und Abendland den A. „Orient. Kirche", Bd XIV S. 438 ff.).

3. Civitas und regnum Dei. — H. Schmidt, Des Augustinus Lehre von der Kirche, JdTh VI, 1861; H. Reuter, Augustinische Studien, 1887, Nr. III: Die Kirche „das Reich Gottes". Vornehmlich zur Verständigung über de civitate Dei lib. XX, cap. IX; Th. Sommerlad, Das Wirtschaftsprogramm des Mittelalters, 1903, speziell Kap. IV; ders., Die wirtschaftl. Thätigk. der Kirche in Deutschland I, 1899, speziell Kap. II (Die theoret. Begründung des mittelalterl. kirchl. Sozialismus durch Augustin). Vgl. A. „Reich Gottes".

Es ist mir wahrscheinlich, daß der Ausdruck civitas Dei (Christi), civitas sancta, civitas sanctorum, nichts anderes ist als eine vollständige Latinisierung von *ἁγία ἐκκλησία* (*ἐκκλησία τοῦ θεοῦ, τοῦ Χριστοῦ* — den Ausdruck *ἐκκλησία τῶν ἁγίων* kann ich nicht belegen, möglich war er durchaus; den in gewissem Maße gleichwertigen Ausdruck *ἐκκλησία τῶν πρωτοτόκων* s. Hbr 12, 23), wobei eben „*ἐκκλησία*" noch mit übersetzt ist. Daß Augustin diese Übersetzung geschaffen hat, ist nicht zu vermuten. Alle jene zusammengesetzten Phrasen treten bei ihm auf wie eine geläufige, nicht erst zu rechtfertigende oder zu verdeutlichende Bezeichnung der Kirche und repräsentieren späterhin die unzweifelhafte Selbstbeurteilung der römischen Kirche. Daß „civitas" eine sachgemäße (neben convocatio, congregatio nicht nur „mögliche", sondern bei genauer Reflexion zu bevorzugende) Übersetzung von *ἐκκλησία* ist, wird nach dem, was oben S. 77

über letzteren Ausdruck bemerkt ist, einleuchten. Wir haben uns gewöhnt, die Phrase civitas Dei mit „Gottesstaat“ zu übersetzen und zu denken, sie enthülle in diesem Sinn den eigentlichen Grundgedanken der römischen Kirche über sich selbst. Das ist auch m. E. keineswegs falsch. Aber Reuter hat dem gegenüber doch mit Recht bemerkt, daß civitas an sich nicht sowohl den „Staat“, als die „Stadt“ bedeute, bei Augustin gehe der Gedanke der letzteren nur wie von selbst oft in den des ersteren über. Auch er wird dem Worte als solchem aber nicht gerecht, denn die Hauptsache ist, daß es eine besondere Anschauung bezüglich der „Stadt“ fixiert. Die „Stadt“ ist „urbs“ als lokale Größe, dagegen „civitas“ als personale Größe d. h. als „Gemeinde“. Das hat Sommerlad richtig erkannt und daher für civitas Dei die Übersetzung „Bürgergemeinde Gottes“ vorgeschlagen. Was aber auch er nicht bemerkt, ist, daß civitas ein verwaltungsrechtlicher Begriff war. Die civitas war im Unterschied vom „Dorf“ eine besonders organisierte „Bürgergemeinde“; sie hatte bestimmte, abgestufte „Magistrate“. Das hat Augustin natürlich mit empfunden bei dem Worte. An einer (auch von Reuter S. 139 Anm. 1, nur zu anderem Zwecke citierten) Stelle, wo ihm die „civitas“ freilich nicht sowohl die Stadt, als der Staat ist, läßt er erkennen, daß ihm die Organisation gerade ein spezifisches Merkmal daran ist: ergo ubi rex, ubi curia, ubi ministri, ubi plebs invenitur, ibi civitas est, in Psalm. IX Enarr. § 8. Die „Gottesstadt“ war zu seiner Zeit schon so groß, daß ihm die Anschauung von ihr freilich wohl „wie von selbst“ in die eines „Gottesstaats“ überging. Aber ihm haben bei der Bezeichnung der Kirche auf Erden als civitas Dei auch ohne Zweifel stets ihre „ministri“ mit vor Augen gestanden; das war diejenige Empirisierung der sancta catholica ecclesia, die für ihn ohne weitere Reflexion als zu recht bestehend galt.

Epochemachend für die katholische Kirche ist Augustin nicht durch seine Gleichsetzung der Begriffe (sancta) ecclesia Dei und (sancta) civitas Dei geworden (selbst dann nicht, wenn er letztere Bezeichnung der Kirche erst aufgebracht haben sollte), sondern durch eine Kombination der Begriffe ecclesia = civitas Dei und regnum Dei, wie sie vorher nicht bestand. Über das Verhältnis der genannten Begriffe bei Aug. ist es nicht leicht, in der Kürze ganz präzis zu reden. An sich ist für Aug. der Gedanke des regnum Dei ein eschatologischer oder transcendenter. Gott „regiert“ im Himmel, und in der Endzeit, wenn Christus wiedererscheint, wird er auch auf Erden sein regnum aufrichten. Aber es giebt doch auch zur Zeit bereits eine Vorform des regnum Dei. Es ist wahrscheinlich Aug.s eigenste Gedankenthat, daß er das regnum Dei als auch schon in Gestalt und durch Vermittelung der „Kirche“ zur Erscheinung gelangt, erfaßt hat. Er betrachtet die Kirche als die Verwirklichung des „ersten“ Reiches Gottes, des „tausendjährigen Reiches“. Et nunc ecclesia est regnum Christi regnumque caelorum, de civ. Dei XX, 9. Dabei denkt er, wie er hier unzweideutig sagt, an die sancti, nicht an die zizania in der Kirche, und hat also von der Kirche als regnum Dei offenbar primär eine rein moralische und religiöse Vorstellung. Wiefern die sancti schon jetzt regnant, worin und wodurch sie eine Herrschaft üben, wie Christus, oder vielmehr „cum Christo“, sagt er nicht direkt; man erkennt, daß es sich um ein „regnum militiae“, einen immerhin schon vielfach siegreichen und dadurch als regnum erscheinenden „conflictus cum hoste“, genauer um ein „repugnare pugnantibus vitiis“ handelt. Reuter macht Stellen namhaft, aus denen auch sonst klar wird, daß Aug. an eine „Herrschaft“ denkt, die Gott durch „die Guten“ übt. Allein Reuter bemerkt nicht, daß Aug. schon gerade in lib. XX, cap. 9 vom regnum Dei auf Erden auch in einem weiteren Sinne spricht: die Kirche ist auch als bloße Organisation schon das regnum Dei, denn es giebt, meint Aug., nach Mt 13, 39 u. 40 auch ein regnum Dei, worin „zweierlei“ Menschen sind, solche die Gottes Willen erfüllen und solche, die ihn nicht erfüllen. Letztere sind es freilich nicht, die mit Christus regnant, sie sind nicht „ipsi“ das regnum Christi auf Erden, sondern sind nur „in regno Christi“. Aber es bleibt doch ein Sprachgebrauch bestehen, wonach die Kirche auch rein „äußerlich“ das regnum Dei heißen mag. Das erklärt sich auch sachlich. An und für sich, sagt Aug. (XV, 1), ist die civitas sanctorum eine superna, auf Erden existiert sie nur wie in einer Kolonie, sie „gebiert“ auch auf Erden cives, aber solche, „in quibus peregrinatur“. Man braucht nun jedoch nur der Frage nachzugehen, wie denn auf Erden cives der civitas Dei „geboren“ werden, um auf die empirische institutionelle Kirche geführt zu werden, und dann zu erkennen, daß die Kirche auch wegen ihrer Institutionen und kraft dessen, was in ihr durch diese geleistet wird, das regnum Dei für ihn ist. In XX, 9 geschieht es freilich nur ganz beiläufig, daß Aug. die sedes praepositorum et ipsi praepositi, per quos

ecclesia nunc gubernatur, berührt: er verweist auf sie angesichts der Eingangsworte von Apk 20, 4. In der Thätigkeit dieser sedes stellt sich ein Teil des regnum Dei dar, ja in ihr faßt sich das zusammen („recapitulando", meint Aug., rede der Seher von dem „Ganzen", was in Betracht komme), quid in istis mille annis agat ecclesia vel agatur in ea. Reuter hat es mir a. a. O. S. 119 verwiesen, daß ich (Krit. Studien zur Symbolik, in ThStK 1878, S. 201) die citierte Stelle geltend gemacht habe, um zu beweisen, daß Aug., wenn er auf das regnum Dei oder caelorum auf Erden reflektiere, an die Kirche gerade auch als organisierte, bischöflich regierte gedacht habe. Er erledigt jene Stelle, indem er sie als einen Einschub beurteilt, den Aug. in einer gewissen Verlegenheit darüber, daß er in der Weissagung vom tausendjährigen Reiche auch das Wort Apk 20, 4 fand, gemacht habe. Von „Verlegenheit" ist bei Aug. in Bezug auf Apk 20, 4 nichts zu spüren. Die Sache ist vielmehr die, daß er es wie selbstverständlich betrachtet, daß man von der Kirche als civitas und regnum Dei auf Erden nicht reden könne, ohne der „praepositi" in ihr mitzugedenken. Das Wesen der Kirche und die Summe ihrer Funktionen ist für Aug. nicht zu erschöpfen, ja auch nicht primär aufzufassen in dem Gedanken an die Hierarchie und ihre „sedes", ihre kathedrale Art von „Regieren" im Namen Gottes, aber daß jemand meinen könnte, der Gedanke an die Hierarchie, den Episkopat und sein Thun, dürfe einfach ausgeschaltet werden in dem Satze, daß die ecclesia oder „civitas Dei" schon das regnum Dei sei, für tausend Jahre es bereits in einer Vorform verwirkliche, ist ihm wohl gar nicht in den Sinn gekommen. Ich finde Reuters vielfache Bemühungen, Augustins Vorstellungen von der Kirche möglichst von „vulgär-katholischen" Gedanken zu entlasten (in Betracht kommen auch Studie II: Zur Frage nach dem Verhältnis der Lehre von der Kirche zu der Lehre von der prädestinatianischen Gnade, und Studie V: Der Episkopat und die Kirche; der Episkopat und der römische Stuhl 2c.) nur soweit berechtigt, als Aug. teils durch seine Prädestinationsidee diesen Gedanken gegenüber in gewisse Schwierigkeiten kommt, und als er andererseits ein sehr scharfes Auge hat für den unmeßbaren Einfluß rein persönlich moralischer Faktoren in der Geschichte. Aug. war selbst keineswegs bloß oder auch nur in erster Linie „Hierarch", sondern zu oberst immer Seelsorger und im übrigen Theolog. Aber die empirische catholica ecclesia verliert er nirgends aus dem Auge. Nur daß sie ihm in gewissem Sinne bloß zur Welt gehört und sub specie aeterni nicht mehr wert ist, als sie wirkliche sancti „gebiert". Daß diese sancti, auch wenn sie keine hierarchische Stellung erhalten, vielleicht das Beste im Sinne des regnum Dei leisten, ist ein Gedanke Aug.s, der nicht in Widerspruch gebracht werden darf mit seiner religiösen Schätzung der „Institutionen" in der Kirche. Das „bloße" Herrschen der Hierarchie hat er gewiß für keine Verwirklichung des regnum Dei angesehen, um so gewisser aber das sachgemäße (sakramentale und richterliche) „Wirken", das sie doch auch üben „kann" und normalerweise übt. Die Unterscheidungen, die Aug. macht, wenn er den Satz ecclesia = civitas Dei = regnum Dei in hoc temporum cursu detailliert, hat die römische Kirche nie vergessen oder einfach geleugnet. Doch ist freilich die Schätzung der Herrschaft, die die Kirche durch ihre sedes und praepositi übt, als Darstellung und Uebung des „regnum Dei", in den Vordergrund gerückt.

Daß Aug. durch seine Lehre vom gegenwärtigen regnum Dei das Programm der abendländischen Kirche, speziell das der Päpste, gegenüber der „Welt" geschaffen hat, braucht nicht erst betont zu werden. Er selbst hat sein großes Werk de civitate Dei ja nicht als ein kirchenpolitisches Programm gedacht, und daß der Bischof zu Rom sich seiner Idee über das Millennium bemächtige, hat er vollends nicht direkt angestrebt. Nur das entspricht allerdings seiner Absicht, daß die Kirche sich auf Erden „einrichte" und vor Augen halte, daß sie „Aufgaben" habe. Denn dem Chiliasmus alter Art hat er freilich ein Ende bereiten wollen und die eschatologische Stimmung hat er definitiv zur Ruhe gebracht; nur „Sekten" sind auf sie noch zurückgekehrt. Es war ein mächtiger Gedanke, den ihm die Apokalypse erschloß, daß der Satan auf tausend Jahre „gebunden" sei. Er wendet denselben nicht auf die einzelnen Seelen an (der Prädestinationsgedanke gestattet ihm das nicht), sondern auf die „Völker". Wieviele einzelne etwa noch Satans Macht unterstehen, bleibt ein Geheimnis, aber kein Volk als solches ist mehr dieser Macht überlassen. An allen hat die Kirche eine aussichtsvolle Missionsaufgabe. Giebt es „mystice" geredet von Anfang der Geschichte an „zwei civitates", die divina und die terrena, die der pii und der impii, der Menschen die secundum Deum vivunt und derer die secundum hominem vivunt, die civitas Dei und die civitas diaboli, „quarum est una quae praedestinata est in aeternum regnare cum Deo, altera aeternum supplicium

subire cum diabolo" (de civ. D. XV. 1), so hat die civitas Dei, die erste civitas, auf die die Welt hin angelegt worden, seit Christi Erscheinung und Werk einen Vorsprung erhalten, der gerade auch historisch schon sichtbar wird. Die Kirche ist ja wirklich siegreich in allen Völkern. Die „tausend Jahre", auf die der Satan von Christus gebunden ist, sind für Aug. auch eine mystische, nicht realistische Zahl. So kann die Kirche wissen, daß sie auf lange hinaus als civitas Dei Kriegspläne wider die andere civitas, die Aug. mit dem „Staate" identifiziert (freilich bloß dogmatisch, keineswegs in jedem Sinne empirisch), machen darf und „soll". In der Prädizierung der Kirche, als regnum Dei liegt zumal auch noch die Aufforderung an die Kirche, „zuversichtlich" zu sein. Für „tausend Jahre" hat sie Siegesverheißung. Der unvergleichliche Impetus der römischen Kirche in der Geschichte, der noch keineswegs geschwunden ist, ist damit begründet.

4. **Placatio Dei und sanatio voluntatis.** — J. Gottschick, Augustins Anschauung von den Erlöserwirkungen Christi, ZThK XI, 1901, S. 97 ff.; O. Scheel, Die Anschauung Augustins von Christi Person und Werk, 1901; ders., Zu Augustins Anschauung von der Erlösung durch Christus, ThStK 1904, S. 401 ff. u. 491 ff. (Auseinandersetzung bes. mit Gottschick).

Was hier auszuführen ist, wurde schon in dem Art. „Orient. Kirche" unter I, 2 (Bd XIV S. 440) berührt und braucht deshalb nur zum Teil weiter verfolgt zu werden. Begegnen sich die beiden „alten" Konfessionen in der Vorstellung von der sancta ecclesia speziell insofern, als die ursprüngliche Idee ins Sakramentale übergeführt ist, so ist im Gedanken der Katholicität der Kirche ja durch „Rom" ein Gegensatz begründet worden, der sich in der Idee von der Gottesherrschaft, die die Kirche cum Christo übe und zu üben „habe", weiter entwickelt hat. Es steht dahin, ob der Orient sich Aug.s Lehre hätte assimilieren können, wenn er sie durch einen seiner großen Theologen in eindrucksvoller Weise kennen gelernt hätte. Ohne weiteres übernehmen hätte er sie nicht können. Denn sie hat Zusammenhänge mit der spezifischen Art das Christentum als Religion zu würdigen, die der Occident, man wird sagen dürfen: von altersher, im Unterschiede vom Orient zu eigen hatte. Es ist nicht das Bezeichnendste, daß zwischen beiden Kirchenhälften eine Differenz in der Schätzung der „Gnosis" bestand, daß das Morgenland ganz anders von der Religion, vom Christentum eine Befriedigung intellektueller, scientifischer Bedürfnisse erwartete, als das Abendland. Auch diese Differenz ging tief. Ein Origenes, dem das Reich Gottes geradezu eine „Schule" war, der die Seligkeit in erster Linie darin gefunden hat, daß dem Christen durch den Logos die wahre Gotteserkenntnis in der „Theorie" erschlossen sei und dereinst im Himmel vollendet werde, wäre in seiner Zeit und im ganzen Altertum im Abendlande nicht möglich gewesen. Er ist ja auch für das Morgenland nicht schlechtweg ein Typus, doch aber eine Leuchte gewesen, an der man sich lange glaubte orientieren und freuen zu dürfen. Aber wenn man das „spekulative" Interesse des Morgenlandes betont gegenüber der unwissenschaftlichen Art des Abendlands, so hat da doch sehr deutlich mit der Zeit ein Ausgleich stattgefunden. Seit dem 4. Jahrhundert, seit Ambrosius u. a., ist das Abendland mit hinein gezogen worden in das spekulative Interesse als ein religiöses. Und gerade Augustin hat ja auch dieses Interesse aufs tiefste geteilt und aufs kräftigste entwickelt. Seine 15 libri de trinitate sind ein standard work der Spekulation, und die Freude an „Formeln" über Gott und Christus, das Interesse an der Ergründung der Geheimnisse der „Natur" der Gottheit, ist dem Abendland seit und durch Augustin so gut eigen geworden als dem Morgenlande. Aber gerade bei Augustin thut sich dann deutlich ein neuer, von alters her vorbereiteter, jetzt wirklich definitiv sich fixierender Gegensatz zwischen den beiden Kirchenhälften auf. Man soll diesen Gegensatz nicht bei jedem einzelnen Theolog suchen wollen und hat sich überhaupt zu hüten, ihn zu verabsolutieren. Aber im großen ist unverkennbar, daß es kein Zufall ist, wenn Augustin eine eigentümliche Sünden- und Gnadentheorie und zwar auf Grund lebendiger innerer Empfindung und tiefer persönlicher Stimmung entwickelte, die das Morgenland, in welches seine Theorie doch hinübergebracht wurde, nicht begriff, ja bewußtermaßen ausschloß. Es kann sich hier nicht darum handeln, in das Detail einzutreten. Die bloße Thatsache, daß Aug. an dem Abendländer Pelagius seinen Hauptgegner fand, muß ja vor Übertreibung warnen. Aber es steht doch so, daß die in der Ueberschrift dieses Absatzes bezeichneten Begriffe nur für das Abendland wirkliche Probleme begründet haben. Wer Augustin und Athanasius zu vergleichen vermag und zwar speziell in Hinsicht ihrer „praktischen" Christologie, ihrer „Soteriologie", wird zustimmen, daß Abendland und Morgenland durch eine Kluft der religiösen Empfindung geschieden waren

und daß das der tiefste Grund ist, warum sie sich bisher nicht wiederzufinden vermocht haben. Es ist Sache der Dogmengeschichte, nicht der Konfessionskunde, die individuellen Schattierungen in der Ausprägung des Dogmas zu verfolgen. Die beiden oben S. 83, 13 u. 14 genannten Autoren haben wieder deutlich gezeigt, wie schwer es ist, Aug. individuell allseitig zutreffend aufzufassen. Aber darin hat Gottschick vor Scheel das Richtige getroffen, wenn er der Rücksichtnahme auf die Schuld in der Soteriologie des Aug. besonders nachgegangen ist. Die Folgezeit zumal hat das Schuldmoment immer aufs tiefste empfunden, sei es auch nur, weil freilich nicht der „ganze“ Aug. gelesen zu werden pflegte, wohl aber immer wieder die Confessiones. So ist wirklich zu sagen, daß durch die Begriffe oder „Probleme“ der placatio Dei und der sanatio voluntatis noch des weiteren etwas bezeichnet wird, was zu den „Grundlagen“ des römischen Katholicismus in seiner besonderen Art gehört.

Im Prinzip steht ja für alle christlichen Kirchen fest, daß der Satz gelte: nemo beatus nisi justus. Aber die orientalische Kirche erwartet es entweder lediglich als eine Leistung des „freien Willens“, oder als eine selbstverständliche Nebenwirkung der sanatio naturae durch die Mysterien der Kirche, daß der Mensch sich dem Guten zuwende. Daß der Wille schwer für das Gute zu gewinnen sei, daß die „Gnade“ sich zuoberst des „Willens“ annehmen müsse und daß es die Besonderheit des Christentums sei, ihn zu „heilen“, das ist abendländisch empfunden und gedacht. Im Abendland ist das Bewußtsein der Schuld persönlicher und drastischer gewesen als im Morgenland. Die culpa und die mit ihr verknüpfte Straffälligkeit steht dort im Vordergrunde, wenn von der Erlösung die Rede ist, und was von der gratia erwartet wird, ist ein donum, kraft dessen der Mensch nicht sowohl wider den Tod gefeit, als für das Gericht gewappnet wird. Die Vorstellung von einem Strafort, der Hölle, war im Abendlande ernster und lebendiger als im Morgenland, wo in gewisser Weise Hölle und „Tod“, Himmel und „ewiges Leben“ zusammenfielen. War dem Morgenlande die *ἀφθαρσία* das große Gut, das Christus „erwirbt“, so dem Abendlande die satisfactio an Gott, die eine placatio Dei schafft und dem Menschen eine Gnadengabe der Gerechtigkeit sichert. Man muß darauf achten, wie viel triebkräftiger im Abendlande, als im Morgenlande, der Gedanke des „Opfers“ Christi geworden ist. Freilich hält die „Kirche“ auch im Abendlande durchaus am „freien Willen“ fest, und es ist gerade ihr gewiß, daß Gott merita beim Menschen suche. Aber es ist ihr ein Problem, wie „Freiheit“ und „Gnade“, Gottes- und Menschenwerk, Erbarmen und Verdienst im Heilsprozeß gegeneinander abzugrenzen seien. Die Lehre von einer persönlichen Heilsordnung, einem ordo salutis nicht bloß für die „Welt“, sondern für die einzelne Seele, ist nur dem Abendlande zum Bedürfnis geworden. Auch das hat Aug. zum eigentlichen Kirchenvater des Westens gemacht, daß er dieses letztere Problem so tief erfaßt und durchdacht hat und daß er dafür Formeln geboten, die man nicht mehr zu vergessen vermochte, so sehr man an ihnen experimentiert hat, um sie einem Durchschnittsbewußtsein gefügig zu machen.

Die Idee von der Seligkeit selbst als einem durchaus „jenseitigen“ Gute oder Lebenszustand ist dem Abendland und Morgenland gemeinsam geblieben. Darin wirkt die urchristliche Vorstellung von der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* nach. Aber wenn damit für beide Kirchenhälften die Askese, die Weltflucht, als das sittliche „Ideal“ begründet worden ist, so hatte das Abendland durch sein höheres Interesse an der voluntas stets stärkere Antriebe an eine disciplina zu denken. Es ist der willenhafte Abendländer in Aug., der den alten Chiliasmus mit seinem quietistischen Hoffen und Harren angesichts des Gedankens, daß der Teufel ja auf tausend Jahre gebunden sei, vollends abwarf und sich zumal an der Vorstellung, daß die „Völker“ von ihm frei seien, die Freudigkeit schuf, der Kirche eine Mission „in“ und „an“ der Welt zuzuschreiben. Nur in einem Punkte ist das Abendland dem Morgenlande nicht entwachsen. Auch es bleibt bei dem Gedanken stehen, daß die Kirche zwar nicht „alles“, aber immer wieder das für die Personen Entscheidende, die Erneuerung des Willens in den einzelnen, durch die „Sakramente“ leiste. Die römische Kirche stellt neben die Sakramente das „Regiment“ als das Medium, wodurch die Kirche ihre Mission erfüllt. Und auf den Höhen des Kirchentums, in den Spitzen der Hierarchie, da wo die Kirche und die Welt im großen zusammenstoßen, da ist es das „Regiment“, wodurch die Kirche wirkt und worin sie ihre „Kraft“ dokumentiert. Aber den Seelen gegenüber, die der mala voluntas und der culpa in ihrem „Gewissen“ stand halten sollen und die sich in ihrer Hoffnung auf Seligkeit bedroht sehen, da sind es die „Sakramente“, auf die die Kirche rekurriert. Das aber ist die Achillesferse des römischen Kirchentums. Denn sittliche Not und sittlicher Schaden sind nicht wirklich durch

Mysterien zu heilen. Wo es sich um das Leben der „Person" handelt, können nicht Sachen, seien es auch die höchsten und gewissesten Wunder, retten. Zum Kampf um die Herrschaft mit den „Staaten" ist die römische Kirche unter „Roms" Führung wunderbar stark geworden, zum Kampf mit dem Bösen in den Seelen gebricht es ihr immer wieder an wirkungskräftigen Medien. Zwar übt sie auch über die Personen eine 5 Herrschaft. Aber ihr Mittel, hier ihre Herrschaft aufzurichten und zu behaupten, ist das Sakrament. Daß Aug. nicht erkannt hat, daß die sanatio voluntatis nicht zu erreichen ist mit Mitteln, die nur der sanatio naturae dienen können, bezeichnet den Punkt, wo ein Größerer über ihn kommen mußte.

II. Die Hauptphasen der Entwickelung. — Eine Monographie, welche die Ge- 10 schichte des römischen Katholicismus allseitig verfolgte, fehlt. Zwar ist 1904 eine „Illustrierte Gesch. der kath. Kirche" (mit ca. 50 Tafelbildern und über 1000 Abbildungen im Text) von J. P. Kirsch und V. Luksch erschienen, die wissenschaftlich nicht wertlos sein mag, doch aber schwerlich der wirklichen Bedürfnissen der Konfessionskunde entspricht. — Für die Trennung von Orient und Occident ist das beim Art. „Orient. Kirche" Bd 437, 56 näher bezeichnete Werk von 15 A. Pichler noch brauchbar und jedenfalls die einzige zusammenfassende Spezialarbeit.

1. Ausbildung und Begrenzung des Papsttums. — J. v. Döllinger, Das Papsttum. Neubearbeitung von Janus „Der Papst und das Konzil", im Auftrage des Verfassers, von J. Friedrich, 1892. Speziell für die ältere Zeit: R. Baxmann, Politik der Päpste von Gregor I. bis auf Gregor VII., 2 Bde, 1868 u. 1869; A. Hauck, Der Gedanke der 20 päpstlichen Weltherrschaft bis auf Bonifatius VIII., Leipziger Programm, 1904; C. Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums u. des röm. Katholicismus, 2. Aufl., 1901.

Das Jahrtausend zwischen 450 und 1450, zwischen Leo d. Gr. und den Reformkonzilien zeigt den höchsten Anstieg, einen jähen Sturz und die erste neue Aufraffung des Papsttums; in den vier Jahrhunderten von dem Konzil zu Florenz bis zum Vati- 25 kanum 1870 ist der zähe, zielbewußte Neubau der päpstlichen Macht bis zur theoretischen, dogmatischen Krönung des Gebäudes zu bemerken. Es kann nur darauf ankommen, die Entwickelung der „Ideen", der „Ansprüche", und diejenigen Erfolge, in denen Rom wirklicher Mittelpunkt einer Kirche, seiner Kirche geworden ist, zu bezeichnen.

Der „Abfall" des Orients ist in Rom nicht verwunden und kann nicht verwunden 30 werden, so wenig wie der, den der Protestantismus darstellt. In der Zeit der Kreuzzüge gelang es, den Orient größtenteils mit einer „lateinischen Hierarchie" (neben der die „griechische" nicht etwa verschwand) zu bedecken; in der Zeit des lateinischen Kaiserreichs 1204—1261 war sogar Konstantinopel Sitz eines lateinischen Patriarchats. Geblieben ist von dieser Glanzfülle für den Papst nicht mehr als die Gepflogenheit, die höchsten Sitze des Orients 35 noch pro titulo zu besetzen und übrigens sog. Bischöfe in partibus infidelium zu ernennen (so seit dem 11. Jahrhundert). Erst die neuere Zeit gab Gelegenheit im Zusammenhang mit den Eroberungen katholischer Mächte, mit den Auswanderungen, mit den intensiven Missionsbestrebungen, auch mit konkreten Verhältnissen sonstiger Art mehr oder weniger den ganzen orbis terrarum mit einer von Rom bestellten und von dort geleiteten Hierarchie 40 auszustatten. Der römische Katholicismus ist und bleibt doch im Grunde das Kirchentum des alten Westreichs, das kraftvoller, konzentrierter, geistig bedeutender als dasjenige von Ostrom, das alte „griechische" oder „rhomäische" (byzantinische) Kirchentum, in die Gegenwart hineinragt, nicht unfähig, sich in manchen Beziehungen zu „modernisieren", in seinem Kerne doch in den Horizont der Antike gebannt. Die Aufrechterhaltung des 45 Lateins als Kirchensprache, d. h. als Amts- und Kultussprache, ist dafür das signifikante Wahrzeichen oder das historische Symbol. Es ist erst eine nachträgliche Motivierung eines nicht willentlich geschaffenen, sondern wie von selbst entstandenen, durch ein unbewußtes Schwergewicht fortwirkenden Thatbestandes, daß die Kirche von „Rom", des „Papstes", allenthalben um deswillen Latein spreche, weil sie dadurch ihre Katholicität 50 dokumentiere. Der historische Grund ist ein anderer. Vgl. F. Cumont, Pourquoi le latin fut la seule langue liturgique de l'Occident (darüber Byz. Ztschr. XIV, 1905, S. 352). Im Occident, in Spanien, Nordafrika, den Alpen- und Donauländern, auch in Gallien, nur die Rhonegegend zum Teil ausgeschlossen, hatte schon das alte heidnische Rom religiös d. i. kultisch nivellierend gewirkt. Indem es seine Macht und seine Kultur ver- 55 breitete, war es auch religiös siegreich und schuf eine Einheit des Kults, mindestens des staatlichen, die zugleich für seine Sprache einen Sieg bedeutete, dessen Tragweite nicht leicht zu hoch veranschlagt wird. In diesem großen Gebiete war das Latein die gemeinsame Kultsprache und blieb nur einfach in dieser Stellung, auch als „Rom" das Christentum brachte. Der Occident hat es vor dem Orient vorausgehabt, daß er eine sprachliche 60 Einheit in der Kultur nicht nur, sondern auch im Kultus wurde vor und gleich-

zeitig mit dem Aufkommen des Christentums. So erbte das christliche Rom eine Art von religiöser Herrenstellung seiner Sprache und es hatte daran eine starke Grundlage für die Realisierung seiner kirchlichen Ideen und Aspirationen. Das Griechentum hatte religiös für den Orient nicht das gleiche bedeutet wie das Römertum für den Occident. Das Vordringen seiner Kultur war nicht von einem Vordringen seiner Kulte begleitet gewesen. In Kolonien auch nach dem Westen verbreitet, hat es für sich selbst seine Sprache überall gewahrt. Aber auch wo es über seine Grenzen hinaus für das Christentum missioniert hat, hat es kein Gewicht darauf gelegt oder nicht die Kraft gehabt, zugleich seine Sprache durchzusetzen. Das Christentum des Ostens ist vielsprachig geblieben. Das hat seine geistige Vielförmigkeit dort gefördert. Vor allem hat es dort seine Nationalisierung in die Wege geleitet. Im Osten hat sich der Gedanke entwickelt, daß die Katholicität des Christentums sich darin kundgebe, daß es in allerlei Sprache seinen Gott preise und seine Mysterien feiere. Im Westen trat das Christentum ein in den schon weit vorgeschrittenen und zumal auch schon kultisch ausgeprägten Prozeß der Dekomposition der Nationen und der Ausbildung eines neuen Einheitsvolks. Das hat ihm dort von vorneherein ein hohes Maß von Tendenz auf Zusammenschluß seiner Gemeinden gegeben. Daß die christliche Kirche allenthalben lateinisch spreche, fand man das Normale, von der Zeit an zumal, wo es zur „Staatsreligion" erklärt war. Mit der einheitlichen Kultsprache bildete sich auch eine große Einheitlichkeit des christlichen Denkens. Als die Barbarenvölker seit dem Ende des 4. Jahrhunderts in den Bereich des Latinismus eindrangen, brachten sie mit ihrem Arianismus der „katholischen" Kirche und ihrer Führerin „Rom" dann den Sporn, Katholicismus und Latinismus vollends zu identizieren. Ein absolutes Prinzip hat Rom ja nicht aus der Einheitlichkeit der Kirchensprache gemacht. Aber im alten Gebiete des Latinismus hat es allerdings nie auf das Latein verzichtet und damit freilich auch das Nationalgefühl der Völker vielfach im Namen des Christentums geknickt. Auf der anderen Seite hat Rom nie Siege im größeren Umfange und mit längerer Dauer erstritten, als im Gebiete der latinisierbaren Völker. Seine Domäne sind die romanischen Völker geworden. In diesen wird sich auch sein Geschick vollenden. Seit dem großen Abfall des Germanismus ist das Papsttum auch in der Person seiner Inhaber, wie es scheint, definitiv romanisiert, ja italianisiert: das kirchliche Römertum ist instinktiv darauf zurückgekehrt, im nationalen Römertum Quellen der Kraft für sich zu suchen.

Im A. „Orient. Kirche" (Bd XIV S. 438, 20—36) wurde darauf verwiesen, wie wenig im engeren politischen Sinn als „Kaiserstadt" Rom für die Kirche des Westens bedeutete, während das Papsttum seinen Siegesgang machte. Im politischen Sinn war Rom seit dem 5. Jahrhundert aufs gründlichste dekapitalisiert. Um so mehr trat der kirchliche Anspruch und Charakter der Stadt als **cathedra Petri** hervor. Nicht beschienen von kaiserlichem Glanze, war der Papst auch nicht beschattet von kaiserlichem Ansehen. Im Zusammenbruch aller sonstigen Ordnungen blieb die **cathedra Petri** ideell intakt und wurde dadurch reell um so angesehener.

Es ist nicht ohne viele Konflikte in den innerkirchlichen und weltlichen Beziehungen möglich gewesen, daß die Päpste den Rang, den sie für sich behaupteten, zu Herrschaftsrechten ausmünzten. Immerhin war es für sie viel leichter in der Kirche selbst, von den Bischöfen des Westens, als Oberherr Anerkennung zu finden, als von den weltlichen Herren auch nur ein unbestimmtes Maß von Gehorsam. Haucks oben (S. 85, 20) genannte Abhandlung zeigt in anschaulicher Weise, wie dramatisch sich das Selbstgefühl des Papsttums steigert. Schritt für Schritt werden die Momente festgelegt, in denen sich die Idee vom Papste darstellte. Bis zum 9. Jahrhundert sind die „weltlichen" Ansprüche noch sehr mäßig. Daß der Papst ein Unterthan des Kaisers sei und Anordnungen des Kaisers Gehorsam schulde, selbst wenn er sie mißbillige, war Gregor dem Großen noch selbstverständlich. Die **donatio Constantini**, die unter Stephan II. (752—757) fingiert wird, redet zwar davon, daß der Papst eine **dignitas et gloria** beanspruchen dürfe, die über diejenige des **terrenum imperium** hinausgehe, und daß **ubi principatus sacerdotum et christianae religionis caput ab imperatore coelesti constitutum est, justum non est, ut illic imperator terrenus habeat potestatem.** Aber indem hier die Stadt Rom, ja auch Italien und die abendländischen Provinzen vom Kaiser, der sich nach dem Osten wendet, dem Papste „übergeben" werden, ist es doch nur darauf abgesehen, Rom vor der Langobardenherrschaft zu bewahren und dem Papste ein eigenes „Territorium" zu sichern. Dieses Dokument hat, wie Hauck zeigt, keine erhebliche Rolle in der Ausbildung der Theorie vom Papsttum gespielt. Als die Päpste ernstlich begannen auf „weltliche"

Herrschaft in einem universalen Sinne zu reflektieren, genügte es ihnen schon nicht mehr; auch blieb ihnen nicht verborgen, daß eine Ableitung ihrer Ansprüche bloß von einer „Schenkung", einer Cession von seiten des Kaisers Bedenken habe. Es gehört zur geistigen Größe des Papsttums, daß es sich immer wieder auf seine „geistlichen" Grundlagen besonnen und daraus auch seine absoluten Rechtsansprüche abgeleitet hat. 5

Der Prozeß der innerkirchlichen Machteroberung kommt für das Papsttum im 9. Jahrhundert durch die pseudoisidorischen Dekretalien, eine Fälschung, die weder in, noch durch Rom veranlaßt worden, gewissermaßen unvermutet zu seinem wesentlichen „Rechts"-Abschluß. Fortab handelt es sich nur noch um die Herausgestaltung aller Konsequenzen. In dem Art. „Papsttum" ist das wichtigere dahin gehörige Detail, die allmähliche Ab- 10 sorption alles dessen durch den Papst, was zur gesetzgebenden Funktion und Regierungsgewalt innerhalb der Kirche gehört, vermerkt. Für die Entwickelung der „weltlichen" Ansprüche des Papsttums mag einiges Weitere nach der inzwischen erschienenen Arbeit von Hauck noch am Platze scheinen. Die „isidorische" Sammlung selbst erstrebte nichts anderes, als eine Befreiung des Bischofstums von der weltlichen Gewalt, zunächst im 15 fränkischen Reiche. Das Bischoftum flüchtet sich gewissermaßen zur **cathedra Petri**, die es als unbedingt „erste" anerkennt, mit allen Ansprüchen auf die Führung, auf „Gehorsam", auf den effektiven Prinzipat, ausstattet, um durch sie mit Einem Schlage sich von aller anderen Herrschaft zu befreien. Denn das ist der Gedanke, daß dem Papste „alle", der Klerus jeder Stufe, nicht minder aber auch die Laien jeder Stufe, auch die Fürsten, 20 zum geistlichen Gehorsam verpflichtet seien, und daß Klerus und Laienschaft „äußerlich" zwei Welten für sich seien. Über das geistliche Gebiet hinaus beanspruchen die Dekretalien für den Papst und den Klerus keine Gewalt, innerhalb dieses Gebiets aber eine vollkommene, unbeschränkt freie. Im politischen Sinn bleiben für Isidor Papst und Bischöfe „Unterthanen" des Kaisers. 25

Indes der Grundsatz „**alia sunt negotia saecularia, alia ecclesiastica**", war theoretisch leicht formuliert, praktisch waren die Gebiete schwer zu begrenzen. Augustin hatte eine Idee hinterlassen, wonach die **civitas divina** „nur" in Gott, die **civitas terrena** „nur" in der Sünde ihre Wurzeln habe. Das gab im Grunde nur der Kirche ein „Recht" des Daseins. Ganz diese Konsequenz hat nie ein Papst oder Theoretiker 30 gezogen. Es war Augustin selbst bewußt, daß sein Gedanke nur als „mystischer" gelten könne, daß das weltliche Regiment, das **imperium romanum**, die **respublica**, in der er sich und die katholische Kirche vorfand, keineswegs wirklich bloß ein **latrocinium** sei, daß der „Staat" auch dem Guten, mindestens der **pax**, dienen „könne", vielfach gedient habe, daß die Kaiser, vollends seit sie Christen geworden, nicht (mehr) einfach 35 Organe des Teufels seien. Aber wie waren die Kaiser im Verhältnis zur Kirche zu beurteilen? Konnten sie nur als „Personen", oder auch als Träger einer Gewalt, „ihrer" Gewalt, dem **regnum Dei** eingegliedert werden? Und wenn auch als letztere, blieben sie dabei „selbstständig"? Wer hatte zu entscheiden, was einem Kaiser als solchem **qua** Christen obliege, wer hatte es festzustellen, ob ein Kaiser „wenigstens" in seinen „Grenzen" bleibe, 40 und wem die moralische Pflicht obliege, sich zu „fügen", wenn Bischof (Papst) und Kaiser im konkreten Falle dissentierten? Gregor d. Gr. verstand seine Aufgabe nach außen hin noch als eine bloß moralische; er salviert dem Kaiser (Mauritius I.) gegenüber sein Gewissen, indem er ihm unverhohlen seine Mißbilligung des Gesetzes, zu dessen Ausführungen er mitwirken sollte, kund giebt, aber daran genügt er sich. Im 9. Jahrhundert 45 bot die Entwickelung des Karolingerreichs doch fast eine Berechtigung, daß der Papst in Anspruch nahm, für den Kaiser und über ihm eine „Autorität" zu sein. In dem politischen Konflikt Ludwigs d. Fr. mit seinen Söhnen, in welchem Gregor IV. auf die Seite der letzteren trat, geschah es zum erstenmal, daß der Papst seine Gewalt der imperialen nicht bloß als eine in „ihrem" Gebiete „freie" und selbstständige nebenordnete, sondern 50 wegen ihrer „höheren" Würde überhaupt vorordnete. Allerdings behält er im Auge, daß die papale **cathedra** ihre höhere „geistliche" Würde durch „geistliches" Richten und Ordnen bewähren müsse: Der Papst habe überall da ein Recht für die „höchste" Autorität zu gelten, wo er dem „Frieden" zu dienen beflissen sei. Mit diesem Gesichtspunkte konnte das Papsttum sich freilich nicht leicht erfolgreich dem Kaisertum vorordnen, denn 55 gerade das galt auch für Königspflicht, den „Frieden" zu wahren, „Schlechtes" vor sein Gericht zu ziehen und „Streitende" in „Disziplin" zu nehmen. So kehrt Benedikt III. noch einmal auf die Anschauung von einer Parallelität der päpstlichen und kaiserlichen Gewalt zurück, er sogar so, daß er beide als dem „gleichen" Zwecke nach „göttlichem Willen" dienend betrachten will. Doch meint er dabei im allgemeinen den Papst als „bestätigen- 60

den", den Kaiser als „unterstützenden" im gleichen Werke bezeichnen zu dürfen, eine Idee, die in jedem Konfliktsfalle den Papst doch als den höheren erscheinen lassen mußte. Eine Zweiherrschaft mit wechselseitiger Beihilfe des Papstes und Kaisers, je für ihr, man mag so sagen, administrativ gesondertes Spezialgebiet ließ sich nicht wirklich so aufrichten, wie sie vielleicht sich denken ließ. Die päpstliche Theorie ging denn auch bald dazu über, den Papst unzweideutig überzuordnen und ihm auch nicht nur im „Kaiserreiche", sondern überhaupt in der „Welt" die oberste Leitung zu vindizieren. Nikolaus I., auch einer mit dem Beinamen „der Große" (858—867), hat in seiner Berührung mit Byzanz und dessen „Kaiser" (s. d. Art. „Ignatius" und „Photius"), zuerst den Gedanken von der Oberhoheit des Papstes überhaupt über die „Welt" entwickelt. Er stützt seinen Anspruch durchaus auf die Idee der cathedra Petri, die ihm ein „Disziplinarrecht" über alle, auch über die Kaiser, gewähre, ihm ein Recht gebe, von jedem eine Förderung des „Guten" zu verlangen, und zugleich die ausschließliche Befugnis, darüber zu befinden, was eventuell das Gute sei. Er hat aus seiner „Exkommunikationsgewalt" Lothar II. gegenüber gefolgert, daß er auch die Unterthanen von der Gehorsamspflicht mit Bezug auf einen gebannten d. h. nicht mehr zur „Kirche" gehörigen Kaiser lösen könne. Überhaupt hat er dem Papst das Recht zugeschrieben, „falsche Ordnungen", wo er sie treffe, zu zerstören, Fürsten, die nicht dem Guten dienen, „abzusetzen", ihr Volk wider sie zu revolutionieren. Denn der ist kein rechter Fürst, sondern vielmehr ein „Tyrann", dem Anspruch auf Gehorsam nicht zusteht, der nicht von der Kirche gebilligt und gestützt werden kann. In Bezug auf das Kaisertum des Westens hat er speziell geltend gemacht, daß es seine Weihe und Krone überhaupt nur vom Papst habe; er wird dabei an die Umstände gedacht haben, unter denen Pippin König und Karl d. Gr. Kaiser wurden.

Nach Nikolaus kam jene Zeit der Schwäche und Unwürdigkeit der Inhaber des Papsttums selbst, die es den Kaisern leicht machte, ihre Souveränität doch wieder fest zu gründen und die Bischofssitze, einschließlich des päpstlichen Throns, von neuem in volle Abhängigkeit zu versetzen. So kommt es, daß im Kampfe des 11. Jahrhunderts zunächst nur abermals die „Befreiung" der Kirche als Ziel erscheint. Indes Gregor VII. greift allenthalben auf den Gedanken des eigentlichen regnum als Attribut des Papsttums zurück. Für ihn ist klar, daß wer nach Mt 16, 19 eine Binde= und Lösegewalt mit Bezug auf „himmlische" Dinge habe, selbstverständlich eine solche auch in „irdischen" Dingen besitze, und daß demzufolge kein irdisches Recht anderen Bestand habe, als den der Nachfolger Petri ihm konzediere. Nach zwei Seiten hat Gregor dabei die Theorie über Nikolaus hinaus entwickelt. Einmal nach der Seite, daß er die weltlichen Befugnisse des Papsttums nicht erst aus den geistlichen ableitet, daß er die Papstherrschaft als an sich so weltlich wie geistlich denkt. Der Papst hat das „universale regimen", die „universalis sollicitudo", die Herrschaft über die Reiche „nicht anders" als über die Kirche. Der Papst ist eigentlich der einzige Souverän in der Welt. Das Zweite ist, daß Gregor die Herrschaft des Papstes nicht mehr wesentlich als bloß „richterliche" (disziplinare), sondern völlig als „leitende" vorstellt. Im Grunde sind die Fürsten, auch die Kaiser nur seine Beamte. Gregor hat auch noch die Bedeutung, daß er nicht bloß die „Idee" des Papstes klar zu stellen als seine Aufgabe erachtete, sondern in ganz besonderem Maße im großen und kleinen ihre „konkreten" Konsequenzen herausstellte. Das hat seinem Pontifikate eine spezifische Bedeutung für das „Kirchenrecht" gegeben.

Innocenz III. und Bonifatius VIII. haben nichts Ernstliches mehr hinzuzufügen gehabt. Jener ist die leuchtendere Papstgestalt als Gregor VII.; er konnte genießen, wo letzterer zu streiten hatte und nur partiale Erfolge erzielte. Bonifatius ist immer erschienen als der eigentlich „erschreckende" Repräsentant der Papstidee, aber die Bulle Unam sanctam ist an sich nur eine solenne Enuntiation der Papstidee in „weltlicher" Vollendung. Innocenz hat in der Geschichte der Theorie das Interesse, daß er für den Papst einen Titel in Beschlag genommen hat, den ehedem jeder Bischof für sich geltend machen durfte. Seit ihm darf nur der Papst sich noch vicarius Christi nennen, und er wollte in dem Titel festlegen, daß der Papst nicht bloß geistliche, kirchliche Gewalt habe, nicht bloß der „Nachfolger" und Stellvertreter eines „Apostels", sondern vielmehr der „Stellvertreter Christi" sei, Christi des „allmächtigen Weltherrn". Er hat das neue Prädikat nicht in dem alten begründet; er läßt die geistliche Gewalt fast nur wie ein Moment an der „Allgewalt" erscheinen. War der ursprüngliche Grundgedanke des Papsttums das sacerdotium, trat dann das regnum hinzu, doch so, daß das Schwergewicht darauf ruhen blieb, daß es ein regnum sacerdotale sei, so wird jetzt das

sacerdotium überstrahlt vom regnum: natürlich bleibt das Papsttum ein sacerdotium, aber es ist ein sacerdotium regale, die Himmelsherrschaft auf Erden. Man hat den Eindruck, es bedürfe nur einer Umbenennung, dann sei der Papst nach neuer Weise der antike Imperator, der auch pontifex maximus war. Die besondere Gewalt des sacerdotium ist nur eines, wenn auch das größte Mittel des irdischen Himmelskönigs. Die „weltlichen" Mittel, die ihm zur Verfügung stehen, „muß" der Papst wohl oder übel „noch" zum großen Teil den Fürsten überlassen. Innocenz hat betont, daß es nicht „notwendig", nicht einmal „wünschenswert" sei, daß der Papst die weltlichen Reiche nicht per se, sondern per alios regiere! Er hat also für möglich gehalten, daß der Papst einmal dazu komme, nicht nur „über" alle Reiche, sondern auch „in" allen und zwar „unmittelbar" zu herrschen. Der Papst der autokratische Monarch der Welt mit der Gloriole des Himmels über seiner Krone (der „zwiefachen", — seit Clemens V., 1305—1314, ist die Papstkrone dreifach, dies wohl ohne daß eine andere Idee, als die der unvergleichlichen Hoheit, darin liegen soll), das wurde die Gestalt am Ziele des Wegs, den Augustin der civitas Dei als regnum Dei andeutend zeigte!

Zum zweifellosen „Dogma" ist die universale Weltmacht des Papstes nicht geworden, zu einem solchen ist nur, 1870, der „Universalepiskopat" gemacht. Es greift hier freilich die Frage ein, welche dogmatische Kraft der „Syllabus" Pius' IX. hat. S. dazu A. Ehrhard einerseits a. a. O. S. 260—265, Graf Hoensbroech, Der Syllabus, seine Autorität und Tragweite, s. a. (1904) andererseits — es muß hier genügen, zu konstatieren, daß Zweifel über den Charakter dieser päpstlichen Lehräußerung möglich sind; weiter als über den „formalen" Wert derselben können Zweifel allerdings nicht bestehen. (Auch die sog. „Abendmahlsbulle" bezw. die von Pius IX. zu ihrem Ersatz erlassene Konstitution Apostolicae sedis, 12. Okt. 1869, gehört hierher, s. dazu Döllinger-Friedrich, Das Papsttum, S. 215 ff. und die Artikel im KKL, Bd II, S. 1474 ff. und I, S. 1125 ff.). Im weltlichen Sinn ist der Papst gerade jetzt „anerkannter" Souverän; er war ein solcher in staatsrechtlicher Bedeutung als Inhaber des „Kirchenstaats", dessen Gründung oder Behauptung die sog. donatio Constantini diente und dessen Charakter und Gestalt mannigfach gewechselt hat in der Geschichte der Kirche. Für die Konfessionskunde ist der Kirchenstaat von geringem Interesse. Der Wiener Kongreß, 1815, sicherte dem Papst „Königsrang", und diesen hat er behalten. Es ist wohl keine Frage, daß die „imperatorische" Papstidee in voller mittelalterlicher Gestalt in das Staatsrecht überzuführen, dann eine direkte Tendenz wieder werden würde, wenn die politischen Verhältnisse ihnen günstig würden. Zur Zeit ist jedoch klar, daß die Idee vom regnum Dei, das der Papst übe, eine Art von Kontraktion erfahren hat. Der Papst läßt sich gegenwärtig praktisch wesentlich daran genügen, in dem Umfange zu „herrschen", als die römische Idee des Christentums Gewalt in den Völkern hat. Daß er Mittel der Diplomatie zur Verfügung hat, ist minder bedeutsam, als daß die Verfassungsformen der modernen Staaten ihm „Parteien" zur Verfügung stellen, die unter klerikaler Beeinflussung der „Massen" entstehen und sich behaupten. Vielleicht darf man sagen, daß die gegenwärtige (nicht prinzipielle, aber thatsächliche) Art der „Herrschaft" der cathedra Petri nicht weit von dem abliegt, was Augustin unmittelbar als das regnum der civitas Dei vorschwebte.

2. Ausbildung der Lehre, des Kultus und des Rechts. — H. Denzinger, Enchiridion symbolorum et definitionum quae de rebus fidei et morum a conciliis oecumenicis et summis pontificibus emanarunt, 9. Aufl. von Ign. Stahl, 1900; K. Werner, Der heilige Thomas von Aquino, 3 Bde, 1858 u. 59; ders., Die Scholastik des späteren Mittelalters, Bd 1: Johannes Duns Scotus, 1881, 2. Die nachskotistische Scholastik 1883, 3. Der Augustinismus in der Scholastik des späteren Mittelalters, 1883, 4., 1 Der Endausgang der mittelalterlichen Scholastik, 1887, 4, 2 Der Uebergang der Scholastik in das nachtridentinische Entwickelungsstadium, 1887; ders., Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte, 2 Bde, 1861; ders., Geschichte der kath. Theologie seit dem Tridentiner Konzil bis zur Gegenwart (in „Gesch. d. Wissenschaften in Deutschland"), 1866; Jos. Schwane, Dogmengeschichte der neueren Zeit (seit 1517), 1900; J. v. Döllinger u. F. H. Reusch, Geschichte der Moralstreitigkeiten in der röm.-kath. Kirche seit dem 16. Jahrh., 2 Bde, 1889; R. Seeberg, Die Theologie des Johannes Duns Skotus, in Studien zur Gesch. d. Theol. u. Kirche, herausgeg. von Bonwetsch u. Seeberg, Bd V, 1900; O. Baltzer, Die Sentenzen des Petrus Lombardus, ihre Quellen und ihre dogmengesch. Bedeutung, ib. Bd VIII, 3, 1902; J. Gottschick, Studien zur Versöhnungslehre des Mittelalters, ZKG XXII (1901), S. 378 ff., XXIII, S. 35 ff., S. 191 ff., S. 321 ff., XXIV, S. 15 ff.; H. von Eicken, Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung, 1887; R. v. Liliencron, Ueber den Inhalt der allg. Bildung in der Zeit der Scholastik, 1876. — Eine zusammenhängende und allseitige Geschichte des Kultus

in der römischen Kirche giebt es m. W. nicht; an gelehrten Untersuchungen über einzelne Feiern und einzelne Perioden (besonders die alte Kirche) fehlt es nicht (Duchesne, Propst ꝛc., Menge von Texteditionen). Das Werk von J Dippel, D. kath. Kirchenjahr in seiner Bedeutung für d. christl. Leben, 6 Bde, 1889—93 (mir nicht zugänglich), ist schwerlich historisch genau,
5 ganz abgesehen davon, daß es doch eben nur Sonntage und Feste behandeln wird Vollständiger oder weitläufiger noch scheint zu sein: Prosper Guéranger, L'année liturgique, deutsch von einem Ungenannten, Vorwort von J. B. Heinrich (Mainz), 13 Bde, 1888—94. Viel historischer Einzelstoff bei H. Kellner, Heortologie oder d. Kirchenjahr und die Heiligenfeste in ihrer geschichtlichen Entwickelung. 1901. Am vollständigsten als systematische Darstellung
10 des römischen Kultus: V. Thalhofer, Handbuch der kathol. Liturgik, 2 Bde, je 2 Abteilungen 1883—1893 (1. Bd, Abt. 1 erschien 1894 in 2. Aufl.). Zur Geschichte des Kirchenrechts notiere ich, neben den schon S. 76 namhaft gemachten Lehrbüchern des Kirchenrechts, hier noch F. Fleiner, Entwickelung des kath. Kirchenrechts im 19. Jahrh., 1902, u. U. Stutz, Kirchenrecht, Encyklopädie der Rechtswissensch. in systemat. Bearbeitung, begründet von H. v. Holtzendorf, 2. Aufl.
15 von J. Kohler, 2. Bd, S. 809—972 (Abriß der Geschichte speziell S 811—901), 1904.

Die in der Rubrik zusammengestellten drei Größen mag man die inneren Kräfte der Kirche nennen, wobei dann das Papsttum als die regulative, nach der dogmatischen Definition des Vatikanismus muß man schon mehr sagen: als die formal produktive Instanz zu bezeichnen wäre. Für denjenigen, der als Historiker der Entwickelung jener Größen
20 nachgeht, ist zunächst das Bemerkenswerteste, daß der Papst in der That darüber je länger je mehr völlig Herr geworden. In Bezug auf sie hat „Rom" nach allen Wechselfällen auch seiner innerkirchlichen Autorität doch jetzt unbestritten die volle Gewalt gewonnen.

A. Bei der „Lehre" ist zu unterscheiden zwischen der „Theologie" und dem „Dogma"; eine Art von Mittelstufe ist die sog. **pia sententia**. Die Theologie hat ihre eigentliche
25 Aufgabe vor und nach dem Dogma. Sie thut die Vorarbeit, die das Dogma als eine begriffliche Bestimmung einer Wahrheit in Hinsicht der **fides** oder **mores** erheischt. Ist das Dogma fixiert, so hat sie die Aufgabe, seinen Inhalt, auch seine Grenzen zum Bewußtsein zu bringen und es teils in den Gesamtzusammenhang des christlichen Denkens einzuordnen, teils gegen Einwendungen, welcher Art sie seien, zu decken, auch spekulativ
30 dem „Intellekt" annehmbar zu machen. Neben der Theologie steht als **ancilla** die Philosophie, deren Dienste ja nur „Hilfsleistungen" sind und sein dürfen, die aber der Kirche doch immer eine Mannigfaltigkeit geistiger Interessen wach erhalten hat. Keine Kirche ist in Bezug auf ihre Lehre so beweisfreudig, wie die römische, sie „glaubt" fest daran, daß dem **credere** das **intelligere** folgen werde, dann am gewissesten, wenn jenes nicht
35 von diesem abhängig gemacht werde. Auch für die Philosophie nimmt der Papst in Anspruch konkrete Weisungen zu geben, zu entscheiden, was musterhaft sei. Leo XIII. hat durch das Rundschreiben **Aeterni patris**, vom 4. August 1879, die philosophischen Prinzipien des hl. Thomas als diejenigen einer „**aurea sapientia**" bezeichnet und hat die Bischöfe „ermahnt" Sorge zu tragen, daß sie „restituiert" würden (vgl. Sämtliche
40 Rundschreiben erlassen von unserm hl. Vater Leo XIII., erste Sammlung: 1878—1880, Nr. 3, S. 53—105; die Jesuiten von Laach haben alsbald eine Gesamtdarstellung der Philosophie „**secundum principia S. Thomae Aquinatis**" unternommen, vgl. **Philosophia Lacensis, Series institutionum Philosophiae scholasticae**: 1. **Institutiones philosophiae naturalis** von Tilmann Pesch, 1880; 2. **Inst. juris naturalis**,
45 2 Bde, von Theod. Meyer, 1885 u. 1890; 3. **Inst. logicales**, 3 Bde, v. T. Pesch 1888, 89, 90, **Inst. Theodicaeae s. theologiae naturalis** von J. Hontheim, 1903).

Überhaupt ist der Thomismus in der kirchlichen Wissenschaft der Führer (Leo XIII. hat seiner Thomasverehrung auch dadurch Ausdruck gegeben, daß er eine neue „kritische" Gesamtausgabe seiner Werke angeordnet hat, 1882 ff., die unter der Leitung dominikani-
50 scher Gelehrter steht und 1903 bis zum 11. Bde gelangt war), das schließt nicht aus, daß es immer verschiedene „Schulen" gegeben hat. Die eigentliche Blütezeit der katholischen Wissenschaft war ohne Zweifel das Mittelalter, es hatte auch noch die bedeutsamsten und tiefgehendsten Schulgegensätze, die der Katholicismus ertragen hat. Schon der Gegensatz der „Scholastik" und „Mystik" war kein geringer, doch entfernt nicht etwa ein unversöhn-
55 licher, denn im Grunde ist es nur die Methode, die trennte, nicht die religiöse Meinung. In der Scholastik sind Thomas und Duns sehr deutliche Gegentypen, wissenschaftlich nicht kombinierbar, — so daß die Kirche hat „wählen" müssen, und ihr ist eben Thomas als der „engelische", Duns nur als der „subtile" Doktor erschienen —, aber praktisch gleich sehr gehorsam gläubige Söhne der Kirche. Das Mittelalter hat in bewundernswerter
60 Weise die Kontinuität mit dem Altertum für die Entwickelung des römischen Christentums zu sichern gewußt. Die „**sententiae patrum**" sind ihm die Grundlage der Theologie.

Aber die Auswahl der **sententiae**, wie zufällig und unsicher im einzelnen, ist beherrscht von einer Intuition und einer kaum völlig in ihren Gliedern nachweisbaren, ich möchte aber sagen instinktiven, Tradition von Augustinismus. Die Probleme Augustins sind das geistige Grundgerüst der Mystik und Scholastik, in ersterer überwiegend die spekulativen, transscendenten, in letzterer mehr gleichmäßig diese und die kirchlich praktischen. Als Massengruppen von geformten, in ihren Grundelementen nicht mehr anzutastenden Traditionen standen die Lehren der alten Konzilien da, die „ausgemachte" Summe der Bestimmungen der Trinitäts- und Inkarnationslehre; hier hatten nur noch Spekulation oder Dialektik eine Aufgabe. Die Lehre von der Schöpfung des Himmels, der Erden- und Unterwelt, schloß sich an, auch die Lehre von den Engeln und dem Teufel — hatte man hier weniger direkte Lehrentscheidungen, so dagegen viel fortlaufende (visionäre) Offenbarungen und übrigens feststehende Schemata noch von der Antike her. Verhältnismäßig noch sehr flüssig, mehr für die Stimmung als in den Formeln fertig, waren die Traditionen über die Kirche und ihre Mittel, über die Heilsordnung und ihre Ansprüche an den Menschen selbst. In den Lehren über die Sakramente, über die **reconciliatio Dei** und die **justificatio hominis** ruht der Beitrag an „Neuem", den die Scholastik der „Lehre" eingebracht hat. Sie hat hier im wesentlichen aus Augustins, oder richtiger noch gesagt: aus der altabendländischen Empfindung und Richtung heraus, die den Germanen verständlich gewesen waren und denen sie vielfach neue Antriebe gegeben hatten, ihre Wege gesucht und gefunden. Die theologische Verarbeitung der einzelnen Begriffe führte freilich zum Teil auch zu einer Zerarbeitung derselben; wer von „Augustinismus" nur sprechen mag, wo ein präziser Gegensatz zum „Pelagianismus" hervortritt, wird urteilen, daß die Scholastik doch weit von ihrer geehrtesten Autorität abgeführt habe. Manches, besonders in der Sakramentslehre, ist schon im Mittelalter selbst auf die „dogmatische" Formel hinausgeführt worden. Das meiste, vor allem die Lehre von der Justifikation und ihrem Zusammenhang im Seelenleben des Menschen, ihrer Abhängigkeit von der Kirche, ist erst unter dem Zwange des Protestantismus, in Trient, dogmatisch definiert worden. Ja erst der Jansenismus des 17. Jahrhunderts (mit seinem Vorspiel der molinistisch-thomistischen Kontroverse) brachte für die eigentliche „Gnadenlehre" die Gelegenheit des Abschlusses. Die Neoscholastik, die bald nach dem Tridentinum begann und während des ganzen 17. Jahrhunderts blühte, im wesentlichen die Theologie der Jesuiten, ist um so viel gebundener als die alte, klassische Scholastik, als das Ausscheiden des Protestantismus die Kirche enger gemacht hatte. Eine neue Mystik, jetzt mehr als ehedem Kultusmystik, erscheint auf dem Plane. Die Spekulationen über die Messe, das „Leiden" und „Sterben" Christi im Akte der priesterlichen Opferdarbringung, beginnen mit ihrer wunderlichen Mischung von sprödem Scharfsinn und glühender Phantasie. Im übrigen treten die Moralfragen stärker und vielfältiger als zuvor in den Vordergrund. Es ist die „große" Zeit der Spanier und Portugiesen in der Theologie. Nach der Periode der Aufklärung, der der Katholicismus so gut tributär wurde als der Protestantismus, im 19. Jahrhundert wird es dann die Papstfrage, die von den Jesuiten von langer Hand her gefördert, endlich ihrer Dogmatisierung zugeführt wird. Hier waren besonders große Stimmungswiderstände, die von der Erinnerung an die durch die Reformkonzilien des 15. Jahrhunderts neubekräftigten, im 18. Jahrhundert noch einmal in den Vordergrund gerückten altkirchlichen Ideen über Papst und Konzil, Papst und Bischöfe ausgingen, zu überwinden (vgl. zur Ergänzung des S. 85, 17 genannten Werks von Döllinger auch dessen „Kleinere Schriften", gesammelt von J. Friedrich, 1890, S. 405 ff.). Merkwürdig, wie völlig das vatikanische Dogma, mit seiner immerhin beachtenswerten Beschränkung auf die innerkirchliche Seite des Papsttums, jetzt die Stimmung gewonnen hat! — Auf das Ganze der Entwickelung blickend, kann man nicht verkennen, daß die „Lehre" in der römischen Kirche einem Strome gleicht, der immer weiter „korrigiert" worden ist, so daß er fast den Lauf einer geraden Linie erreicht hat. In welchem Umfange die Geister es ertragen werden, daß ihre Bewegung überall von „Einem" dirigiert werde, daß die Wahrheitsfrage für sie in autoritativen Präklusionen beschlossen bleibe, muß auf sich beruhen. Es ist kein Zweifel, daß eine Kirche, für die die Weltanschauungsprobleme so sehr „erledigt" sind, wie für die römische, ihren „gläubigen" Gliedern eine neue Art von geistiger Freiheit schafft, die Freiheit, die derjenige hat, der sich „versorgt" fühlt. Das entbindet auch wissenschaftliche Kraft, die „Muße" zu vielerlei Gelehrsamkeit. Es wäre thöricht zu leugnen, daß der Katholicismus zu jeder Zeit große Gelehrte, besonders auf dem Gebiete der Geschichtsforschung, hervorgebracht hat. Man braucht nur an die Benediktiner zu erinnern. Aber diese Gelehrsamkeit ist eine Art von Technik und schafft zuletzt nicht mehr als eine gewisse geistige Wohlhaben-

heit und Vornehmheit. Vgl. noch Döllinger, Die Vergangenheit und Gegenwart d. kath. Theologie, Rede, 1863 (Kleinere Schriften, S. 161—197).

B. Was den Kultus betrifft, so ist es eine Parallele zur Entwickelung der Lehre, die wir treffen. Auch hier handelt es sich um immer weitergehende Unifizierung und 5 Reglementierung von Rom aus. Auch hier hat man sich freilich nicht zu denken, daß Rom immer nur der „begehrliche", auf Erweiterung seiner Geltung bedachte Teil gewesen sei. Im Gegenteil ist ihm hier sogar im besonderen Maße von den „Kirchenprovinzen", den „Landeskirchen" aus ein Verlangen nach Vereinheitlichung des Kultus, und zwar nach seinen speziellen Traditionen oder Entschließungen, entgegen getragen worden. Man kann 10 einen guten Eindruck davon gewinnen, aus dem Art. „Messe, liturgisch" (von Drews, Bd XII S. 497 ff.). Die alte abendländische Kirche hatte so viel Sondergestaltungen der Meßfeier gehabt, als große Reichsprovinzen bestanden. Ihr Gebiet mag etwas einheitlicher hier gewesen sein, als das vielsprachige Morgenland. Aber es ist zu belegen, daß die nordafrikanische, spanische, gallische, irisch-keltische Kirche Sonderliturgien hatte, jede innerhalb ihrer selbst 15 noch wieder lokale Sonderformen. In Italien trat die Kirche von Mailand mit eigenen Bildungen neben die Kirche von Rom; gerade die „mailändische Liturgie" hat bis heute ein Recht für sich behalten. (Daneben toleriert Rom unter „Lateinern" auch in den alten Orden noch Spezialitäten.) Was der Art. „Messe" für das Hauptmysterium der Kirche belegt, läßt sich für alle Feiern belegen: überall lange eine Menge von unterschiedlichen 20 Formen, zuletzt Sieg der Praxis in Rom, die ihrerseits wieder bis in die Reformationszeit Einflüssen von Formen, die sich „draußen" noch erhalten oder neu erzeugt hatten, einigermaßen zugänglich blieb. Die weitest gehende Freiheit besitzen zur Zeit noch die sog. Unierten, die der römischen Kirche affiliierten Bruchstücke der orientalischen Kirchen, die nach Sprache und Form „ihre" Traditionen fortsetzen dürfen.

25 Die durchschlagende Bewegung auf Uniformierung des Kultus nach römischen Vorbilde ging vom Frankenreich, und zwar von Karl d. Gr., aus. Nach dem Tridentinum, zum Teil auf Anregung des Konzils, haben die Päpste begonnen, die Form aller gottesdienstlichen Handlungen durch zusammenfassende und offizielle Ausgaben der Rubriken und Texte definitiv zu regeln. In Betracht kommen für den römisch-katholischen Kultus 30 nunmehr folgende Bücher:

a) Das **Missale Romanum** ex decreto sacrosancti Concilii Tridentini restitutum, welches Pius V. durch die Bulle Quo primum am 14. Juli 1570 promulgierte. In dem Ausdrucke restitutum ist die Rücksicht auf das Verlangen des Konzils angedeutet, daß kein „neues", sondern nur ein gemäß der „Norm und dem Brauch der 35 Väter" revidiertes Werk hergestellt werde. Spätere Päpste (Clemens VIII., Urban VIII.) fanden neuen Velleitäten zu steuern, auch noch einzelnes zu „korrigieren". Leo XIII. hat 1884 nochmal wieder gewisse Änderungen vorgenommen und dann 1884 eine sog. editio typica veröffentlicht.

b) Das **Breviarium Romanum**, die Horengebete, bezw. -lesungen (Psalmen, 40 daneben Heiligenlegenden u. a.), die für den Klerus privatim, daneben für die Mönche, täglich obligatorisch sind. Auch seine „Reform" oder definitive Regelung wurde vom Tridentinum begehrt und durch Pius V., 1568, vorgenommen. Da der Papst seine neue Ausgabe (wie alsbald hernach das Missale) nur für die Kirchen und Orden obligatorisch erklärte, die nicht nachweislich seit 200 Jahren oder länger ihren konstanten eigenen Brauch 45 hätten, erhielten sich manche Sonderbreviere. Doch sind die bei weitem meisten Kirchen und Orden konformiert. Leo XIII. hat auch hier wieder reformiert, sogar nicht ganz unwesentlich (durch Änderungen bezüglich der Feste) und die neueste typische Form geschaffen, 1882. Es scheint, daß noch weitere Wünsche gehegt werden. Vgl. A. Spaldak, „Zur geplanten Emendation des römischen Breviers," Katholik, 85. Jahrg., 1905 (3. Folge, 50 Bd XXXI).

c) **Rituale Romanum**. Es befaßt die „seelsorgerlichen Kulthandlungen" des Klerus. Sein Redaktor ist Paul V., der damit selbstständig vorging, freilich seine Vorschriften auch nicht unbedingt obligatorisch machte, sondern nur zum „allgemeinen Muster" empfahl: 1614. Leo XIII. hat 1884 die jetzige „typische" Gestalt ediert. Das Rituale 55 ist so gut wie völlig durchgedrungen.

d) **Pontificale Romanum** und **Caeremoniale Episcoporum**, Regelung der bischöflichen Amtsverrichtungen, erlassen, proprio motu, von Clemens VIII., 1596 bez. 1600, wiederum „typisch" ediert von dem möglichst alle kirchlichen Dinge mit seinem Stempel neu versehenden Leo XIII. Vgl. zu allen diesen Werken des näheren 60 die Sonderartikel, besonders auch die Artikel im KKL.

Die Kirchenmusik, besonders der liturgische Gesang, ist ähnliche Wege gegangen wie die gottesdienstlichen Handlungen. Das Tridentinum bot auch hier den Anstoß zu einheitlicher „reformierender" Regelung durch den Papst. Unter Gregor XIII., Paul V., Urban VIII. wurden 1582 das Directorium chori, 1610 das Antiphonarium (die liturgischen Gesänge für die Horen), 1614 und 1615 das Graduale (Gesänge zur Messe), endlich 1644 das Hymnarium in offizieller Form ediert; „typische" Neuausgaben sind teils noch unter Pius IX., teils unter Leo XIII. veranstaltet. Die erste Normierung und Kodifizierung des kirchlichen Gesangs, des cantus choralis, wird auf Gregor I. zurückgeführt („cantus Gregorianus"). Die dreizehnte Centenarfeier des Todes des großen Papsts hat für Pius X. den Anlaß geboten, 25. April 1904, eine Kommission für eine definitive Ausgabe der „gregorianischen Melodien", nach den „Codices", einzusetzen und zum voraus zu verfügen, daß die erscheinende vatikanische Ausgabe für alle Kirchen obligatorisch werde. Vgl. für letzteres die Notiz in Chronik zur Chr. W., 1904, Col. 329, für die Entwickelung der Musik der römischen Kirche überhaupt, H. A. Köstlins Art. „Kirchenmusik", Bd X, speziell S. 445,81—446,27, 448,23—451,4 und 454,32—455,43.

C. Das Recht der römischen Kirche wird üblicherweise unterschieden als „kanonisches" und „Kirchenrecht", wobei das Tridentinum im wesentlichen die Zeitgrenze zwischen jenem und diesem bezeichnet.

Das Papsttum hat der Katholizitätsidee auch dadurch „römisches" Gepräge gegeben, daß es auf das Kirchenrecht ideell den Charakter des römischen Staatsrechts übertragen hat. Es hat dem Kirchenrecht die Wesenheit des öffentlichen Rechts vindiziert, d. h. den kirchlichen Ordnungen den Wert von objektiven, durch die Idee der Kirche selbst und zwar als einer Einheit bestimmten gesichert. Es hängt ursprünglich mit der Idee der Kirche als überall desselben, gleichen, qualitativ identischen σῶμα τοῦ Χριστοῦ zusammen, daß die Ansätze des Kirchenrechts nur ad extra (dem heidnischen Staate gegenüber) nicht ad intra, von dem Gedanken der „Laien" und der ihnen „erlaubten" Bildung von bestimmten „Kollegien" aus gewonnen wurden, im Inneren dagegen auf den Gedanken vom Bischof zurückweisen. Der Bischof war der Repräsentant Christi und der Garant der qualitativen, religiösen „Einheit" der Gemeinden in ihrer lokalen Mannigfaltigkeit. Er und seine Befugnisse wurden dann empirisch rechtlich von den Ideen aus konstruiert, unter denen Rom seine Behörden dem Volke gegenüberstellte. Und das waren die Ideen einer respublica, die über allen einzelnen cives und civitates stehe und diesen erst „rechtliches" Dasein und rechtliche Befugnisse erteile. Das Papsttum als Rechtsinstitut konzentrierte nur je länger je mehr die Befugnisse der obersten Behörde innerhalb des Bischofstums in der Person des Bischofs zu Rom, der dadurch mutatis mutandis ein Analogon wurde zum Kaiser, freilich nur Schritt für Schritt zur Souveränität und Immunität in der Kirche emporsteigend. Die Entwickelung der Kirchenverfassung im Westen unterscheidet sich dadurch von der im Osten, daß sie nur in der Grundanschauung, nicht aber im Schema (dies wenigstens nur unter stetiger Rücksicht auf wirkliche kirchliche Zweckmäßigkeit), der Staatsverfassung folgte. Man lernte vom Staate mit Bezug auf die Begriffe, wonach eine respublica rechtlich zu organisieren sei, vergaß aber nicht, daß die respublica christiana eine Sonderart habe durch ihre „Stiftung". Die Christenheit unterschied sich hier in ihrer Selbstbeurteilung als die Gott und Christus als ihr Haupt ehrende „Bürgergemeinde des Himmels" auf Erden so deutlich von der nur den „Kaiser" als ihr Haupt ehrenden Bürgergemeinde der Welt, daß ihr wie von selbst auch nach ihrer Rechtsseite praktisch nicht sowohl Anlehnung an den Staat, als vielmehr Selbstständigkeit ihm gegenüber zum Leitstern wurde. Auch als das Christentum Staatsreligion geworden war, vertrug die Kirche des Westens es nicht, vom Kaiser „regiert" zu werden. Indem sie sich eben nicht bloß als Kultgemeinde, sondern seit Augustin selbst als ein regnum verstehen lernte, wurde sie eifersüchtig auf ihre Selbstständigkeit auch in ihren Rechtsformen und ihren leitenden Behörden. Und wenn die Gemeinde zu Rom aus alter Gewohnheit es am sichersten verstand, staatsrechtliche Begriffe nach Römerart zu erfassen und auf kirchliche Verhältnisse anzupassen, so macht uns auch das begreiflich, daß das Papsttum, nach tausend Konflikten im einzelnen, im großen doch immer wieder wie der wirkliche Hort der Eigenart der „katholischen Kirche" empfunden worden ist.

Die größte Gefahr für die „römische", staatsmäßige Entwickelung der Rechtsgestalt der Kirche wurde die germanische Einrichtung der „Eigenkirche" (s. darüber, nicht als Arbeiten die darauf zuerst hingewiesen, aber als diejenigen, die dieser Einrichtung speziell nachgegangen sind: U. Stutz, Die Eigenkirche als Element des mittelalterlich-germanischen

Kirchenrechts, 1895 und Geschichte des kirchlichen Benefizialwesens I, 1, 1895). Zum „römischen" Kirchenrecht gehörte vor allem die Abhängigkeit aller unteren Kleriker vom Bischof, zumal auch ihre völlige wirtschaftliche Abhängigkeit von ihm: der Bischof war Inhaber des gesamten kirchlichen Vermögens, welches er nur nicht veräußern, sonst aber ganz nach
5 seinem Ermessen für die Kirche verwenden durfte. Nun ergab schon in der Zeit, wo dieser Grundsatz bestand, besonders in Gallien und Spanien, wo es nur wenige Bischöfe gab, die Größe der Diöcesen und die Unmöglichkeit, die Landpriester anders zu „unterhalten", eine gewisse Verselbständigung der Lokalkirchen. Aber die Eigenkirche im Sinne der Germanen hatte eine Bedeutung, die weit tiefer in den Grundcharakter der „Kirche"
10 eingriff, sofern sie den Laien Eigentumsrechte über Kirchen, und zwar selbst über die Person der Kleriker, gewährte. Die germanischen Völker hegten eine Vorstellung von heidnischer Zeit her und übertrugen sie auf das Christentum, wonach jeder auf seinem freien Grund und Boden einen „Altar" errichten durfte, diesen bedienen ließ von einem „unfreien" Priester und (erblicher, verkaufs- und tauschberechtigter) Herr blieb über die Kirche selbst
15 und alle Einkünfte, die sich im Zusammenhang mit den ihr überwiesenen Grundstücken oder durch Abgaben, die mit den kultischen Handlungen verbunden waren, erzielen ließen. Die Bischöfe, die als solche mit ihren Kathedralen vorerst von dieser Entwickelung noch unberührt blieben und deren Ernennung noch nach „altem", synodalem Rechte geschah, waren gegenüber der Gründung der Eigenkirchen auf den Gebieten der großen Adels-
20 güter oder auch durch einen kleinen Laien, der darin eine vorteilhafte Kapitalanlage sah, wehrlos. Aber sie selbst gingen mit der Zeit unter die Begründer von Eigenkirchen auf „ihren" Territorien, wodurch sie ihre persönlichen und die „freien" Einkünfte ihrer Kathedralen steigerten. Im fränkischen Reiche aber legten die Könige dann auch die Hand auf die Kathedralen und machten aus ihnen mehr oder weniger vollständig „königliche" Eigen-
25 kirchen, wodurch die Bischofsernennung in ihre Hand kam (es waren freilich auch andere Gesichtspunkte hierzu wirksam). Diese Entwickelung hatte die Bedeutung, dem Privatrecht einen Einfluß auf den Organismus der Kirche zu verschaffen, der dessen ganzen Charakter zu wandeln drohte. Nicht unmittelbar die Verfassung, wohl aber die Verwaltung der Kirche wurde dadurch unter Rechtsnormen gerückt, die mit ihrer Eigenart nichts gemein
30 hatten. Es drohte eine Säkularisierung des Kirchenrechts, die im Laufe der Zeit auch der Lehre und dem Kultus perniziös, mindestens ihrer Einheit, d. h. der religiösen Katholicität, sehr gefährlich zu werden geeignet war. Die Päpste haben das Verdienst, größtenteils im Einvernehmen mit den Bischöfen, Mittel und Wege gesucht und gefunden zu haben, dieser Entwickelung zu steuern. Die Erzwingung der Ehelosigkeit aller Geistlichen
35 gehört zum Teil mit in dieses Kapitel, indem sie verhindern sollte, daß der Klerus selbst, der seit dem 9. Jahrhundert nirgends mehr aus „Unfreien" genommen werden durfte, familiäre Erbrechte auf seine Kirchen gewinne. Es ist überhaupt nur unter vielen Kompromissen gelungen, dem Rechte der Eigenkirchen zu steuern (die Patronatsverhältnisse der Gegenwart hängen noch damit zusammen). Ein unbedingter Herr des Kircheneigen-
40 tums im Sinne der alten „römischen" Zeit ist der Episkopat, oder gar der Papst nie wieder geworden. Auch die im 10. Jahrhundert eingetretene Säkularisierung des Episkopats, die darin bestand, daß die Bischöfe weltliche Fürsten, „Lehensträger" für kaiserliche Reichsrechte wurden, hat die Kirche bestehen lassen müssen. Aber es ist der nächste konkrete Zweck im Kampfe der Päpste mit dem „Staate", der im 11. Jahrhundert entbrennt,
45 in dem Gregor VII. der Führer war, daß „die Kirche" aus der Umfassung ihrer Ämter durch die immer weiter sich entwickelnden privatrechtlichen, „weltlichen", „simonistischen" Ideen der „Eigenkirche" befreit werde. Gelangte das Papsttum nicht zum vollen Siege, so doch zu solcher Freiheit, daß „seine" Rechtsideen, die hier wirklich die katholisch-kirchlichen waren, wieder Luft und Licht bekamen.

50 Die päpstlichen Erfolge im Investiturstreite bilden die Grundlage für das Erblühen der eigentlichen „Wissenschaft des kanonischen Rechts", auch eine neue umfassende Kodifizierung des kanonischen Rechts im Sinne des Papsttums. Es war dabei ebenso auf die Fixierung der neu aufgerichteten universalen Herrschaftsansprüche Roms abgesehen, als auf die Sicherung der alten Verwaltungsgrundsätze. Begründer der sich jetzt bildenden
55 Kirchenrechtsschule ist der Bologneser Mönch Gratian, dessen um 1150 veröffentlichte Sammlung und scholastische Harmonisierung der Bestimmungen des alten und neuen Rechts den Titel führte: **Concordantia discordantium canonum.** Das Werk wurde später **Decreta** oder vielmehr **Decretum Gratiani** genannt.

Gratian sagt: **„Canonum" alii sunt decreta pontificum, alii statuta conci-**
60 **liorum (c. 2 Dist. III** — über die Art das **Decretum** zu citieren s. Art. „Kanonen-

und Dekretalensammlungen", Bd X S. 10,18—24). Merkwürdigerweise ist das Werk nie offiziell von einem Papste approbiert worden; es „gilt" jedoch durchaus als approbiert. Nach Gratian gehört die Wissenschaft vom Kirchenrecht zur Theologie, er selbst bezeichnet sie als theologia practica externa. Das Decretum verdrängte alle älteren Sammlungen für den Gebrauch, erschien aber bald selbst nicht mehr als ausreichend vollständig. Denn die päpstliche Gesetzgebung ruhte nicht, war vielmehr im 12. und 13. Jahrhundert (Alexander III., Innocenz III. ꝛc.) noch besonders produktiv. Die neuen Erlasse der Päpste (oder der unter ihrer Autorität tagenden Konzilien) wurden nicht mehr „canones" genannt, sondern „decretales". Daher die Bezeichnung der Gratian mit der Zeit nicht verdrängenden, wohl aber ergänzenden Werke als Collectiones decretalium. Über sie (Decretales Gregorii IX. = 5 Bücher solcher Erlasse, die bisher extra, scl. decretum, vagantes waren, daher auch in Gestalt der neuen Sammlung als „Extra" zitiert zu werden pflegen; ferner der sog. Liber sextus, zusammengestellt unter Bonifaz VIII.; die sog. Constitutiones Clementinae = ein siebentes Buch, gesammelt von Clemens V., gest. 1314; dann noch die Extravagantes Johannis XXII. und die sog. Extravagantes communes, die bis Sixtus IV., gest. 1484 reichen), s. den soeben genannten Artikel „Kanonensammlungen" ꝛc..

Als Corpus juris canonici wurden zuerst nur das Decretum und die drei ersten folgenden Sammlungen zusammengefaßt, die Erlasse Johannes' XXII. ꝛc. hatten nach allgemeiner Schätzung keine volle Autorität; hernach sind sie doch mit weiteren Extravaganten noch eingefügt. Schon Clemens V. hatte nämlich mit dem Grundsatz, den noch Bonifaz VIII. bekräftigte, daß Dekretalien, die nicht in die bisherigen „Sammlungen" aufgenommen seien, keine Geltung haben sollten, gebrochen. So gewannen also die weiteren Sammlungen wesentlich nur den Charakter von Auslesen ohne restringierende Kraft. „Rechtsgiltig" ist seither jede päpstliche Dekretale, die nicht irgendwann einmal aufgehoben worden. Als Interpretationsgrundsatz gilt, daß in Kollisionsfällen die spätere die maßgebende sei.

Das Corpus juris canonici giebt einen Einblick in den wirklich allbefassenden Umfang der prätendierten Kirchen- d. i. Papstgewalt. Die fünf Bücher Gregors IX. zeigen im Grundschema, worum es sich handelt. Der Hexameter judex (kirchliche Regierung), judicium (Streitverfahren in bürgerlichen und Verwaltungssachen), clerus (Standesrecht der Geistlichkeit und Vermögensrecht), sponsalia (Eherecht), crimen (Strafrecht, Straf- und Disziplinarprozeß) deutet es an. Vgl. Art. „Kanonisches Rechtsbuch" Bd X S. 18.

Das Material an Gesetzen, welche die Päpste seit der Reformationszeit erlassen haben und die vielfach den gegen das Mittelalter fast in allen Beziehungen, besonders gegenüber den Staaten, gewandelten Verhältnissen Rechnung tragen, ist nie gesammelt worden. Man pflegt dieses „neue" Recht gegenüber dem „abgeschlossenen" älteren, „kanonischen" als das „katholische Kirchenrecht" zu bezeichnen. Anläufe zu Kodifizierungen desselben sind gemacht worden, haben aber zu keinem Ziele geführt. Neuerdings wird doch darauf gedrängt, daß eine offizielle Kollektion hergestellt werde. Vgl. H. Lämmer, Zur Codifikation des canonischen Rechts, 1899. In der Chronik d. Christl. Welt, 1904, Nr. 27 ist notiert, daß Pius X. durch ein Motu proprio vom 19. März 1904 eine Kardinalskommission eingesetzt habe, die „die gesamte kirchliche Gesetzgebung bis auf die Gegenwart" übersichtlich zusammenstellen soll.

3. Gegenwärtige Ausbreitung und Organisation der Kirche. — O. Werner S. J., Orbis terrarum catholicus s. totius ecclesiae catholicae et occidentis et orientis conspectus geographicus et statisticus, 1890; Schematismus der röm.-kath. Kirche des deutschen Reichs oder Verzeichnis der Erzbistümer und Bistümer, des Episkopates, der Domkapitel, der kirchl. Lehranstalten, Dekanate, Pfarreien, Expposituren ꝛc., sowie der Klöster, Institute und Niederlassungen, 1888; H. Gelzer, Die Ausbreitung der röm. Hierarchie unter dem Pontifikat Leo XIII., ZprTh, 1894, S. 313 ff.; La gerarchia cattolica, la famiglia e la capella pontificia (ein Jahrbuch); Die kath. Kirche unserer Zeit und ihre Diener in Wort und Bild, herausgeg. von der Leo-Gesellschaft in Wien: 1. Bd, Rom. D. Oberhaupt, d. Einrichtung u. die Verwaltung der Gesamtkirche, 1899 (hiervon eine zweite „gänzlich umgearbeitete" Auflage unter dem Titel: Der Papst, die Regierung und Verwaltung der heiligen Kirche in Rom, von Paul Maria Baumgarten, 1904), 2. Bd, Deutschland, d. Schweiz, Luxemburg, Oesterreich, Ungarn, 1900, 3. Bd, Das Wirken der kath. Kirche auf dem Erdenrund unter besonderer Berücksichtigung der Heidenmission, 1902; O. Mejer, Die römische Kurie, ihre Behörden und ihr Geschäftsgang, 1845; ders., Die Propaganda, ihre Provinzen und ihr Recht, mit besonderer Rücksicht auf Deutschland, 2 Bde, 1852 und 53; J. H. Bangen, Die röm. Kurie, ihre gegenwärtige Zusammensetzung und ihr Geschäftsgang, 1854; E. v. Bertouch, Kurzgefaßte Geschichte der geistl. Ge-

nossenschaften und der daraus hervorgegangenen Ritterorden, 1887; E. L. Brockhoff, Die Klosterorden der hl. kathol. Kirche, 5. Aufl., 1904 (mit farbigen Tafeln, die die wichtigsten Typen der Männer- und Frauenorden darstellen); M. Heimbucher, Die Orden u. Kongregationen d. kath. Kirche, 2 Bde, 1896 u. 1897; D. H. Kerler, Die Patronate der Heiligen (u. a. Angabe der Orte, wo die wichtigeren Heiligen speziell verehrt werden, behandelt sind über tausend), 1905; Aegid. Müller, Das heil. Deutschland, Gesch. u. Beschreibung sämtlicher im deutschen Reiche bestehenden Wallfahrtsorte, 1888 ff.

A. Einteilung. Die römische Kirche hat ihre Organisation zwar noch nicht über die ganze Erde ausgebreitet, hat jedoch die Eigentümlichkeit, daß sie auch da, wo sie noch nicht über das Stadium der Mission hinaus ist, hierarchische Ordnungen aufrichtet, die den kirchlichen Charakter der Missionen, die Einfügung ihrer Gemeinden in das Ganze der **catholica** durch Vermittelung einer Behörde sichern sollen; die Kirche ist gern bereit, die Organisation größer zu veranlagen, als dem wirklichen Bedürfnis entspricht, also auf „Hoffnung" sich in einem Territorium einzurichten, aber sie ist doch zu welterfahren, anders als schrittweise vorzugehen. Eine gute knappe Übersicht über den gegenwärtigen territorialen Bestand der römischen Kirche bietet Loofs a. a. O. (s. oben S. 74), S. 224 ff. (für den numerischen im allgemeinen s. meinen Vermerk oben S. 75,44). Wo die Kirche nicht sowohl „missioniert", als gefestet ist unter Merkmalen, die ihr von seiten des Staats, sei es allein, sei es mit anderen Konfessionen eine „privilegierte" Stellung gewähren, bildet sie nicht zwar „Landeskirchen", ein Begriff, der sich mit der Idee der „Katholicität" der Kirche nicht verträgt (wenngleich er im Staatskirchenrecht, also im nicht sowohl kirchlichen, als weltlichen Rechte der Kirche eine anerkannte Stelle hat), sondern „Kirchenprovinzen". Eine Kirchenprovinz und ein „Land" können sich decken, thun das aber selten. Der Begriff der Kirchenprovinz ist identisch mit dem eines Gebiets, das einem Metropoliten unterstellt ist. Im allgemeinen ist der altkirchliche Titel „Metropolit" im Abendland obsolet geworden und an seine Stelle der des „Erzbischofs" getreten. Doch sind die Begriffe nicht identisch, denn der erstere betont (s. Hinschius, Kirchenrecht, Bd II S. 23), daß es sich um einen Bischof mit Untergebenen, „Suffraganen" („bloßen" Bischöfen) handelt, während der letztere „die hervorragende Stellung des betreffenden Kirchenoberen accentuiert". Alle Metropoliten sind Erzbischöfe, aber nicht umgekehrt; „Erzbischof" kann der Titel eines einfachen Bischofs sein. Auch das ist zu vermerken, daß nicht alle Bischöfe unter einem Metropoliten stehen; es giebt nicht wenige sog. exemte Bischöfe (die nur am Papste ihren „Vorgesetzten" haben). Schließlich giebt es sog. „Prälaturen **nullius dioeceseos**", Bezirke selbstständigen Charakters, deren hierarchische Leiter jedoch keinen bischöflichen Rang haben. Das Detail der Rechte eines Metropoliten über seine Suffragane, die Bedeutung weiterer Titulaturen, wie Patriarch, Primas, Fürstbischof (dies nur ein „staatlich" bedingter Titel), ist nicht hier darzulegen (s. Sonderartikel oder die Lehrbücher des Kirchenrechts, oben S. 76,48).

Dies vorausgeschickt, ist es verständlich, was gemeint ist, wenn die römische Kirche eingeteilt wird in „Provinzen" und „Missionsländer" (**provinciae sedis apostolicae** und **terrae missionis**). Letztere sind so organisiert, daß sie wie Vorformen abgestufter Art zu den Provinzen des „hl. Stuhles" erscheinen. In Kirchenprovinzen stellt sich vor allem Süd- und Mitteleuropa, sodann das ehemals spanisch-portugiesische Amerika dar. Die Vereinigten Staaten Nordamerikas erhielten 1789 durch Pius VI. den ersten Bischofssitz in Baltimore, sie sind jetzt in 14 „Provinzen" eingeteilt. Im ganzen gab es 1890, wie Loofs ausgerechnet hat, auf der Erde 115 römische Erzbistümer, 501 Bistümer und 16 Prälaturen **nullae dioeceseos** (als letztere erscheinen besonders große Abteien, Monte Cassino, Einsiedeln u. a., aber auch z. B. das portugiesische Gebiet Mozambique in Afrika). Wie sehr Italien, Roms nächste Umgebung, das Fundament der Organisation der Kirche bildet, erkennt man, wenn man sieht, daß O. Werner hier allein 275 **sedes episcopales** (17 „Provinzen") feststellt; (aus der **Gerarchia** für 1904 entnehme ich, daß [ungerechnet die 6 „suburbicarischen" Bistümer] 81 bischöfliche Sitze — darunter 12 „erzbischöfliche" —, die meisten im ehemaligen Kirchenstaat und in Neapel, „unmittelbar" dem Papste, als ihrem „Metropoliten", unterstellt sind). Die Gesamtzahl der Katholiken in den „Provinzen" wird c. 220 Millionen betragen. Der Rest (c. 30 Millionen) wird den „Missionen" zugezählt. „Die **terrae missionis** stellen, abgesehen von dem Gebiete des **Ritus orientalis** (s. für diese den Art. „Unierte, orientalische") drei Stadien der kirchlichen Reife dar: a) die Bezirke **praefecturae apostolicae**, in denen nur einzelne Missionsstationen unter Leitung je eines nur mit der Priesterweihe versehenen apostolischen Präfekten bestehen, b) aus mehreren solcher Präfekturen erwachsene **vica-**

riatus apostolici, unter einem mit der Bischofsweihe ausgestatteten apostolischen Vikar, bezw. unter einem Titularerzbischof stehende delegationes apostolicae, c) Länder, in denen, wie z. B. in England seit 1850, bereits die regelrechte Diöcesanverfassung mit bischöflichen und erzbischöflichen Sitzen ... eingeführt oder wieder eingeführt ist, in denen aber die Stellung der katholischen Kirche noch nicht so gefestigt erscheint, daß sie dem normalen Verwaltungsorganismus der provinciae sedis apostolicae eingefügt werden könnten" (Loofs, S. 225); vgl. Art. „Propaganda" Bd XVI S. 76 und besonders das S. 95,59 genannte Werk von Mejer).

Wie ich in dem Art „Protestantismus" Bd XVI S. 127 einige Spezialnotizen statistischer Art für Deutschland, welches in der RE. keinen Sonderartikel erhalten hat, einschaltete, so mag das auch hier gestattet sein. Deutschland ist eingeteilt in 1. Fünf provinciae: a) Köln (niederrheinische Kirchenprovinz), mit 3 sedes suffraganeae: Münster, Trier, Paderborn, b) Gnesen-Posen, mit 1 Suffraganbistum: Culm, c) Freiburg i. B. (oberrheinische Kirchenprovinz), mit 4 Suffraganen: Fulda, Limburg, Mainz, Rottenburg, d) Bamberg, darunter Würzburg, Eichstätt, Speyer, e) München, darunter Augsburg, Passau, Regensburg. — Es giebt 2. Sechs exemte bischöfliche Diöcesen: Breslau, Ermland, Hildesheim, Osnabrück, Metz, Straßburg. 3. Apostolische Vikariate: Sachsen, Anhalt, Norddeutschland (= beide Mecklenburg, Fürstentum Lübeck, Hansestädte), 4. Zwei apostolische Präfekturen (Schleswig-Holstein und Lausitz [Bautzen]). Die thüringischen Gebiete sind „missionsweise" auf die Bistümer Paderborn, Fulda, Bamberg verteilt. Nach der Zählung vom 1. Dez. 1900 hatte Deutschland gegen $20^1/_2$ Millionen Katholiken (12 Mill. in Preußen, gegen $4^1/_2$ in Bayern, gegen $1^1/_2$ in Elsaß-Lothringen, etwas weniger in Baden — in den drei letztgenannten Ländern bilden die Katholiken die Majorität; die geringste Ziffer hat, absolut und relativ, Schwarzburg-Rudolstadt, mit 637 Seelen = 0,73% der Bevölkerung; vgl. dazu und über eine Reihe konfessionsstatistischer Fragen speziell H. A. Krose S. J., Konfessionsstatistik Deutschlands 1904).

B. Centralregierung. Der Apparat aller Behörden, dessen die Regierung der „Gesamtkirche" benötigt, ist (abgesehen von einem etwa zu berufenden Konzil, s. darüber hernach) völlig in Rom konzentriert und stellt sich dar in der sog. „Kurie" (s. für die geschichtliche Entwickelung ihrer Ämter den Art. in Bd XI S. 178, für den gegenwärtigen Bestand dazu den sehr übersichtlichen „Curie, Die römische" im KKL, Bd III). Die gegenwärtige Organisation stammt im wesentlichen von Sixtus V. (1585—1590); später sind nur noch einzelne neue Formationen oder auch kleine Änderungen der Abgrenzungen vorgenommen worden. Man kann an der Vielfältigkeit und dem Umfange der Behörden, die die Kurie bilden, sich eine Vorstellung machen von der Fülle der Arbeiten, denen der Monarch einer in Rechtsformen ihre Wesensdarstellung suchenden Weltkirche die Oberleitung schuldet; ich glaube nicht, daß der Selbstherrscher des weiten russischen Reichs ideell mehr zu leisten hat, als der Papst. Von älteren Behörden behielt Sixtus bei:

1. Das Kardinalskollegium, welches seit 1059 das exklusive Recht der Papstwahl hat (Dekret Nikolaus' II.); Sixtus fixierte die Zahl der Kardinäle auf 70. Diejenigen unter ihnen, die in Rom residieren (sie bilden immer die größere Zahl), sind (meist) Vorsitzende und vornehmste Mitglieder der ständigen Behörden. Sie bilden zusammen das sog. Konsistorium des Papstes, eine teils vertraulich den Papst beratende, teils der feierlichen Repräsentation (besonders Proklamationen) dienende Versammlung. — Neben den Kardinälen giebt es zwei weitere „Stände" der Kurie, die „Prälaten" und die sog. „Kurialen im engeren Sinne", jene, man kann so sagen, die höheren beruflichen (natürlich klerikalen) Juristen der Kurie (vgl. Bd XV S. 606,39 u. d. Art. „Prälatur" KKL Bd X), diese die niederen beruflichen (nicht mehr notwendig klerikalen) Juristen derselben (zerfallen, dem Range nach abgestuft, in „Advokaten", „Prokuratoren", „Notare", „Sollicitatoren oder Expedienten", zuletzt auch noch bloße sog. „Agenten"). Die Prälaten und Kurialen sind in verschiedenster Weise die Gehilfen, sei es direkt des Papstes, sei es der Kardinäle in ihren amtlichen Obliegenheiten; die Prälaten haben auch manche selbstständige Funktionen.

Was die Behörden, die Sixtus V. vorfand und weiter bestehen ließ, anbelangt, so kommen ferner in Betracht:

2. Als Justizbehörden: a) Die Rota romana (genannt nach dem runden Sitzungstisch?), b) die Camera apostolica, die Verwaltungs- und Gerichtsbehörde in Sachen der päpstlichen Finanzen (früher viel wichtiger als jetzt; ihr Vorsitzender ist der Camerarius S. Romanae Ecclesiae, in der Kürze der „Camerlengo" genannt, der Vorsitzende zugleich des Kardinalskollegs, als solcher Regent der Kirche während der päpstlichen

Sedisvakanz und Leiter der Papstwahl), c) die **Signatura justitiae**, eine Art Appellationshof, der nicht mehr viel Kompetenzen hat.

3. Als sog. Gnadenbehörden: a) Die **Signatura gratiae**, für außerordentliche Gnadensachen (Benefizien, Dispense u. dgl.), b) die **Dataria apostolica**, für die „laufenden Gnadensachen", c) die **Poenitentaria apostolica**; behandelt die dem Papste reservierten Fälle der kirchlichen Binde- und Lösegewalt (d. h. bestimmte Sachen des Bußsakraments).

4. Als Expeditionsbehörden: a) Die **Cancellaria apostolica**, b) die sog. Sekretariate, nämlich α) das Sekretariat der Breven, β) der Memorialen, γ) das Staatssekretariat. Das letztere hängt nur noch dadurch mit den „Expeditionsbehörden" zusammen, daß es alle „politische" Schreiben redigiert und expediert. Im übrigen ist der Kardinal-Staatssekretär der „Minister der auswärtigen Angelegenheiten" des Papstes, derjenige, der die Politik der Kurie gegenüber den Staaten als Diplomat „leitet" (natürlich nicht selbstständig, sondern soweit der Souverän, der Papst, ihm zustimmt). Die „Sekretarie der Memorialen" (**Secretaria supplicum libellorum**) nimmt diejenigen Bitten 2c. entgegen, die durch kurze Notizen erledigt werden (Benedizierungen, z. B. von Rosenkränzen, Medaillen u. dgl.; auch andere geringere Angelegenheiten). Die „Sekretarie der Breven", die unter dem **Cardinalis a secretis Brevium** steht, hat die durch Benedikt XIV. (1740—58) bestimmt geregelten Sachen, die durch Bullen oder Breven erledigt werden müssen, zu behandeln. Zwischen „Bullen" (bulla) und „Breven" (breve) besteht nur ein Unterschied der Feierlichkeit und Förmlichkeit (s. Art. „Breve" Bd III S. 391). Die wichtigeren Proklamationen, Rundschreiben 2c. des Papstes erscheinen als „Bullen" und werden, wie auch alle „Konstitutionen" (Gesetzerlasse), üblichermaßen nach ihren Anfangsworten citiert.

Die wichtigste „Neuerung", die Sixtus einführte, war die Kreierung von ständigen Kardinalskongregationen (Kommissionen). Der Papst wollte auf sie, wie er sich ausdrückt, „die Bürde seines für Engelsschultern furchtbaren Amtes" in einer für die Bedürfnisse der Zeit und die Mannigfaltigkeit der Geschäfte zweckmäßigen Weise mit verteilen. Ad hoc waren schon oft solche Ausschüsse gebildet worden und werden auch jetzt noch solche vorübergehend nach Bedürfnis ernannt. Sixtus bildete aber feste, bleibende Kommissionen. Freilich handelt es sich nicht um eine Einteilung überhaupt des Kardinalskollegs in „Kongregationen", vielmehr darum, daß in den gemeinten Kongregationen bloß Kardinäle (in wechselnder Zahl, je nach der Bedeutung und dem Umfange der Geschäfte) „stimmführende Mitglieder" sind und daß jede mit dem Papste zusammen „Ein Tribunal" bildet, also in allen ihr unterstellten Sachen die letzte Instanz ist. (Die Kongregationen vertreten recht eigentlich und „selbstständig" den Papst; nur in besonders wichtigen Fällen ist der Papst eigens zu befragen — sie haben daher auch an dem Attribute der „Heiligkeit" des Papstes teil!) Der „Vorsitzende" wird als „Kardinalpräfekt" vom Papste besonders bestimmt. Die Arbeit der „Vorbereitung" der Sitzungen ruht wesentlich bei „Prälaten" und „Kurialen". Die Aufgaben der Kongregationen ergeben sich meist unmittelbar aus dem Namen. Sixtus selbst kreierte die folgenden:

1. Die sog. Konsistorialkongregationen, nämlich a) Die **Sancta Congregatio consistorialis** im engeren Sinn; „entscheidet" die Sachen, die „feierlich" im Konsistorium zu „sanktionieren" sind, b) **S. Congregatio examinis episcoporum**, c) **S. Congregatio super statu**, bezw. d) **S. C. negotiorum ecclesiae extraordinariorum**, letztere zwei Ergänzungen für die Funktion speziell des „Kardinalstaatssekretärs".

2. Die sog. unabhängigen (d. h. nicht dem „Konsistorium" unterstellten) Kongregationen: a) **S. C. Inquisitionis** (entscheidet über Häresien 2c.), b) **S. C. Indicis (librorum prohibitorum)**, c) **S. C. Cardinalium concilii Tridentini interpretum** (hat besonders alle „Reformbekrete" dieses Konzils, und was mit ihnen direkt und indirekt bis in die Gegenwart zusammenhängt, zu behandeln), d) **S. C. Episcoporum et Regularium** (hat die Verwaltungssachen in Betreff der einzelnen Diöcesen und der Orden), e) **S. C. Rituum** (sehr wichtig; hat u. a. auch die Anträge auf „Heiligsprechung" zu behandeln). — Hinzugefügt wurden von Gregor XV. (1621—23) noch f) eine **S. C. de Propaganda Fide**, von Urban VIII. (1623—44) g) eine **S. C. Jurisdictionis et Immunitatis** (zum Schutze der päpstlichen weltlichen Vorrechte, jetzt nicht mehr sehr wichtig), endlich von Clemens IX. (1667—69) h) eine **S. C. Indulgentiarum et S. Reliquiarum**.

Für den Verkehr des Papstes mit den Staaten und den einzelnen Kirchengebieten kommen noch in Betracht die „Nuntien" und die „Legaten", unter denen es wieder Ab-

stufungen giebt (s. den Art. „Legaten und Nuntien“ Bd XI S. 340). — Mehr privater Art ist die Menge höfischer Beamter des Papstes, die als „**famiglia pontificia**“ bezeichnet zu werden pflegt.

C. Gegenwärtiges Mönchtum. Zur festen Organisation der Kirche gehören auch die Mönchsgenossenschaften. Sie sind die Träger der Mission der Kirche, nicht minder in Ergänzung des „Weltklerus“ die Stützen sei es der Seelsorge, sei es der Wissenschaft, sei es des frommen Ansehens derselben. Da der Art. „Mönchtum“ keine systematische Übersicht über die jetzt bestehenden Arten von Genossenschaften gewährt, teile ich eine solche mit. Ich folge dabei dem S. 96, 3—4 genannten Werke von Heimbucher, welches in seinen Ziffern und auch sonst gelegentlich nach O. Braunsberger S. J., Rückblick auf das katholische Ordenswesen im 19. Jahrhundert (im Ergänzungshefte zu den „Stimmen aus Maria Laach“ Nr. 79, 1901) zu ergänzen ist. In Deutschland, besonders in Preußen, sind mönchische Niederlassungen verschiedenster Art neuerdings weiter verstattet worden. Umgekehrt hat Frankreich seine „Verfolgung“ der Mönche in Scene gesetzt. Das bedeutet für das Gesamtbild wenig, denn es handelt sich dabei zum großen Teil nur um „Verschiebungen“ zwischen den Ländern, zum Teil auch nur um „Verschleierungen“ in den Ländern. Es ist erstaunlich, wie vielerlei Mönchsformen es auch in der Gegenwart noch giebt, nachdem eine Menge verschollen ist. Für den Charakter der einzelnen Genossenschaften verweise ich auf Sonderartikel in der RE selbst oder im KKL.

1. Der älteste Orden, der der Benediktiner, ist noch bezw. wieder ziemlich stark. Die französische Revolution und ihre Folgen, in Deutschland besonders der Reichsdeputationshauptschluß von 1803, brachte wie für die geistlichen Fürstentümer, so für die weitaus größte Menge aller alten Klöster die Säkularisation. Im Verlauf des 19. Jahrhunderts, besonders am Schluß, folgte doch eine kräftige Restauration. Um 1900 bestanden wieder c. 130 Benediktinerklöster (gegen bloß c. 30, die aus den Stürmen um die Wende des Jahrhunderts vorher sich hindurchgerettet; zur Zeit des Konstanzer Konzils soll der Orden freilich 15000 [?] Klöster mit mindestens je 6 Mönchen gefüllt haben, KKL[2] II, 351), und 14 Kongregationen (in Deutschland die bayerische und die Beuroner Kongregation). Zahl der Mönche: 5244. Die Benediktinerinnen hatten zur gleichen Zeit etwa 250 Klöster (besonders in Italien, daneben in Frankreich und Nordamerika). — Auf der Grundlage der Benediktiner erbaut und gegenwärtig vorhanden sind noch folgende Orden: a) Die Camaldulenser und Camaldulenser-Coenobitinnen (nicht zahlreich, besonders in Italien), b) Vallombrosaner (2 Klöster, Vallombrosanerinnen gab es nur noch bis 1869 in Florenz), c) Die Cisterzienser, lange Zeit der verbreitetste aller Orden, jetzt nur noch mit 32 Klöstern, welche vier Kongregationen bilden (in Deutschland selbst nur die Abtei Marienstatt in Nassau); der weibliche Orden, der auch den Namen „Bernhardinerinnen“ führt, zählt noch über 100 Klöster, zum größten Teil in Spanien (in Deutschland 5); d) die Trappisten, 58 Klöster, und Trappistinnen, 13 Klöster, sind meist in Frankreich vertreten (in Deutschland 3 Mannsklöster); e) Kongregation von Senanque (gehört mit den Cisterziensern und Trappisten, die sich nur durch „leichtere“ und „strengere“ Observanz unterscheiden, zusammen, als in der Mitte stehend), seit 1867, 5 Klöster in Frankreich; f) die Karthäuser, 26 Klöster (zur Hälfte in Frankreich, 1 in Deutschland, bei Düsseldorf); die Karthäuserinnen, nie anders als in Frankreich vertreten, haben nur noch 1 Kloster; g) die Silvestriner (noch 2 Klöster, Heimbucher I, S. 134); h) Olivetaner (5 Klöster in Italien, 1 in Frankreich, Heimbucher S. 136).

2. Franziskaner. Hatten um 1890 noch 1500 Klöster der Observanten (braune Franziskaner; Zahl: an 15000), 290 (200?) der Konventualen (schwarze Franziskaner), die meisten in Italien (zum Teil sehr klein; Leo XIII. hat im J. 1897 eine Neuordnung bestimmter Gruppen geschaffen; ein Nebenname bezeichnet die Franziskaner als „Minoriten“, **fratres minores**; wie es scheint, soll diese Bezeichnung fortan besonders für die Observanten gelten). Der weibliche Orden, die „Klarissen“, besaß 144 Klöster (fast die Hälfte in Italien, in Deutschland 5). Der sog. „dritte Orden des hl. Franziskus“, die „Tertiarier“, wurde von Leo XIII. besonders protegiert und ist unter den Priestern und Laien, da der größere Teil in seinem Berufe bleiben kann, zweifellos sehr verbreitet; er hat seinerseits wieder drei Formen, die leichteste, freieste ist es, die Leo besonders zu verbreiten trachtete. — Aus den Observanten hervorgegangen, nur besonders „streng“ und durch eine besonders „richtige“ Kapuze von den sonstigen Franziskanern unterschieden, als „Orden“ völlig selbstständig, sind die Kapuziner, einer der stärksten Orden (c. 650 Klöster in 53 „Provinzen“ [davon 25 in Italien, in Deutschland 2, bayerische und rheinisch-westfälische], Zahl: etwa 9000), besonders stark in Form der Tertiarier vertreten (Heimbucher I, S. 320,

giebt an, daß der Orden „629 075, in Bayern allein 80 000, weltliche Tertiarier in 2384 Kongregationen" hatte!). — Als angeschlossen an den „dritten" Franziskanerorden sind zu notieren einige Männer- und Frauenkongregationen (über den begrifflichen Unterschied von Orden und Kongregationen später!), so a) die Hospitaliter, besonders in Frankreich,
5 b) die „Armen Brüder" (für Krankenpflege) und c) die „Franziskaner-Schulbrüder", besonders in Deutschland. Die Frauenkongregationen sind mannigfaltiger und heißen meist einfach „Franziskanerinnen" (Heimbucher nennt 36 Formen, die großenteils auch in Deutschland verbreitet sind). — In der „Regel" den Konventualen verwandt, doch selbstständigen Ursprungs, ist der Orden der „Minimen", der in Italien noch eine Anzahl, in Frankreich
10 und Österreich je ein Haus hat.

3. Augustiner, nämlich a) Augustiner Chorherren und Chorfrauen. Der Männerorden besteht noch als Kreuzherren, St. Bernhardsmönche (beide sehr schwach), ferner als Prämonstratenser (in Österreich, Belgien, Frankreich) und Trinitarier (nur noch ganz schwach). Der weibliche Zweig ist stärker erhalten geblieben, er besteht auch in verschiedenen Formen,
15 so als Chorfrauen vom hl. Grabe (nicht zahlreich, u. a. in Baden-Baden), Chorfrauen von der Kongregation U. L. Frau (besonders in Frankreich und Amerika), Arme Schulschwestern de Notre Dame (stark, außer in Frankreich auch in Bayern und Preußen) 2c. — b) Augustiner-Eremiten (zwei Formen: beschuhte und unbeschuhte). Aus ihnen (den beschuhten) ging Luther hervor. Früher sehr stark, haben sie immer noch mehr als 200,
20 zum Teil freilich sehr kleine Klöster (stark 3000 Insassen), die in 27 „Provinzen" über die Erde verteilt sind (Deutschland hat 4 Häuser). Die Augustiner-Eremitinnen existieren noch in mehreren Formen (zumal auch in Deutschland, wo die Anna Katharina Emmerich zu ihnen gehörte). — Als Nebenformen des Augustinerordens haben sich erhalten: a) die Mercedarier oder Nolasker (besonders in Südamerika), b) die Serviten
25 (c. 30 Klöster) und Servitinnen, bezw., davon unterschieden (klösterlich lebend), Serviten-Tertiarierinnen, auch „Mantellaten" genannt, (alle zur Zeit am meisten in Österreich vertreten, vereinzelt auch in Deutschland), c) die Pauliner (nur noch sehr schwach, in Frankreich und Ungarn), d) die Alexianer (waren fast untergegangen, nahmen aber seit 1854, mit neuen Satzungen, die Pius IX. bestätigte, von Kloster Marienberg bei Aachen aus,
30 einen neuen Aufschwung und sind jetzt in Deutschland und den Niederlanden vielfach vertreten, e) die Barmherzigen Brüder (c. 120 Häuser in 11 „Provinzen"), f) Deutschordenspriester (noch 2 Häuser in Österreich), g) die Assumptionisten oder Augustiner von der Himmelfahrt (im Orient als Lehrer thätig, geben die schätzbaren Échos de l'Orient heraus). — Von Frauenorden mit der Regel der Augustinereremiten existieren zur Zeit:
35 h) die Brigittinnen (immer noch 12 Klöster, 4 in Irland, in Deutschland: Altomünster), i) die Ursulinerinnen (stark in Österreich-Ungarn, Deutschland, Frankreich, auch in den Vereinigten Staaten Nordamerikas), k) die Salesianerinnen oder Schwestern der Heimsuchung Mariä (Visitantinnen), c. 120 Klöster (die meisten in Frankreich), l) „Schwestern von der Zuflucht" und „Büßerinnen U. L. Frau von der Zuflucht", beide beson-
40 ders in Frankreich, m) „Maristinnen", „Schwestern vom hl. Herzen Mariä", „Dienerinnen des heiligsten Herzens Jesu", auch „Dienerinnen der Armen" genannt, u. a., meist in Frankreich.

4. Dominikaner. Zur Zeit 110 eigentliche Klöster, einige hundert Stationen in 52 „Provinzen", etwa 4500 Mönche, der Hauptmasse nach in den spanischen und
45 portugiesischen Ländern (in Deutschland nennt Heimbucher nur 2 Klöster, eines in Düsseldorf, eines in Berlin). Der „zweite Orden", die Dominikanerinnen, scheint nur in etwa 80 Klöstern verbreitet zu sein, im einzelnen ziemlich gleichmäßig in Spanien, Frankreich, Österreich, Deutschland (Bayern), Amerika (1500 Mitglieder). Wie der Franziskanerorden, hat auch der Dominikanerorden einen Anhang von „Tertiariern" (wichtig beson-
50 ders in Gestalt der „regulierten Tertiarierinnen", die auch als „arme Schwestern vom dritten Orden des hl. Dominik" bezeichnet werden; am meisten verbreitet in England und seinen Kolonien).

5. Karmeliter, zerfallend in „beschuhte" und „unbeschuhte", sowohl männlicher als weiblicher Zweig. Die unbeschuhten sind erheblich zahlreicher als die beschuhten (im
55 Jahre 1899 hatten sie 100 Niederlassungen und etwa 1800 Ordensgenossen: in Deutschland [Bayern] 3 Klöster). Die Karmeliterinnen sind besonders in Frankreich und Belgien verbreitet.

6. Jesuiten, mit den Franziskanern unzweifelhaft zur Zeit der stärkste Orden (nach Heimbucher wäre die „deutsche Provinz" den Mitgliedern nach die stärkste der
60 23 Provinzen, 1894 hatte sie 1167 Mitglieder). Im Jahre 1900 betrug die Gesamt-

zahl 15160 (1894: 13767). — Die Jesuiten gehören im Unterschiede von den „alten" Orden schon mit zu den sog. Regularklerikern, Orden, die erst nach der Reform gegründet wurden und einer „heilsamen Reform innerhalb der Kirche" dienen wollten. Von solchen Orden existieren des weiteren zur Zeit noch: a) die Theatiner (10 Klöster in Italien), b) Barnabiten (etwa 20 Klöster in Italien, 6 in Österreich, vereinzelt in Frankreich und Belgien), c) Somasker (nur in Italien), d) Piaristen (Spanien, Italien, Oesterreich), und einige sonstige kleinere Genossenschaften.

Wichtiger noch für den modernen Katholicismus als die „Orden" — wobei nur die Jesuiten auszunehmen wären — sind die leichter verfaßten „Kongregationen". Sie haben nur die sog. einfachen Gelübde, zerfallen aber ihrerseits wieder in Abstufungen. Wiewohl der RE ein besonderer Artikel über die Kongregationen fehlt, ist für sie bei ihrer Mannigfaltigkeit hier nur die knappste Zusammenstellung gestattet. So notiere ich wesentlich nur die Namen der bestehenden Kongregationen:

7. Eigentliche Kongregationen (**congregationes religiosae**): a) die christlichen Schulbrüder (besonders in Frankreich, Belgien, Spanien, Österreich, aber auch stark in außereuropäischen Ländern; „keine andere Manneskongregation kommt an Zahl und Bedeutung jener der Schulbrüder gleich," Heimbucher II, 283); b) die Passionisten (c. 30 Klöster, in den romanischen Ländern, aber auch Nordamerika); c) die Redemptoristen oder Liguorianer (Heimbucher notiert: 132 Klöster in 12 Provinzen, der Art „Liguori", Bd XI S. 501, 8 bemerkt: „jetzt gegen 150 Klöster"); d) Brüder U. L. Frauen von der Barmherzigkeit (für Gefangene und Kranke), Resurrektionisten (Mission, besonders im Orient), Missionspriester von der Gesellschaft Mariens (Frankreich, Volksmissionen) u. a., lauter kleinere, aber sehr rührige Genossenschaften. — Von weiblichen Kongregationen kommen in Betracht: a) die Josephsschwestern von Clugny (Unterricht, „eine der stärksten und nützlichsten Frauenkongregationen," in Frankreich, Italien, England, Dänemark, Nord- und Südamerika, Afrika); b) Frauen vom guten Hirten (entstanden in Frankreich, jetzt c. 150 Häuser in allen Ländern, eine Anzahl auch in Deutschland: Sorge für gefallene Mädchen = sog. Josephsklasse, Mädchenpensionate = sog. Marienklasse); c) die barmherzigen Schwestern vom hl. Karl Borromäus; Damen vom heiligsten Herzen Jesu; Schwestern der ewigen Anbetung — die beiden ersten zahlreich auch in Deutschland; d) die Englischen (engelmäßigen) Fräulein oder das Institut Mariä (ausgegangen von München, hatte nach Heimbucher schon vor zehn Jahren allein in Bayern 13 Mutterhäuser mit 61 Filialen und über 1500 Mitglieder; mehrfach auch sonst in Deutschland vertreten; Aufgabe: Unterricht; „die Gesamtsumme der Schülerinnen beträgt mehrere Millionen"). — Nebengängerinnen der Englischen Fräulein sind die Loretoschwestern und die Schwestern der Liebe (bes. in Großbritannien und seinen Kolonien). — Für Deutschland noch wichtig besonders: e) Schwestern vom armen Kinde Jesu (Versorgung armer Kinder); f) Arme Dienstmägde Jesu Christi; g) Schwestern von der christlichen Liebe oder „Töchter der unbefleckten Empfängnis", alle zahlreich.

8) Sog. Säkularkongregationen: a) Oblaten des hl. Ambrosius und des hl. Borromäus, ursprünglich in Nordtalien; Aufgabe: Seelsorge, Unterricht; für England im besonderen organisiert durch Kardinal Manning; b) Oratorianer (Weltpriester, Predigt; in Italien, Spanien, Mexiko, neuerdings besonders in England, wo Kardinal Newman ein Haus gründete); c) Oblaten der unbefleckten Jungfrau Maria (besonders Heidenmission), über alle Erdteile verbreitet; d) „Maristen" oder die Gesellschaft Mariä (ebenfalls besonders Heidenmission), minder stark. Sie dürfen nicht verwechselt werden mit den „Maristenbrüdern", die wie sie ebenfalls im 19. Jahrhundert und in Frankreich begründet wurden, aber für den Jugendunterricht bestimmt und sehr zahlreich waren und sind (schon 1858 in 336 Häusern über ganz Europa hin, jetzt auch in Amerika, Südafrika, Japan 2c.); e) Lazaristen oder Missionspriester (vom hl. Vincenz von Paul), wie es scheint mehr für „innere" Mission, zahlreiche Häuser in allen Ländern: „während ihrer 22jährigen Thätigkeit in Deutschland hielten die Lazaristen über 500 Missionen mit bestem Erfolg ab, die meisten in den Rheinlanden und in Westfalen" (jetzt gewiß wieder in Deutschland wirksam) 2c. — Spezifische Missionskongregationen (meist in der Heidenmission wirksam) wären eine Menge zu nennen; für Deutschland wichtig besonders: f) die Missionsgesellschaft des göttlichen Worts in Steyl (in Holland), die „fromme Missionsgesellschaft" oder die Pallottiner (thätig in Kamerun; in Deutschland in Limburg a. d. Lahn domiziliert), die Väter vom hl. Geiste oder die „schwarzen Väter" (im Gegensatz zu Lavigeries „weißen Väter") u. a.

Weibliche Säkularkongregationen sind vor allem a) die Vinzentinerinnen oder in der

Kürze auch einfach „barmherzige Schwestern“ genannt (zu unterscheiden von den oben Nr. 7 c notierten!), die stärkste aller weiblichen Kongregationen, „über die ganze Welt verbreitet,“ „in Europa allein wirken in c. 2500 Häusern etwa 30000 Schwestern“. „In Deutschland, Österreich, England, Amerika sind die Vinzentinerinnen in stets steigender Ausbreitung begriffen“ (Heimbucher); b) Töchter (Schwestern) der (göttlichen) Vorsehung (Erziehung und Unterricht), zahlreich auch in Deutschland (schon 1897 hier 50 Niederlassungen ꝛc.).

Alles in allem werden wohl um die Jahrhundertwende allein an Männern über 100000 Personen mit mönchischer Disziplin für die Kirche im Dienste gewesen sein (denn der „Beschaulichkeit“ allein ist in der Gegenwart kaum noch irgend eine Genossenschaft gewidmet), ein geordnetes, starkes Heer der **ecclesia militans**. Die Nonnen sind nicht minder zahlreich und eifrig. — Übersieht man die langen Reihen, zumal auch der Säkularkongregationen, die Heimbucher bespricht, so fällt auf, wie stark dabei Frankreich beteiligt war und ist. Kein Land hat besonders nach der Reformation und noch im 19. Jahrhundert so vielerlei mönchische Genossenschaften hervorgebracht, wie dieses Land. Italien kommt vielleicht demnächst, Spanien ist merkwürdig unproduktiv an Formen, es hat den hl. Dominikus und den Stifter des Jesuitenordens hervorgebracht und genügt sich wesentlich in deren Formen und Interessen, Deutschland ist relativ ganz arm an originalen Produktionen, hat aber seine Grenzen für alle Arten offengehalten. Es wird für die römische Kirche viel darauf ankommen, wie sie die jetzt zum Ausbruch gekommene Krisis in Frankreich besteht.

III. Giltige Lehren und inneres Leben. — Denzinger (o. S. 89, 43—45), Mirbt, (o. S. 85, 21—22). Libri symbolici ecclesiae catholicae, hersg. v. Streitwolf u. Klener, 2 Bde, 1838, enthält die tria symbola catholica, die canones et decreta concilii Tridentini, die sog. professio fidei Tridentinae und den Catechismus Romanus; die Idee der Sammlung, nämlich daß seit dem Tridentinum dessen Dekrete und die auf seine Veranlassung durch den Papst veranstalteten beiden knappen bezw. übersichtlichen zusammenfassenden Darstellungen der Lehre neben den altkirchlichen Symbolen als „Symbole“ spezifischen und gar exklusiven Wert für die Bestimmung des katholischen Glaubens besäßen, hätte schon 1838, auch von protestantischen Theologen, als ein Irrtum erkannt werden können und ist seit dem Vatikanum für jeden evident; die professio, publiziert von Pius IV., 1564, ist das Priester- und das Konvertitenbekenntnis, der Catechismus, bearbeitet unter Pius IV., ediert aber erst von seinem Nachfolger, Pius V. 1566, ist eine Instruktion für den Klerus). Die Katechismen betreffend, außer dem Catechismus romanus, so können mehr oder weniger alle approbierten Diöcesankatechismen benutzt werden; in Deutschland am verbreitetsten ist derjenige von Deharbe S. J., der in drei Formen als „großer“, „mittlerer“, „kleiner“ Katechismus ediert ist. Als theologische Darstellungen mögen benutzt werden, außer dem eigentlichen standard work, der Summa theologica des hl. Thomas, besonders Bellarmins Disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos (1586 ff.; s. A. „Bellarmin“ S. J. Bd II S. 549 ff.); aus neuerer Zeit etwa Perrone S. J., Praelectiones theologicae (mir liegt die große zweibändige Ausgabe vor, Druck von 1842; ein Auszug daraus war 1888 bereits in 42. Auflage erschienen. Vgl. über den Autor den A. in Bd XV S. 162), ferner die Lehrbücher der Dogmatik von M. Jos. Scheeben (4 Bde, 1873 ff.; der 4. Bd ist nach Scheebens Tod, von Atzberger bearbeitet, die 2. Abteilung, die 1901 erschien, hat jedoch den Abschluß noch nicht gebracht). Th. Simar (2 Bde, 4. Aufl. 1899) u. a. Sehr verbreitet und in seiner Weise instruktiv ist das Werk von W. Wilmers S. J., Lehrbuch der Religion. Ein Handbuch zu Deharbes katholischem Katechismus und ein Lesebuch zum Selbstunterricht (4 Bde, 6. Aufl., nach Wilmers Tode, von Aug. Lehmkuhl S. J., 1901 ff.). — Döllinger-Reusch (oben S. 89, 53—54); als standard work der Ethik darf man die Theologia moralis des hl. Alfons Liguori ansehen (mir liegt die Ausgabe von M. Heilig vor, 10 Bde, 1852); vgl. sonst J. P. Gury S. J., Compendium theologiae moralis (zuerst 1850, eng angeschlossen an Liguori; über die nach Gurys Tode veranstalteten, „verbessernde und erweiternde Anmerkungen“ enthaltende mancherlei Ausgaben s. d. A. im KL² V, 1375; gerühmt werden von demselben Autor auch die Casus conscientiae in praecipuas quaestiones theologiae moralis, 1852, 7. Aufl. 1886); J. E. Pruner, Lehrb. d. kath. Moraltheologie, 1883; W. Herrmann, Röm. u. evang. Sittlichkeit, 1900, 2. Aufl. 1901; Jos. Mausbach, D. kath. Moral, ihre Methoden, Grundsätze und Aufgaben, 1901, 2. vermehrte Aufl. 1902 (besonders gegen Herrmann); C. Krieg, Wissensch. d. Seelenleitung. Eine Pastoraltheologie, 1. Buch: D. Wissensch. d. speziellen Seelenführung, 1904.

1. Quellen und Normen der Lehre. Die katholische Lehre nimmt zwei Schichten von Erkenntnissen mit Bezug auf Gott und alles, was das Christentum als Wahrheit vertrete, an, eine „natürlich“ und eine „übernatürlich“ bedingte. Es giebt eine natürliche Erkenntnis vom Wesen Gottes, vor allem auch eine solche von dem Gesetze Gottes, und was die „Offenbarung“ hinzufügt an übernatürlichen Erkenntnissen

kann jene nicht ins Unrecht setzen, damit nicht im Widerspruch stehen. Die natürliche Wahrheitserkenntnis mit Bezug auf religiöse Dinge ist der Anknüpfungspunkt für die Offenbarung, um für sich Glauben zu heischen und den Unglauben an die Erkenntnisse, die sie als übernatürliche zugänglich macht, zur Sünde zu stempeln. Vom hl. Thomas her gelten „fünf" Beweise speziell für das Dasein Gottes als durchaus stringent (der 5 ontologische ist ausgeschlossen; es handelt sich um Variationen des sog. kosmologischen und physikotheologischen Beweises). Das vatikanische Konzil von 1870 hat in sessio III mit einer „Constitutio de fide catholica" diese ganze Materie dogmatisch geregelt, also zum „Glaubenssatz" oder zu einer Lehre, die kein „Gläubiger" beanstanden dürfe, erhoben, daß Gott **naturali humanae rationis lumine** als **principium et finis** 10 **omnium rerum** erkannt werde. Die „natürliche" Gotteserkenntnis gilt als Gedankenkomplex, wie alle Dogmatiker betonen, nicht für eine „unmittelbare", sondern eine „mittelbare", die die Vernunft aus der „Natur", der äußeren Welt, d. h. der Gestalt des Universums, und aus der inneren, d. h. dem geistigen Wesen des Menschen, besonders der **conscientia**, überhaupt aber aus der Durchdenkung der Art des Menschen, zumal auch 15 in ihrer Darstellung in „vielen", die doch alle an sich „gleich" sind, ableite. Es entgeht uns Protestanten leicht, welch eine große Rolle für katholisches Denken und Empfinden das Moment der „Natur" der Dinge, speziell der Dinge des „Geistes" spielt. Der Rekurs auf das „Naturrecht" ist besonders in der Ethik ein geläufiger. Im Grunde handelt es sich auch in der „Natur" um eine „Offenbarung": Gott „will" in ihr ge- 20 funden und aus ihr erkannt werden und hat den menschlichen Geist speziell so eingerichtet, daß er wie ein Spiegel auffangen kann, was er in die Natur von seinem Wesen und als sein „Gesetz" hineingelegt hat; freilich geschieht das „Auffangen" nur mittelst des diskursiven Denkens und untersteht daher auch der Diskussion, zuoberst einer solchen in wissenschaftlicher Form. Doch darf niemand erkannte wissenschaftliche Fehlschlüsse zum 25 Vorwand nehmen, den Gottesgedanken zu entwurzeln, oder umgekehrt mit der Bejahung des letzteren warten wollen, bis er vollständig „wissenschaftlich" überführt worden sei, denn der **consensus gentium** verbürgt, daß die wahrhaft entscheidende innere Überführung sich so zwingend vollzieht, daß niemand mit reinem Gewissen Gott und das „natürliche Gesetz" leugnen oder für undeutlich erklären kann. Die Sünde hat nicht die Wirkung, 30 die **ratio** in den Elementen der religiös-sittlichen Erkenntnis ungewiß zu machen.

Die Offenbarung, die „eigentlich" als solche zu gelten hat, diejenige, die die „übernatürlichen", nicht aus der Natur deduzierbaren Erkenntnisse des Christentums von Gott vermittelt, ist dem Christen ein Bürge, daß die Vernunft nur „unzulängliche" Erkenntnisse von Gott erreicht; sie ist vorerst als einfache Autorität anzuerkennen. (Über 35 die auf Grund ihrer zu übende Spekulation s. schon oben S. 90, 23—35).

Sie ist, wie das Vatikanum a. a. O. unter Rückbeziehung auf das Tridentinum deklariert hat, „befaßt" in den Schriften des Alten und Neuen Testaments, nicht minder aber „**in sine scripto traditionibus**", die auf die Apostel und den „Mund Christi" zurückgehen. Für die hl. Schrift wird betont, daß sie in „allen ihren Teilen" für 40 „**integer**" zu erachten sei und zwar so, daß ihre **libri** in dem Umfange, wie schon das Tridentinum festgesetzt (d. h. einschließlich der sog. Apokryphen), und „**prout in veteri vulgata latina editione habentur**", als „heilig und kanonisch" gelten müßten. Was darin wider den Protestantismus geht, braucht nicht erst hervorgehoben zu werden. Als Grund für die Autorität der biblischen Schriften wird im „entscheidenden" Sinne ge- 45 nannt, „**quod Spiritu S. inspirante conscripti Deum habent autorem atque ut tales ipsi Ecclesiae traditi sunt**". Es ist nicht allen Protestanten geläufig, daß die römische Kirche durchaus in den höchsten Tönen von der „Inspiration" der Bibel redet und in ihrer Weise ihre ganze Lehre und Verfassung mit der Bibel stützt. Hervorzuheben ist nun aber zweierlei, was die katholische und gerade auch die orthodoxe evangelische 50 Anschauung von der Bibel unterscheidet, das ist nämlich a) der Gedanke, daß die Bibel einer „authentischen" Interpretation durch die „Kirche" bedarf. Das Vatikanum sagt es a. a. O. nicht ausdrücklich, es ist aber eine Voraussetzung, die von katholischen Autoren (vgl. nur Bellarmin) oft genug betont wird, daß die Bibel an sich „dunkel", mindestens mehrdeutig, absichtlich geheimnisvoll sei und daher nicht „jedem" zur Interpretation frei 55 gegeben werden könne. Protestantisch ist der Gedanke, daß die hl. Schrift zuletzt **semet ipsam interpretandi facultatem** besitze, d. h. überall bei entsprechender Behandlung unmittelbar zur Enthüllung ihres „wahren" Sinns zu bringen sei. Das Vatikanum berührt diesen Gedanken überhaupt nicht, stellt vielmehr ohne weiteres fest, daß „**in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium**" nur **is pro** 60

vero sensu sacrae Scripturae zu halten sei, „quem tenuit ac tenet Sancta Mater Ecclesia cujus est judicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum". Damit wird die Autorität der hl. Schrift praktisch illusorisch gemacht. Daß die lateinisch redende Kirche die lateinische Version allein für authentisch d. h. be-
5 weiskräftig anerkennt, ist auch ein Beleg, daß sie eigentlich nur sich selbst hören will (für die „Vulgata" vgl. A. „Bibelübersetzungen, lateinische", Bd III S. 24). b) Es steht im Zusammenhang mit der „kirchlichen" Idee des Katholicismus von dem Gott, der die Schrift „inspiriert" hat (eine Idee, die hernach erst darzulegen ist), daß die Kirche gar nicht bloß auf „Einen" Sinn der Schrift reflektiert, sondern von vornherein über-
10 zeugt ist, daß es einen „mehrfachen" Schriftsinn giebt. Der Protestantismus hat sich damit durchgekämpft, daß er nur mit Hilfe der „Sprachen" und eines inneren, in ihr selbst zu Tage tretenden Maßstabes ihrer Tendenz („Christus") sich getraute, den „Einen" historischen Sinn der Schrift zu eruieren. Die katholische Exegese gestattet sich auf die Autorität der Kirche hin die Ermittelung auch besonders einer „allegorischen" Bedeutung
15 „jeder" Bibelstelle. Was das praktisch zu bedeuten hat, kann man, um es bei einem einzigen, aber bedeutsamen Beispiele bewenden zu lassen, sich an der Verwertung der „zwei Lichter", von denen Gen 1, 16 die Rede ist, klar machen; diese Lichter, das „große", die Sonne, und das „kleine", der Mond, bedeuten die Kirche und den Staat und bilden das Verhältnis der beiden untereinander ab.

20 In der citierten Konstitution redet das Vatikanum von den hl. Schriften als der einen Art von „Tradition", die die Kirche besitze. Neben ihnen stehen Überlieferungen ungeschriebener Art. In der Schätzung dieser letzteren scheiden sich innerkatholische Richtungen, besonders die des „Altkatholicismus" (vgl. den Art. in Bd I S. 415), von der spezifisch römischen. Das Lehrdekret von 1870 bietet auch dadurch ein spezifisches Inter-
25 esse, daß es gar keine andere Art von Ermittelung der „ungeschriebenen" Tradition andeutet, als die es auch in Hinsicht des „sensus" der „geschriebenen" ansetzt, nämlich die Autorität der Kirche: porro fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab ecclesia sive solemni judicio sive ordinario et universali magisterio tanquam divinitus revelata
30 credenda proponuntur (cap. 3). Die Kirche „proponit", bringt zum Bewußtsein, was „als göttlich offenbart" in der Schrift und der Tradition, die gleichmäßig das „Wort Gottes" repräsentieren, „enthalten" und demgemäß „zu glauben" ist. Der alte bekannte Satz des Vinzenz von Lerinum, daß „katholisch" sei, quod semper, quod ubique, quod ab omnibus geglaubt worden, ist damit nicht aufgehoben, aber von der
35 Last einer empirischhistorischen Beweisführung für den konkreten Fall befreit: die „Kirche" bringt es zum Bewußtsein, was dieser Regel entspreche. Das bedeutet mit anderen Worten: das römische System ist seiner selbst unbedingt gewiß und sicher und wird gegebenenfalls in der Richtung einen Ausdruck zu finden wissen, in der sein immanentes Schwergewicht wirkt. In zweierlei Weise „lehrt" die Kirche, in „feierlicher" und „ge-
40 wöhnlicher", „allenthalben bethätigter" Weise, durch ein spezielles „judicium" und durch ihr stetiges allgemeines „magisterium", durch jenes, wo es nach der besonderen Gelegenheit, etwa gegenüber dem Zweifel vieler, erwünscht ist, überhaupt wenn es schwierige Verhältnisse erheischen, durch dieses alle Tage, im einfachen priesterlichen Unterricht der Gläubigen.

45 In sess. IV hat das Vatikanum durch die Constitutio I de ecclesia Christi dafür gesorgt, daß kein Zweifel länger herrschen kann, welches die „maßgebende" Instanz für ein etwaiges solemne judicium und für das gewöhnliche tägliche magisterium der „Kirche" ist: es ist der Papst, dem hier in cap. 4 auch ausdrücklich die „Infallibilität" beigelegt wird. Aus dem Gedanken der Kirche und der Bedeutung der
50 cathedra Petri in ihr wird es einfach gefolgert, daß der Papst diejenige Lehrfähigkeit und Lehrgewalt in sich trage, die „die Kirche" habe. Über dem magisterium im allgemeinen schwebt auch der Nimbus der Unfehlbarkeit, nur in derjenigen Unbestimmtheit, daß nicht der einzelne, momentan thätige magister sie beanspruchen darf: er hat sie in dem Maße, als er lehrt, was „die Kirche glaubt", aber es kann im einzelnen Augen-
55 blick zweifelhaft sein, ob er wirklich das und nur das lehrt. Selbst vom Papste als Privatperson gilt das. Aber es wird als logische Konsequenz der Idee von ihm und seiner cathedra und übrigens als eine gewisse Zuversicht der Kirche statuiert, daß er „cum ex Cathedra loquitur" all die „Unfehlbarkeit" besitze und bethätige, die der Kirche „verheißen" sei. Die „Kirche" hat es als „katholische" mit „allen Gläubigen" zu
60 thun. So gehört es zu den Merkmalen der Rede ex cathedra beim Papste, daß er

als „**omnium christianorum pastor et doctor**" erkennbar sei. Und die Kirche hat es nur mit den Dingen des „Glaubens und der Sittlichkeit" zu thun. So ist es das zweite Merkmal der Rede **ex cathedra** beim Papste, daß er als „Hirte und Lehre aller" sich zur „**doctrina de fide vel moribus**" äußere.

In welchem Maße die Lehre von der Unfehlbarkeit der Kirche und **in concreto** des Papstes den katholischen Gläubigen Freiheit des eigenen Urteils überläßt, ist hier nicht zu untersuchen. In rein „theologischen" Fragen (solchen, die die historische Forschung, die spekulative Durchdenkung der Dogmen, die Entwickelung von „Konsequenzen" derselben u. dgl. betreffen) ist zweifellos mancher Raum noch vorhanden. Die **Constitutio de fide** schließt das Vatikanum sogar mit der Wendung: **crescat igitur et multum vehementerque proficiat tam singulorum, quam omnium, tam unius hominis, quam totius ecclesiae, aetatum et saeculorum gradibus, intelligentia scientia sapientia!** Es fügt doch alsbald hinzu: **in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu eademque sententia.** Und da steht eben der Papst mit freundlich strenger Miene stets im Hintergrund. Zur Freude an seiner „Freiheit" des Denkens wird nicht mancher katholische Theolog kommen, der Laie in manchen Beziehungen vielleicht eher.

Die Kirche hat auch spezielle Vorkehrungen getroffen, um es ihren Gliedern zu erleichtern, daß sie bei dem rechten Glauben und der „katholischen Lehre" bleiben. Es gehört hierher a) das Verbot des Bibellesens von seiten der Laien. Es handelt sich um kein absolutes Verbot, sondern um Vorkehrungen zur Sicherung vor „Mißverständnissen" (vgl. A. „Bibellesen u. Bibelverbot" in Bd II S. 700). b) **Der Index librorum prohibitorum.** Es mag genügen für die Geschichte dieser Institution bis in die Neuzeit auf das Werk von F. H. Reusch, D. Index der verbotenen Bücher, 2 Bde 1883 u. 85 (wo besonders die davon betroffenen Werke beleuchtet werden), zu verweisen. Prinzipiell ist die Materie von Leo XIII. durch die Konstitution „**Officiorum ac munerum**" vom 25. Januar 1897 (unter völliger Aufhebung aller früheren Bestimmungen, **una excepta Constitutione Benedicti XIV. „Sollicita et provida"** [1753]) neugeregelt worden (der Art. „Bücherzensur 2c.", Bd II S. 523, wo der römische Index kurz mitbehandelt wird, ist noch vor dieser Konstitution verfaßt). Die mancherlei Rechtsfragen, die sich daran anschließen, sind erörtert von J. Hollweck, D. kirchl. Bücherverbot. Ein Kommentar zur Konstitution Leos XIII. (2. Aufl., 1897; s. meine Besprechung in ThLZ, 1899, Nr. 1).

Als ein besonderer Schutz für die Theologie ist es zu beurteilen, daß die Kirche auch von Zeit zu Zeit besondere „Lehrer" speziell präkonisiert. Unterschieden werden „Kirchenväter" und „Kirchenlehrer". Der erstere Name ist reserviert, aber nicht strikt definiert, für solche Theologen der „alten" Kirche, die durch **doctrina orthodoxa** und **sanctitas vitae** zu allgemeiner „kirchlicher Anerkennung" kamen: als letzter Vertreter der alten Zeit wird (im Orient Johannes von Damaskus) im Abendland Gregor I. angenommen. Der Titel „Kirchenlehrer", **doctor ecclesiae**, wird vom Papste verliehen und empfiehlt die Schriften des betreffenden vor allen anderen auf ihrem Gebiete. Den Titel haben erhalten: Athanasius, Basilius d. Gr., Gregor von Nazianz, Johannes Chrysostomus, Cyrill von Alexandrien, Ambrosius, Hieronymus, Augustin, Gregor d. Gr. (diese schon i. J. 1298), später: Hilarius von Poitiers, Petrus Chrysologus, Leo d. Gr., Isidor von Sevilla, Petrus Damiani, Anselm von Canterbury, Bernhard von Clairvaux, Thomas von Aquino, Bonaventura, Franz von Sales, zuletzt (durch Pius IX.) Alfons Liguori; vgl. KKL VII, 685.

2. **Gott und das Jenseits.** a) In der katholischen Gotteslehre muß unterschieden werden, was gemeinchristlich ist, und was spezifisch abendländisch katholisch. Gemeinchristlich ist vorab der Gegensatz sowohl zum Dualismus, als zum Pantheismus. Die Welt, die Materie, ist nicht selbstständig in ihrem Dasein, sondern sie stammt von Gott, ist „geschaffen", und sie ist auch nicht eine „Form" des Lebens Gottes selbst, sondern von ihm „unterschieden". Es giebt zweierlei „Sein", das göttliche und das weltliche, unterschieden als das unendliche und das endliche, das absolute, vollkommene, unbedingte und das abhängige, beschränkte, relative. Das Sein, das die Welt hat, ist ihr durch Gottes „Willen" verliehen. Gemeinchristlich ist auch der Trinitätsgedanke. Wer an Gott denkt, muß in ihm zugleich an Jesus Christus und den heiligen Geist denken, und umgekehrt: wer an die beiden letzteren denkt, muß sie in Gott denken. Die altkirchlichen Symbole greifen hier ein. Mit der griechischen Kirche hat die römische das Nicäno-Constantinopolitanum, mit dem Protestantismus darüber hinaus noch das Apostolikum und Athanasianum

gemein. Luther hat diese Gemeinschaft im „Bekenntnis“ nicht gering geachtet und doch empfunden, daß es einen Unterschied der inneren Haltung dabei gebe. Noch nicht „abendländisch“, aber katholisch im Unterschiede von protestantisch ist in der That die besondere Art der Gebundenheit an diese Formeln, die die römische Kirche zeigt; hier spielt eben die Vorstellung vom „Dogma“ als durch die „Kirche“ festgelegter Interpretation des Glaubens ihre Rolle. Der wirkliche „historische“ Sinn ist das wenigste in der Vergegenwärtigung der altkirchlichen Formeln, es ist der von der Kirche **solemni judicio** anbefohlene „Ausdruck“, der geehrt werden „muß“. Gemeinchristlich ist schließlich im Prinzip noch der Gedanke, daß Gott so völlig der Welt gegenüber der mächtige, ihren Ordnungen, „Gesetzen“, gegenüber der unabhängige und selbstherrschende ist, daß er „Wunder“ thun kann. Auch hier giebt es freilich eine Grenze wenigstens zwischen dem Protestantismus und dem Katholicismus, denn der letztere ist eigentümlich wundersüchtig (das hängt mit weiterhin erst zu berührenden Umständen zusammen). Vielleicht hat man es schon spezifisch römisch zu nennen, daß alle Formeln der Gotteslehre so umständlich behandelt werden wie Inhalt und Tragweite der einzelnen Ausdrücke in rechtsgesetzlichen Bestimmungen; denn diese Art von „Scholastik“ ist der griechischen Kirche doch nicht eigen, aber freilich wohl nur, weil sie überhaupt diejenigen geistigen Potenzen, die das Mittelalter der abendländischen Kirche gebar, nicht auch erhalten hat, in der äußeren Not ihrer Verhältnisse nicht erhalten konnte. Der Protestantismus andererseits hat in seiner „orthodoxen“ Zeit theologisch formal sich kaum sehr verschieden bethätigt, er nur mit Bezug auf die Bibel. Aber im Protestantismus gilt das nicht als vorbildlich.

Auf zweifellos im besonderen Sinn die römischen Gedanken über Gott werden wir hingeleitet, wenn wir beachten, daß in der Lehre hier zwar das Moment der „Dreipersönlichkeit“ stark hervorgehoben wird, nicht aber das Moment der „Persönlichkeit“ selbst. Es ist in der That nicht zu verkennen, daß, wie in der Scholastik, bei Thomas, so noch in den neuesten Dogmatiken, bei einem Simar, die Lehre von Gott zunächst verläuft, wie wenn Gott als eine Sache gedacht wäre; die Kategorie des bloßen „Seins“ tritt in einer Weise in den Vordergrund, daß es den Eindruck erweckt, als ob Gott denjenigen Unterschieden innerhalb des Seins, die wir in der Welt, an „uns“, kennen lernen, entrückt sei. Wir kommen aber gar nicht zu der Möglichkeit, eine Idee „jenseits“ von Personen und Sachen zu erfassen: jeder Versuch, sich gegen diesen Unterschied neutral zu verhalten, führt bei dem Gedanken eines „Seins“ auf den Eindruck, die Intuition seiner Wesenheit als „Sache“. So ist es auch das Anliegen der katholischen Theologie, in der Schilderung Gottes vor allem der „Form“ seiner Existenz gerecht zu werden, ohne des „Inhalts“ desselben von vorneherein mitzugedenken. Erst in zweiter Linie, nachdem die Merkmale des göttlichen Seins als Ursprungslosigkeit (Aseität), Unendlichkeit, Unveränderlichkeit, Einheit, Unbegreiflichkeit &c. begrifflich ausgerechnet sind, kommt auch unter dem Gedanken des „Lebens“ oder der „Funktionen“ Gottes der Inhalt des Seins Gottes zur Sprache, um wieder sofort „formal“, nämlich als Erkenntnis und Wille, beides wieder unter dem Attribute der „Vollkommenheit“, geschildert bezw. begrifflich durchgerechnet zu werden. Es wäre doch falsch, der katholischen Lehre schuld zu geben, sie wolle an dem Gedanken von Gott als „Persönlichkeit“ vorbeiführen; sie vermag diesem Gedanken nur nicht gerecht zu werden, da der Gedanke der Offenbarung für sie noch nicht dazu führt, Christus als Person in den Mittelpunkt der Reflexionen über Gottes Wesen zu stellen. Christus ist ihr auf der einen Seite die „zweite Person“ der Trinität, insofern aber nur ein Rätselbegriff, er ist ihr auf der andern Seite als „Gottmensch“ zunächst wieder bloß eine Wundergestalt, deren Eigenheiten die Spekulation reizen, und im übrigen der „Stifter der Kirche“, der er als „**depositum**“ geheimnisvolle Einrichtungen, ein geheimnisvolles Buch und seinen „Geist“ hinterlassen hat. Der Geist ist wirksam in der „Tradition“ der Kirche und in dieser hat die Kirche sich eben verfangen. Es ist dem Katholicismus nie zum Bewußtsein gekommen, unter welchen konkreten historischen Bedingungen er sich als System in der Geschichte fixiert hat. So bleibt er, was den Gottesbegriff anlangt, hängen, in einer Mischung von Elementen, die auf den wirklichen Christus, auf den Neuplatonismus Augustins bezw. des Areopagiten und den Aristotelismus der Scholastik zurückgehen: Luther hat auf ihn nur verstockend gewirkt. Vgl. A. Ritschl, Geschichtl. Studien zur christl. Lehre von Gott, 1. Art., JdTh X, 1865 (wieder abgedruckt in Gesammelte Aufsätze, NF 1896, S. 25ff.).

Aus dem Evangelium stammen die Gedanken von Gott als Wille und von der Liebe, Güte, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit als Attributen seines Willens, zumal in der Allgemeinheit, in der sie zugleich wie selbstverständlich zur „Vollkommenheit“ Gottes

gehörig erscheinen. Dem Neuplatonismus entspricht die „wissenschaftliche“ Grundvorstellung von Gott als dem Inbegriff „alles“ Seins und als eben darin vollkommenem „Sein“. Involviert dieser Gedanke, daß Gott das Sein der Welt eigentlich in sich selbst, in seinem Sein, hegt, nur so, daß er alles endliche Sein in unendlicher Weise überragt, so ist die Gefahr, daß dieser Gedanke zum Pantheismus werde, dadurch ja ausgeschlossen, daß der Glaube an eine „Schöpfung“ der Welt durch den „Willen“ Gottes Dogma ist. Indem aber Aristoteles die genaueren Schemata für das „Wirken“ Gottes als Schöpfer, als **causa prima** und **causa finalis** darbot, so hat er zugleich dazu geholfen, das Dasein und das konkrete Sosein der Welt, den primären Entschluß und den thatsächlichen Inhalt des zweckthätigen Schöpferwillens als „zufällig“ vorzustellen. Denn durch Aristoteles wird es für Thomas zur Gewißheit erhoben, daß Gott in seiner eigenen formalen Vollkommenheit sich auch völlig und ewig selbst genügen „muß“. Ist die Welt „in“ ihm und „durch“ ihn „möglich“, so doch nur als eine Möglichkeit neben unzähligen andern. Die unbegrenzte Fülle der Möglichkeiten der Entschließung bezüglich des „begrenzten“ Seins ist darin gesetzt, daß Gott in die Abhängigkeit von anderen geriete, wenn er irgend etwas außer seiner eigenen Existenz wollen müßte. Will er doch thatsächlich die Welt außer sich selbst (wenn auch nicht wesenhaft „neben“ sich), so hat das weder im allgemeinen, noch im besonderen eine „Notwendigkeit“.

Dies ist nun im katholischen Gottesgedanken das eigentlich spezifische Moment, daß der thatsächliche Wille Gottes keinen eigentlichen „Grund“ an Gottes „Selbstzweck“ hat, daß Gott der Welt gegenüber nicht nur der „freie“, sondern auch der „willkürlich“ bestimmende gewesen ist und ist. Nicht in Hinsicht seiner selbst oder seiner eigenen Existenz, wohl aber in Hinsicht der Welt, ist Gott das „**liberum arbitrium**“. Seine Entschlüsse bedeuten nichts für ihn selbst, was in ihnen von ihm selbst zu Tage tritt, könnte ebenso gut ewig verborgen bleiben — die Welt und was er in ihr thut, ist eine Ausstrahlung seines Wesens, an der für ihn nichts liegt. Er kann ja nicht den „Unsinn“ wollen, aber nur, weil in ihm „alles“ letztlich einen „Sinn“ hat, und was er will, ist „recht“, aber nur weil „alles“ in ihm recht ist. So bleibt er als „Gott“ ein Inbegriff alles dessen, was „wir“ wie Gegensätze denken und empfinden. Die Welt zeigt nur eine „mögliche“ Linie seines Willens und „Eine“ Seite seines Wesens. Ich finde auch bei Simar Sätze wie die folgenden (I, S. 182): „Gottes Wollen ist ein ewiger und einziger Willensakt; die Freiheit kann mithin nur eine Vollkommenheit dieses ewigen und an sich notwendigen Aktes sein. Sie kann nur darin bestehen, daß dieser Akt, welcher das göttliche Wesen selbst notwendig befaßt, auch auf Außergöttliches als sein Thätigkeitsobjekt gerichtet ist, während er, unbeschadet der Vollkommenheit des göttlichen Wesens, auch nicht auf dasselbe oder auf anderes gerichtet sein könnte ... Es wird in dem Wesen und Willen Gottes ... dadurch keinerlei Veränderlichkeit begründet, daß er sowohl für den einen wie für den anderen von zwei Gegensätzen, z. B. Erschaffung oder Nichterschaffung der Welt, ewig sich selbst hätte bestimmen können. Weder die Ausführung des einen noch die des anderen Willensentschlusses würde mit einer Rückwirkung auf das göttliche Wesen verbunden sein. Es würde ferner in dem einen wie in dem anderen Falle das göttliche Wollen, in sich oder seinem Beweggrunde und Endzwecke nach betrachtet, wesentlich dasselbe sein. Die Verschiedenheit wäre nur auf seiten der transscendenten Wirkungen des göttlichen Wollens (des Endlichen) zu suchen. In beiden Fällen würde der Endzweck und Beweggrund oder das um seiner selbst willen unwandelbar gewollte Objekt des göttlichen Willens das eigene Wesen Gottes sein.“ Durch solche Vorstellung wird die Gottesidee in der Wurzel des sittlichen Nervs beraubt. Es hängt mit ihr zusammen, daß der katholische Glaube zwar an einem „Erlösungswerke“ Christi festhält, nicht zweifelt, daß Gott thatsächlich eine **satisfactio** für die Sünde verlangte, um von einer entsprechenden Bestrafung der Sünder abzusehen, daß Christi Opfer thatsächlich erfordert war und täglich erfordert ist, daß aber keine unbedingte **ratio** für Christi Erscheinung auf Erden, für sein Leiden und Sterben und für das, was er der Kirche auftrug, aufleuchtet, daß der katholische Glaube letztlich sich überhaupt Gott selbst und unmittelbar gegenüber unsicher fühlt und nur an der „Autorität“ der „Kirche“ seinen religiösen und sittlichen Halt hat. Daß Gott ein Buch „inspiriert“ hat, um in ihm irgendwie das Ganze dessen, was Menschen von ihm wissen sollen, niederzulegen, ist zwar mit „Glauben“ hinzunehmen, thut aber keinen großen Dienst, denn es entspricht dem rätselhaften Wesen und in seinen Entschließungen unbegreiflichen Willen Gottes, daß er das Buch auch nur wie zum Rätselspiel in die Geschichte mithineingestellt hat. Letztlich ist dem katholischen Glauben mit Bezug auf Gott nur zweierlei geläufig, daß Gott unzweifelhaft ein abso-

luter Herrenwille sei, sodann, daß es noch am wahrscheinlichsten sei, er werde sich durch immer neue, seine „Macht“ in ihrer Unergründlichkeit bewährende Wunder kund thun. Ja an die Wunder klammert sich der katholische Glaube als die erlebbaren „Proben“, daß es einen Gott gebe, und daß die Kirche, wenn man denn von Zweifeln bewegt werde, mit ihren Lehren recht habe.

b) Zum Gottesgedanken gehört der Jenseitsgedanke. Auch das ist an sich gemeinchristlich; erst die besondere Gestaltung des Gedankens begründet die Differenzen. In dieser Beziehung nun stehen der römische und der orientalische Katholicismus sich sehr nahe, so nahe wie in der Lehre von den „Geheimnissen“ in Gott, insonderheit seiner Trinität. Das will sagen: das Besondere in der römischen Kirche oder Theologie ist wieder wesentlich nur die wundersam genaue Durchtüftelung. Zwar versichern Scholastiker und moderne Dogmatiker ein über das anderemal, daß da alles ein „Geheimnis“ ist: aber sie mühen sich doch, zu sagen, „was“ denn „geheim“ an der Seligkeit sei, was daran menschliches Verstehen überrage. Und da erkennt man, daß es sich, was das „Wesen“ des Himmels und der Seligkeit ausmacht, um diejenige Annäherung an Gottes Sein handelt, welche an Stelle des „Glaubens“ das „Schauen“ setzt. Solange wir im Glauben stehen, können wir freilich noch nicht wissen, wie das Schauen eigentlich empfunden werden wird. An der Dunkelheit der Glaubensobjekte, zumal der Rätselbegriffe, die die „Offenbarung“ uns als **credenda** aufgiebt, haftet für uns etwas Bedrückendes, Sehnsuchterweckendes, und eben hier tritt der Wandel ein, daß wir „verstehen“ und „genießen“ lernen werden, wo wir jetzt nur erst „Suchen“ und allenfalls einen „Vorschmack“ kennen.

Der Gottesgedanke selbst muß hier noch nach einer weiteren Seite beleuchtet werden, nämlich unter der Frage nach Gottes eigener „Seligkeit“. Dabei ist als selbstverständlich gesetzt, daß der Satz gelte: **Deus est summum bonum**, „natürlich“ auch für sich selbst. „Gut“ ist nach Thomas, was „**appetitibile**“ ist. Das „höchste“ Gut ist Gott als die absolute „Vollkommenheit“, diese wieder als das absolute „Sein“, dieses als absoluter „Geist“, denn alles, was „Materie“ ist, gehört zu den Schranken, zur Unvollkommenheit der „Welt“, hat zwar eine „Möglichkeit“ in Gott, eine Wirklichkeit aber nur kraft dessen, daß Gott es in „Freiheit“ dasein lassen „will“. Das Wesen des Geistes ist primär das „Erkennen“. So ist Gott selig in der ewigen und absoluten Erkenntnis oder dem Denken seiner selbst. „Vollkommen“ ist das „Denken“, das Erkennen, wenn es nicht erst **per media, analogice, per conclusiones etc.** sich vollzieht, sondern „**immediate**“, d. h. in „Schauen“. Demnach ist Gott selig in der ewigen, durch nichts beengten und gestörten **contemplatio sui**, wobei er „in sich“ auch die Welt „erkennt“, vielmehr durchschaut. Sein „Wille“ hat das Merkmal der Liebe. „Liebe“ ist diejenige Bewegung des Willens, sagt Thomas, die sich auf das Gute „für jemand“ richtet. Auch als **amor** ist Gott „natürlich“ primär **amor sui**, d. h. er „will“ das Gute zunächst und „notwendig“ für sich, dann in freiem Willen „in“ sich für andere, denen er Teilnahme an seinem vollkommen „guten“, seligen Leben gönnt und deren Sein er in der **participatio** an seinem Sein als **prima causa** und **ultimus finis** alles Seins „vollendet“. Der **amor** begründet ein Genießen seines Objekts; in der **contemplatio sui** hat Gott auch die absolute **fruitio sui**.

Für den Menschen ist das Seligkeitsziel, das **summum bonum**, die im „Himmel“ ihm sich eröffnende **visio Dei**, diese **visio** ist als **fruitio Dei**, d. h. als **visio beatifica**, die **beatitudo**. Eine eigentliche **cognitio comprehensiva Dei** erreichen die geschaffenen Geister zwar nicht, denn sie werden nicht identisch mit Gott, wenn sie zur „Vollendung“ dadurch kommen, daß sie ganz „in“ Gott zur Ruhe gelangen. Aber es fehlt ihnen nach dem Maße der Fassungsfähigkeit „geschaffener“ Geister nichts, wenn sie zur **visio** der **essentia Dei** kommen. In der Seligkeit giebt es für die Menschen Abstufungen, **gradus**. Das entspricht ihrer unterschiedlichen Art und ihren unterschiedlichen „Verdiensten“, aber nach seinem „Maße“ ist jeder Selige „ganz“ selig. Zu den „Fragen“ mit Bezug auf die Seligkeit gehört z. B. die, ob sie dem „Wesen“ nach bestehe in einer **operatio** des „Intellekts“ (Thomas) oder des „Willens“ (der völlig ergreifenden, dann erst begreifenden „Liebe“ zu Gott, Duns) oder in beidem zugleich (Bonaventura). Die Neuscholastik zerklügelte die Methode, wie es bei der „Mitteilung“ der „Anschauung“ im Jenseits hergehe rc.

Übrigens gehört zur Lehre vom Himmel auch etwas, was ich kaum anders als mit dem Ausdruck „Geographie“ und „Physiologie“ des Himmels zu bezeichnen weiß. Dereinst, wenn erst die Welt durch das Gericht hindurch zur Vollendung gekommen sein wird, wo auch mit Bezug auf die Erde alles „neu“ ist, werden für die dann wieder mit „Leibern“

begabten seligen Geister auch „äußere" neue Verhältnisse entstehen, die irgendwie zum Voraus sich auszumalen den Theologen eine reizvolle Aufgabe ist. Vgl. z. B. Bautz, Der Himmel, 1881. Bei einer Würdigung des Gedankens von der Seligkeit als visio Dei soll man nicht übersehen, daß er eine sehr reine, unsinnliche Vorstellung von der höchsten Freude für den Katholiken begründet. Aber wenn noch hinzugefügt wird, daß 5 die Seligen in ihrer Wonne Gott stets „loben" und „preisen", so sieht man, daß das römische Christentum, so sehr es auf Erden als Rechtsordnung auftritt, doch in seiner tiefsten Empfindung „Kult" geblieben ist. Die Seligkeit begründet zwischen den Menschen als solchen, zwischen den Seligen unter sich, eigentlich nur die „volle" Kultgemeinschaft. Die visio beatifica „genießt" ja jeder „für sich", in ihr kann er außer Gott selbst alles „ver- 10 gessen", niemand stört mehr den andern, aber alle Verhältnisse auch zwischen den Geistern „bestehen" nur noch in „Betrachtung". Im Grunde bedeutet der römische Himmels- und Seligkeitsgedanke, daß die Menschen für einander gleichgiltig werden.

Neben dem Himmel stehen die „Hölle" und der „Reinigungsort". Es ist nicht nötig darauf genauer einzugehen. Nicht zu verkennen ist, daß der Gedanke dieser beiden 15 Orte aufs lebhafteste die Phantasie der Katholiken beschäftigt. · Die Hölle ist von Dante mit einer künstlerisch heiligen Phantasie durchaus nicht „frei", sondern in genauer Kenntnis und Verwertung der Theologumene der Scholastik und der Visionen ekstatischer Mystiker, geschildert worden (vgl. hierzu die oben S. 89, 60 genannte Abhandlung von R. v. Liliencron, S. 29ff.). Nichts einzelnes freilich ist hier „Dogma", als der Gedanke der „Ewig- 20 keit" der Strafe der „Verdammten" und der, daß es sich für sie nicht nur um eine poena damni, den Ausschluß von der Seligkeit, sondern auch um eine poena sensus durch ein „Feuer", welches nicht „bildlich" gedeutet werden dürfe, handele. (Von Bautz ist auch ein Buch „Die Hölle", 2. Aufl. 1904, verfaßt, welches nicht überschätzt werden darf in der Naivetät seiner Reproduktion „scholastischer" Lehren; die „Kirche" kann ein solches 25 Buch kaum verwehren, ist aber auch nicht rundum dafür verantwortlich zu machen.) Umgekehrt zur Hölle ist der „Reinigungsort", das „purgatorium", ein Ort zeitlich begrenzter Strafleiden, die Gott auch über solche (die meisten) verhängt, die selig werden sollen: die Modalitäten, unter denen der einzelne in diesen „Zwischenort" gelangt, wie er vielleicht eine Abkürzung seines Aufenthaltes dort erfahren kann 2c., mögen in den Art. 30 „Fegfeuer Bd V S. 788, „Ablaß", „Indulgenzen", Bd IX S. 76 u. a. ersehen werden. — Neben den drei großen „Orten" des Jenseits kennt die katholische Lehre noch zwei kleinere limbus, „Säume", der Hölle, der eine der Aufenthalt der ungetauft sterbenden Kinder, (limbus puerorum oder infantium), der andere der der „Väter" bis auf Christi descensus ad inferos: der letztere steht jetzt leer! Er war und der andere limbus ist ein 35 Ort ohne Freude, aber auch ohne poenae sensus.

Noch gehört zum Gedanken des Jenseits der Gedanke an die Engel, den Teufel und sein Heer, die Dämonen, endlich der Gedanke an die Heiligen. Diese Elemente der katholischen Lehre sind praktisch eminent wichtig. Sie dürfen trotzdem hier auf sich beruhen. Vgl. die Art. „Heilige" Bd VII S. 554, „Kanonisation" Bd X S. 17, auch „Exorzis- 40 mus" Bd V S. 695 (welch letzterer nur die Teufelsaustreibung bei der Taufe behandelt, während die römische Lehre und das Rituale romanum auch andere Teufels- bezw. Dämonenbeschwörungen kennen, vgl. hierüber d. A. Benediktionen Bd II S. 588).

3. Der Mensch, die Sünde, die Rechtfertigung. Wie überall im Christentum, ist auch im römischen Katholicismus in Bezug auf den Menschen der Grundgedanke lei- 45 tend, daß Gott in ihm ein „Ebenbild" seiner selbst geschaffen habe. Wenn dabei von dem Doppelausdruck in Gen 1, 26, Vulg.: imago und similitudo, Gebrauch gemacht wird, um für Adam oder den Urstand eine Vollkommenheit zu behaupten, ohne darum den gefallenen Menschen, der der „Vollkommenheit" entbehrt und sie sich nicht „selbst" geben kann, von dem Gedanken der Gottebenbildlichkeit auszuschließen, so entspricht das 50 im Gottesgedanken der Unterscheidung des absoluten Seins als causa prima und finis ultimus alles Seins und der darin mitgesetzten (nicht absoluten, sondern) relativen Unterscheidung von natura und gratia. Sofern Gott die Welt in „Freiheit" geschaffen hat, so kommt denjenigen geschaffenen Wesen, die sein Bild tragen, nicht nur zu, „Geister" zu sein, d. h. in Intellekt und Willen ihre Wesensart zu haben, sondern auch „frei" zu sein. 55 Diese Freiheit bedeutet auch für den Menschen die Wahl zwischen verschiedenen Möglichkeiten, nicht zwar wie bei Gott selbst zwischen unbegrenzten Möglichkeiten, und vollends nicht zwischen Möglichkeiten, die für ihn und seine „Seligkeit" nichts bedeuten, wohl aber die Wahl zwischen zwei Möglichkeiten, nämlich entweder in Gott wirklich den ultimus finis „alles" Seins zu erkennen und zu „ergreifen", oder sich daran genügen zu 60

lassen, von Gott „kausiert“ zu sein und sich eigenwillig einen Zweck zu setzen. Sofern der Mensch auch Gott gegenüber ein liberum arbitrium hat, fällt das Verhältnis zwischen ihm und Gott unter die Möglichkeit, auf „Verdienst“ und „Schuld“ taxiert zu werden, und tritt das Endgeschick des Menschen, aber auch schon im einzelnen alles, was Gott ihm auf Erden zu teil werden läßt, unter den Gesichtspunkt eines „Lohnes“ oder eventuell einer „Gnade“. Man hat als Historiker zu urteilen, daß in der Sicherheit, die die römische Kirche gegenüber den in der Geschichte oft an sie herangetretenen theoretischen und praktischen Anreizungen, der Prädestinationslehre Raum zu geben, stets bewährt hat, letztlich eine Art von „natürlicher“ Selbstgewißheit der Abendländer, der „Römer“, zu tage trete. Es gilt in der That, daß es eine Nötigung der Vernunft sei, den Menschen in dem Sinne als „frei“ zu denken, daß er dem „Verdienstgesetze“ unterstehe. Für die Theologie bedeutet die Idee von natürlichen Wahrheiten, natürlichen Bewußtseinsmomenten, von einem Naturrecht, ja nichts anderes als den Widerschein der Elemente von Gottes Wesen in seiner „Schöpfung“; für sie ist also die „natürliche“ Erkenntnis freilich auch eine durch Gott geschenkte. Aber die populäre Empfindung unterscheidet naiver und strenger; für sie giebt es wirklich „natürliche“ Wahrheiten, solche, die eigentlich nicht erst von Gott stammen. Und wenn nun zu den Elementen alles Empfindens im Katholicismus eben die Idee des Verdienstes gehört („meritum“ an sich neutral gedacht = Entschließung und That, die Lohn oder Strafe „verdient“), wenn hier gerade diese Idee vorab als „selbstverständlich“ für „alle“ menschlichen Verhältnisse giltig erachtet wird, so ist das wirklich eine Empfindung „weltlicher“ Art, die in das Verständnis des Christentums im Abendlande hineinwirkt. Die katholische Lehre redet hier freilich nicht von weltlicher, sondern von „natürlicher“ Erkenntnis, d. h. sie setzt voraus, daß der Verdienstgedanke, auch in religiöser Verwendung, „allen“ Menschen einleuchte. Richtig ist nur, daß er den durch den römischen Rechtsstaat und den Geist des römischen Rechts geschulten Menschen eingeleuchtet hat und durch die Gewöhnung an die kirchliche Lehre den meisten Katholiken zu einer Selbstverständlichkeit geworden ist.

Es entspricht ihrem weltlichen Mutterboden, daß die römische Kirche in kurzer Zusammenfassung das Christentum als die „nova lex“, die neue Rechtsordnung zwischen Gott und den Menschen deutet; was das „nova“ bedeutet, darüber hernach! Luther hat durchaus ein richtiges Gefühl gehabt, wenn er überhaupt in der Idee vom Christentum als „lex“ den eigentlichen Sitz dessen sah, was ihm an jener Kirche als eine Mißdeutung des Evangeliums erschien. In dieser Idee liegt die relative Größe dessen, was die römische Kirche für das Christentum bedeutet, nur ebensosehr, als die Begrenzung desselben. Denn was man nicht übersehen darf, ist dies, daß damit diejenige Höherentwickelung des Christentums zusammenhängt, die die römische Kirche gegenüber der orientalischen repräsentiert. Die letztere kennt auch den Gedanken einer „gesetzlichen“, das Gute und Böse nach Verdienst „belohnenden“ Gottesordnung für die Menschen, speziell auch in der Anwendung auf die Endgeschicke. Sie hat diesen Gedanken jedoch nicht ausgebaut. Es ist umgekehrt das Charakteristikum der römischen Kirche, daß sie ihn mit allen Begriffen des christlichen Glaubens in Verbindung gebracht hat. In Beziehung auf das Wesen des Menschen ist für sie in diesem Zusammenhang noch charakteristisch, daß sie sich wegen der „Unsterblichkeit“ keine Sorge gemacht hat. Ihr gilt auch dieser Gedanke für eine „natürliche“ Wahrheit. Man behauptet zwar nicht, daß der Mensch begrifflich notwendigerweise als unvergänglich anzusehen sei, erachtet es aber als „Thatsache“ für so unbedingt einleuchtend, daß man hier nicht an die „geoffenbarten“ Wahrheiten denkt, sondern an die „veritates insitae“. Für den Kampf um das Recht eines Glaubens an, einer Hoffnung auf „ewiges Leben“, wie er die Gründungszeit der orientalischen Kirche erfüllt, hat die „römische“ Kirche nie wirkliches Verständnis gehabt. —

Was nun die Sünde betrifft, so hebt sie die Freiheit des Willens im Menschen nicht auf, hat sie jedoch „geschwächt“. Denn seit Adams Fall fehlt dem Menschen das, was Gott ursprünglich dem Menschen mitgegeben, die Hilfe der gratia supernaturalis, durch die Adam über seine bloße „Natur“ hinausgehoben war. In Adam hatte Gott in seiner Güte mehr von sich mithineingelegt, als unmittelbar zum „Begriff“ des Menschen gehört. Ihm hatte er schon eine solche Erkenntnis derjenigen Wahrheit, die für uns jetzt die „geoffenbarte“ ist, d. h. die uns erst als durch Christus zugänglich gewordene erscheint, als ein donum superadditum verliehen, daß er den eigentlichen „Zweck“ des Menschen mühelos hätte erreichen mögen. Das liberum arbitrium des Adam hatte einen „goldenen Zaum“ getragen, an dem ihn Gott zu sich zu ziehen gedachte. Da er sich jedoch „von“ Gott „befreite“, statt in freiem Entschluß sich wirklich zu ihm ziehen zu lassen, so

verlor er seine gratia und konnte nunmehr auch auf seine Nachkommen nur vererben, was an ihm „bloße“ natura war, auch diese nicht einfach neutral, sondern vielmehr nun mit Einschluß der Folgen, die seine That „naturgemäß“ hatte.

Es ist in seinem Detail ein zu kompliziertes Kapitel der katholischen Lehre, welches ich hier berühre, als daß ich mehr als die allgemeinen Züge vorführen könnte. Eine vortreffliche Darstellung der mittelalterlichen Lehren von Sünde und Schuld und Gottes Stellung zu ihnen giebt Gottschick in den oben S. 89, 57 bezeichneten Aufsätzen, s. den dritten (Bd XXIII, 1902, S. 193 ff.). Ich füge nur hinzu, was die für Gottschick nicht mehr in Betracht kommenden Linien hier ergeben. Die Grundwirkung von Adams That war für ihn selbst und seine Nachkommen ein Doppeltes. Auf der einen Seite ein defectus, eine deformitas an der Stelle, wo zuerst Gottes gratia am Menschen zu tage getreten war. Es ist jetzt nichts mehr am Menschen, was ihn Gott wohlgefällig machte. Vielleicht „kann“ der Mensch sich solches wieder erwerben und dann „Lohn“ d. h. neue gratia „verdienen“. Aber zunächst kann Gott nicht umhin, den Menschen zu „strafen“. Und daß ist nun das Zweite, was die Nachkommen von Adam „ererben“, einen Strafzustand. Also culpa und poena sind es, was der Mensch jetzt statt der ehemaligen gratia von Hause aus an sich hat oder tragen muß. Jene, die culpa, ist ein objektives Merkmal seines Willens, ein „Makel“ daran, wenn auch nur der eines verschuldeten „Mangels“. Die „carentia“ der justitia, die er haben „könnte“, wenn Adam die gratia festgehalten und verwertet hätte, macht den Menschen für Gott dauerd „inacceptabel“, selbst wenn er noch keine „aktuale“ Sünde auf sich geladen hat, sie giebt ihm einen „habitus“ von „Unwürdigkeit“ vor Gott. Die poena ist ein Lebenszustand, der des Näheren so beschrieben wird, daß sich wieder zwei Merkmale ergeben: Ausgeschlossenheit vom Himmel und Überlieferung an den Teufel, der nun dem Menschen gegenüber die volle Macht der Verführung hat. Es ist die Bedeutung Christi, insonderheit seines „Opfers“, daß Gott diejenige satisfactio durch ein meritum erhält, kraft deren er die Strafe erlassen und dagegen umgekehrt seine gratia wieder wirksam werden lassen kann. Der Erlaß der Strafe ist kein absoluter — zeitliche, reinigende Strafen bleiben vorbehalten — aber er betrifft das Wichtigste, dies, daß die „Himmelsthür“ wieder „aufgeschlossen“ wird und daß der Teufel kein „Anrecht“ mehr an den Menschen hat. Die Wiederzuwendung der gratia aber bedeutet, daß der Mensch auch von seiner culpa befreit und in den effektiven status eines „justus“ übergeführt werden kann. Es handelt sich da darum, daß für die vulneratio des Willens, die Adam durch seinen Fall sich und seinen Nachkommen zuzog, die sanatio geschaffen werde, d. h. daß der Wille wieder in Stand gesetzt werde, merita zu erwerben in Kraft der Beseitigung der impedimenta seiner „Freiheit“ und in Kraft abermaliger „Beihilfe“ Gottes. Der Prozeß, in welchem die Menschen erleben, was Christus für sie bedeutet, wo die effectus des Lebens und Sterbens Jesu ihnen wirklich appliziert werden, ist der der justificatio.

Die justificatio wird nach richtiger lateinischer Sprachempfindung als eine reale Umwandlung des „Sünders“ in einen „Gerechten“, als eine Gerechtmachung im Vollsinn, d. h. als eine „Heiligmachung“, sanctificatio gedacht; man folgt dabei dem Ausdruck, den die Vulgata da bietet, wo Paulus von δικαίωσις redet (und wo es eine Frage bildet, die hier nicht zu erörtern ist, ob die Vulgata die richtige Vokabel in der Uebersetzung bietet). Die justificatio ist daher nicht bloß „Vergebung“ der Sünde, sondern zugleich eine „Austilgung“ derselben und nicht bloß negativ dies, sondern auch positiv die Verwirklichung der der Sünde entgegengesetzten bestimmungsmäßigen „Verfassung“ des Menschen, also derjenigen „Liebe zu Gott“, in der der Mensch zum Schauen und Genießen Gottes fähig ist. Es ist ein Zusammenwirken Gottes und des Menschen, der gratia und des liberum arbitrium, wodurch die justificatio sich vollzieht. Die gratia hat dabei die Vorhand. Denn Gott ist es, dessen Entschlüsse die Grundlage für alles, was der Mensch erreichen „kann“, bilden; würde er nicht Christi merita damit zu belohnen sich bereit finden lassen, daß er dem Menschen seine gratia wieder zuwendet und zwar in der Fülle, daß wirklich die justitia originalis wieder gewonnen wird, so würde dem Menschen jede Anstrengung des liberum arbitrium nichts helfen. Es darf hier auf sich beruhen, wie weit der „Wille“ des Menschen im stande ist, von sich selbst aus im Stande der „Erbsünde“ auch schon „Gutes“ zu thun, der inordinatio der niederen Triebe zu wehren und sich für die eventuelle Gnade Gottes zu „disponieren“. Wie immer es damit stehe, so bleibt es Gottes Sache, ob er über die Erbsünde hinwegsehen „will“: eine Notwendigkeit für Gott besteht in dieser Hinsicht nicht. Ein debitum der gratia giebt es für ihn nicht, am wenigsten ein solches der gratia, die dem Menschen zu seinem wirk-

lichen Seligkeitsziele verhilft, denn diese gratia war schon Adam gegenüber „frei“, und sie bedeutete andererseits für ihn und also vollends für den gefallenen Menschen eine elevatio naturae. Den wirklichen Inhalt und Charakter der Seligkeit ahnt die „Natur“ gar nicht, so kann die Natur die Seligkeit auch nicht „verdienen“, die letztere ist immer und „begrifflich“ für den Menschen ein bonum superexcedens. Es kommt nun darauf an, den katholischen Begriff der gratia richtig zu erfassen. Was die Scholastiker noch ohne Antithese darüber ausführten, wird bei den nachreformatorischen Theologen in ausdrücklicher Antithese zur evangelischen Anschauung präzisiert: der Gedanke ist in der katholischen Theologie, gewisse Zweifelsfragen abgerechnet, seit der Scholastik ein vollkommen einheitlicher. Die gratia ist ein habitus in Gott und sie wird durch Gott und in bestimmter Korrespondenz mit dem freien Willen oder den Verdiensten des Menschen zu einem habitus des Menschen: Gott ist seinem „Wesen“ nach voller gratia, ganz und gar gratiosus, und der Mensch wird es im Justifikationsprozeß. Gegenüber der evangelischen Deutung der gratia als favor Dei wird hervorgehoben, daß es sich nicht bloß um ein Merkmal der „Gesinnung“ Gottes handele, also auch nicht bloß um ein „Urteil“ Gottes gegenüber dem Sünder, welches wie eine „Begnadigung“ herauskomme, sondern um etwas an Gott, welches in den Menschen „übergehe“, ihm „eingegossen“ werden könne, sein Wesen beeinflusse und mit neuem Gepräge, neuer Art ausstatte. In der gratia, die er empfängt, wird der Mensch Gott selbst „ähnlich“ und dadurch befähigt, an Gottes „Seligkeit“ teilzunehmen Soweit sie dem Menschen zu teil wird, definieren alle katholischen Theologen sie als ein „donum“; schon die Naturausstattung des Menschen repräsentiert als von Gott „geschenkt“ eine gratia, die gratia naturalis; was im engeren Sinn des Worts als gratia gilt, ist das donum gratiae supernaturalis. Jene erstere ist die gratia creatoris, diese die gratia salvatoris, die an Christi „Mittlerwerk“ hängt. Ich meine zu erkennen, daß der katholische Begriff der gratia zwei Merkmale habe, 1. das der Freiwilligkeit des betreffenden donum, 2. das des Zusammenhangs des donum mit Gottes eigener Seligkeit. In ersterer Beziehung ist die gratuitas die Hauptsache, in letzterer die supernaturalitas. Gott ist selig in dem Anschauen seiner selbst, seiner Vollkommenheit, seiner inneren „Schönheit“. In ihm ist alles Harmonie und Ordnung, in sich selbst ruhende, unstörbare Realitätenfülle, er ist die unbedingte gratia, die Fülle der Lieblichkeit, der „Wonne“. Ist ihn zu schauen für den Menschen die Wonne, zu der er ursprünglich berufen war, so war es für Gott eine Wonne, Adam in statu justitiae originalis zu schauen; den gefallenen Menschen zu sehen ist für Gott das Gegenteil einer Wonne, aber ihn in wiederhergestellter Gerechtigkeit vor sich zu sehen, wird ihm wieder eine Wonne sein. Denn in dieser Gerechtigkeit ist der Mensch abermals ganz ein Bild seiner gratia, sieht Gott an ihm im Reflex sein eigenes „Wesen“ mit seiner „Grazie“. In dem Begriff der gratia drückt sich die Idee Gottes selbst in der Art aus, daß auch hier bemerkbar wird, wie der Katholicismus einerseits Gott im tiefsten nur als „Sein“, Substanz, sachlich geartete Existenz denkt, und doch andererseits das Prädikat des Willens oder der Willenhaftigkeit fest damit verbindet. Dem letzteren Momente entspricht die Betonung der „Freiheit“ an der gratia, nämlich da, wo überhaupt bei Gott die Freiheit in Frage kommt, der „Schöpfung“, dem Menschen gegenüber; dem ersteren entspricht die Vorstellung von der qualitativen „Wesenheit“ der gratia, der Gedanke ihrer Übertragbarkeit durch „Infusion“. Unter den mancherlei schulmäßigen Unterscheidungen an der „Gnade“ oder den „Gnaden“ ist eine der charakteristischesten die zwischen gratia increata und creata. Erstere ist „Gott selbst“ als höchstes Gut für sich und die Menschen; auch der Logos und der heilige Geist werden als gratia increata bezeichnet. Zu Gottes Lieblichkeit gehört auch seine Liebe, das bildet den Übergang zur gratia creata, als welche jedes von Gott bewirkte „übernatürliche Geschenk“ (es zugleich immer unter dem Merkmal des gratuitum = indebitum) bezeichnet wird. Die Differenz zwischen Katholicismus und Protestantismus konzentriert sich in Hinsicht der Gnadenidee darin, wie die Begriffe Liebe und Gott verbunden werden, im Protestantismus gilt die Liebe nicht bloß als „Merkmal“ an Gott, sondern vielmehr als das „Wesen“ Gottes: Gott „ist“ (nicht „Lieblichkeit“, aber) „Liebe“.

In der justificatio handelt es sich um einen mehr oder weniger lang dauernden Prozeß. Wer sogleich nach der Taufe stirbt, bedarf keiner weiteren gratia, ist sogleich „fertig“, für den Himmel reif. Für denjenigen, der hernach noch sich entwickeln muß, kommen die weiteren Sakramente, im Falle neuer „Todsünde“ das Bußsakrament, sonst zumal Eucharistie (Messe), Firmelung und letzte Ölung, als weitere Gnadenmittel in Betracht. Aber das liberum arbitrium und die merita, die durch bona opera erworben

werden, müssen zur Seite gehen. Die Gnade strömt durch die Sakramente nur dann aus Gott über und in den Menschen ein, „heilt" ihn immer neu und „heiligt" ihn, wenn der Mensch seinerseits thut „was an ihm ist". Nur **qui facit quod in se est**, kann erwarten, der **gratia** wirklich und in wachsendem Maße teilhaft zu werden. Gott giebt sie nach katholischer Lehre nicht, wie nach evangelischer, „ganz oder gar nicht", seine **gratia** kommt keineswegs „zu Hauf" über den Menschen (vgl. für die evangelische Vorstellung den Art. „Protestantismus" Bd XVI S. 135 ff., speziell III, 3 u. 4), sondern in stufenmäßiger Steigerung, entsprechend der menschlichen „Disposition" und „Kooperation". Der Mensch muß zeigen, daß er der **gratia** auch wert ist, sie „verdient". Sein „Wesen" wird dann durch die **gratia** allmählich gewandelt. Intellekt und Willen werden immer weiter gesteigert und geheiligt, die „theologischen" Tugenden (Glaube, Hoffnung, Liebe **amor** — alle drei auf Gott gerichtet) erscheinen als „erhöhte" Funktionen im Gefolge der **gratia**, nicht minder die moralischen Tugenden, deren vornehmste die **caritas** (auf die Menschen sich richtend) ist. Zum Begriff der **gratia** gehört es aber auch, daß der Mensch, wenn er thut, was an ihm ist, „reichlicher" von Gott belohnt wird, als er wirklich „verdient" hat. Die katholische Lehre betont dies so stetig, daß es nicht übersehen werden darf. In diesem Sinne bleibt die **gratia** nicht nur nach ihrem letzten Motiv (wo alles in Gottes Freiheit seinen Quellort hat), sondern auch nach ihrer Zumessung frei, „ungeschuldet", immer ein **donum superabundans**. Zumal die „letzte" Gnade, die Aufnahme in den Himmel, die Überführung in die „Glorie", ist nie dem Maße nach, sofern sie ganz mit Gott „vereint", verdient, vielmehr eine „freie" Gabe von seiten Gottes.

4. Die Kirche und die Gnadenmittel. Der Gedanke von der **sancta ecclesia** ist in derjenigen Umbildung ins Sakramentale, die oben I, 1 dargelegt wurde, maßgebend geblieben, nur theologisch allseitig verarbeitet. Was die katholische Lehre von der **gratia** und **justificatio** zu sagen hat, gewinnt sein konkretes Gepräge durch die Kirchenidee. Gott hat alle Gnadenzuwendung, soweit sie auf Erden geschieht, oder auf das irdische Verhalten der Menschen reflektiert, an die Sakramente gebunden und innerhalb dieser Bindung ein für allemal der Kirche überwiesen. Die Sakramente wirken **ex opere operato**, d. h. wo überhaupt ihre Bedingungen erfüllt sind, haben sie die **gratia** in sich wie einen sachlichen Inhalt (**continent gratiam quam significant**; vgl. **Trident. sess. VII, can. 6**). In ihrem Bereiche ist die Kirche den einzelnen Gliedern gegenüber religiös die „Herrin". Sie ist es Priestern und Laien gegenüber gleicherweise. Der Priester (jedes Grades) als Person ist so gebunden durch die Kirche als der Laie; seine „Weihe" bedeutet für ihn seiner Seligkeit gegenüber keine Privilegierung, der Laie, mag er nun Mönch oder weltliche Person sein, ist zwar abhängig vom Priester, soweit, daß sogar letztlich dessen **intentio** beim Sakrament ihn hilflos machen kann, aber wo der Priester ihm leistet, was er ihm leisten „soll", da steht er im Effekt des Gnadenempfangs nicht hinter den Priestern zurück. Die Kirche ihrerseits ist durch die Sakramente im konstitutiven Sinn selbst durch Gott oder Christus beherrscht, von ihrem Herrn „abhängig". Denn was **essentialiter** erfüllt werden muß, damit ein Sakrament entstehe, ist ihrer Freiheit entrückt: sie kann weder weitere Sakramente schaffen, als die sieben, die sie hat (**scl.** vom Herrn selbst), noch einem Sakramente seine Giltigkeit entziehen. An den Sakramenten hat auch der Papst die Grenze seiner Dispensationsgewalt; er kann z. B., da die Ehe als Sakrament unbedingt giltig ist, nicht von der Kirche, sondern für die Kirche von Gott (Christus) gestiftet ist, eine Ehe nicht „scheiden". Er kann unter bestimmten Umständen das Urteil aussprechen, daß das Sakrament nicht zu stande gekommen sei, daß eine Ehe nur vermeintlich bestanden habe, d. h. für „ungiltig" erklärt werden könne oder müsse; es giebt auch durchaus Formen, in denen die Ehe rechtsgiltig „praktisch" aufgehoben werden kann; aber die sakramentale Wirkung der Ehe hat der Papst nur zu „schützen", kann er nie **realiter** beseitigen.

Ueber die Sakramente hier weiter zu handeln, darf ich mir versagen. Vgl. dazu im allgemeinen den A. „Sakramente". Für die einzelnen Sakramente bietet die RE Sonderartikel, s. „Abendmahl II", Nr. 10, Bd I S. 63, dazu „Messe, dogmengeschichtlich", Nr. 4 und 5, Bd XII S. 685, „Messe, liturgisch", Nr. V—VII, ib. S. 719, und „Transsubstantiation"; „Beichte", Bd II S. 533, „Buße", Bd III S. 584, „Indulgenzen" Bd IX S. 76; „Ehe" Bd V, speziell S. 191, dazu besonders „Eherecht" ib. S. 198; „Firmung" bei „Konfirmation" Bd X S. 676; „Ölung, letzte", Bd XIV S. 304; „Priesterweihe" in A. „Priestertum, Priesterweihe in der christlichen Kirche", Bd XVI S. 47; „Taufe". — Auch über diejenigen kirchlichen Handlungen bezw. Dar-

bietungen und Dinge, die als Sakramentalien bezeichnet werden, darf ich hinweggehen, s. Art. „Benediktionen“, Bd II S. 588; „Sakramentalien“.

Nur über die Kirchenidee selbst und über die Hierarchie wird hier in Ergänzung anderer Artikel einiges zu sagen sein.

Der Gedanke von der Kirche ist, prinzipiell ausgedrückt, der einer rechtlichen Stiftung. Vergegenwärtigt man sich den Inhalt der „Stiftung“, so korrespondiert er im allgemeinen den Ideen der **sanctitas** und **unitas**. Er begründet die spezifische Intoleranz der römischen Kirche. Denn sie kann kraft jener Idee von sich selber keinen Ansprüchen an Nachgiebigkeit anders als **pro tempore** sich zugänglich zeigen, und sie kann andererseits nicht umhin, auf „alle“ Menschen Beschlag zu legen, da sie die von Gott für alle gestiftete Heilsmittlerin und Heilsspenderin sein „soll“. In der Vorstellung, nicht ihre „eigene“ d. h. keine menschliche Sache zu vertreten, sondern diejenige Gottes, ist sie ihrer Selbstbeurteilung nach nur pflichtgetreu und übrigens gerade dann die „Wohlthäterin“ der Menschheit, wenn sie sich nichts abdingen läßt. In der Überzeugung rundum die „Wahrheit“ zu besitzen, begegnet sich die orientalische Kirche mit der römischen. Aber ihr fehlt der Eroberungsgeist, der der letzteren eigen ist. So offenbart sie nach „außen“ nicht solche Intoleranz wie die römische Kirche. — Erst in dem Gedanken, daß sie eine „rechtliche“ Stiftung sei, vollendet sich aber in letzterer die Idee von selbst. Darin liegt, daß sie sich als „Anstalt“ oder spezifisch „verfaßtes“ Gemeinwesen ansieht und bei allem, was ihr eigen ist und ihr unveräußerlich erscheint, Einrichtungen, Satzungen, Formeln &c. im Sinne hat. Das ist es, was ihre Intoleranz für anders Denkende unerträglich macht. Der Protestantismus, der sich im Sinne der Reformation an das Evangelium „gebunden“ weiß, kann auch in seiner Weise nicht „nachgeben“. Aber er sieht die Wahrheit, für die er einsteht und die auch für ihn eine absolute ist, als eine ideale Größe an, die für sich selbst streitet, Rechtsmittel letztlich verschmäht. Er kann ehrlich und grundsätzlich tolerant sein und dem freien Kräftespiel der Geister zusehen, wenn er nur selbst als ein Faktor mit darin wirken darf. Er hat nicht um der Wahrheit willen eine bestimmte Summe von Institutionen zu hüten und unbedingt zu „retten“, bezw. zu Einfluß oder zur „Herrschaft“ zu bringen. Für die römische Kirche ist **in concreto** die „Freiheit“, die sie für sich reklamiert, wo sie es als inopportun erkennt **ratione habita temporis** „mehr“ zu beanspruchen, immer nur die Abschlagszahlung auf den eigentlich von ihr geforderten „Gehorsam“. In der That eine Institution mit göttlichem Missionsmandat für „alle Völker“ kann sich nicht auf die Dauer an bloßer „Freiheit“ genügen lassen.

In ihrem Charakter als „Institution“ ist die Kirche für den römischen Katholiken eine schlechthin eindeutige Größe; die Schwierigkeiten, die die protestantische Lehre von der Kirche bedrücken — hervorwachsend daraus, daß hier die Kirche primär eine **societas in cordibus** ist, die in dieser Welt nur nicht umhin kann, sich „auch“ Rechtsformen zu geben, dabei aber bemerkt, daß es für sie gar nicht darauf ankommt, sich auf einerlei Weise und in einer einzigen Gestalt zu fixieren —, sind für den Katholicismus nicht vorhanden. Bellarmin hat völlig recht, wenn er in seiner drastischen Weise die Kirche für eine Größe erklärt, die in Gedanken zu ergreifen nicht schwieriger sei als das Königreich Frankreich und die Republik Venedig. Denn nicht die Gesinnung ihrer Glieder konstituiert sie, sondern ein bestimmte Summe äußerer Besitztümer und Rechtsordnungen. Auch wenn die Sakramente an keinem Menschen mehr ihren Zweck erfüllten, wäre die Kirche begrifflich „vollständig“ vorhanden, wenn nur die Ordnungen bestünden und funktionierten, in denen die Sakramente sich darstellen. Auch die römische Lehre macht von dem Ausdruck **communio sanctorum** im Apostolikum Gebrauch, um das Wesen der Kirche zu bezeichnen: der Nominativ von **sanctorum** ist dabei nur nicht **sancti**, sondern **sancta** = **sacramenta**.

Ihrer äußern Erscheinung nach ist die römische Kirche zunächst Kultgemeinschaft. Ich darf jedoch auch hier wieder auf andere Artikel verweisen. So besonders auf den über die „Messe“ und ferner den über „Feste, kirchliche“ Bd VI S. 52 (s. auch „Fronleichnamsfest“ ib. 298, und andere spezielle Artikel). Ausführliches in dem S. 90, 8 bezeichneten Buche von Kellner; auch bei Nilles, *Ἑορτολόγιον* **s. Calendarium manuale**, 2 Bde, (2. Aufl. 1896/97, ein Werk, welches ja wesentlich den „Unierten“ zur Belehrung dienen will und die Feiern der orientalischen Kirche zum direkten Objekt hat, aber auch für die römischen Feiern, besonders die Feste instruktiv ist, da vieles zwischen den Kirchen gemein geblieben). Für die katholische Predigt s. „Predigt, Geschichte“, Bd XV, 623, wo auch der Katholicismus bis in die Gegenwart berücksichtigt ist; man erfährt da freilich nicht, welche Rolle die Predigt im katholischen Gottesdienste spielt. Bei keiner Feier ist eine Predigt

als notwendiger Bestandteil gedacht, und Mittelpunkt des regulären Gottesdienstes, wie im Protestantismus, ist sie am allerwenigsten (das ist vielmehr das „Opfer"). Aber es wird doch keineswegs selten gepredigt. Die Predigt gilt als Schmuck und besonders als wirksames Gelegenheitsmittel (so bei Besuchen, etwa des Bischofs, bei „Missionen" ꝛc.), vielfach bloß um die katechetische Thätigkeit der Kirche zu unterstützen, dann aber zumal um gerade besonders wichtig erscheinende Anliegen (etwa in der Politik) zu fördern. Für die Einzelheiten des katholischen Kultus s. auch das KKL.

Als Kultgemeinschaft ist die römische Kirche aber überwölbt von einer Rechtsordnung, die weitergreift als die Bedürfnisse bloß des Kults. In der That ist sie nach ihrer Selbstbeurteilung zwar immer wesenhaft die **ecclesia** oder **civitas sancta**, aber so, daß es für sie dabei bleibt, sie habe das **regnum Dei in hoc temporum cursu** auszuüben und müsse dem entsprechend sich verhalten und bethätigen. Es ist nicht schwer zu erkennen, daß die römische Kirche entfernt nicht in dem Maße als die orientalische die Kultübung als Selbstzweck betrachtet. Zwar darf man nicht behaupten, daß sie dieser in jeder Beziehung den Charakter eines „Mittels" für einen andern, einen „disziplinären" Zweck gegeben habe, aber das ist doch in weitem Maße der Fall. Ein besonders signifikanter Beweis dafür ist ihre Behandlung des Bußsakraments — was ursprünglich Institution des Lebens war, ist ja freilich zum Ritus gestempelt, aber „sakramental" ist im Grunde nur die „Bevollmächtigung" des Priesters, die in ihrer Handhabung durchaus zum Zwangsmittel geworden —, ferner z. B. das von den Päpsten nicht ganz selten verhängte „Interdikt" (s. den A. in Bd IX S. 208), wodurch der Kultus überhaupt lahmgelegt wird, um Gehorsam zu erzwingen; die orientalische Kirche kennt diese Institution nicht. Im wesentlichen ist die Rechtsordnung der römischen Kirche, die nicht die bloße „Ordnung" des Kultus und diejenigen Funktionen betrifft, welche jede in der Welt bestehende Gemeinschaft, die einen Besitz zu verwalten hat, benötigt (vgl. dazu Artikel wie „Kirchengut", „Baulast", „Benefizien", „Patronat" ꝛc.), zu begreifen als eine Einflußnahme auf das **liberum arbitrium** der Menschen, um sie in ihren privaten und öffentlichen Verhältnissen sich und dadurch Gott gehorsam zu machen. Es ist ganz und gar die Weise, wie ein Staat sich seinen Unterthanen und eventuell fremden Staaten gegenüber geltend macht, die die römische Kirche hier als altes Römererbe den Personen und den „Herrschaften" in der Welt gegenüber bethätigt. Lehrend, mahnend, befehlend, durch Erlaß von Gesetzen, durch Rechtsprechung aller Art, dokumentiert sie ihren Willen, das ihr für diese Weltzeit überlassene **regnum Dei** mit ihren Mitteln zu verwirklichen. Vieles Konkrete, was hier einschlägt, ist schon zur Sprache gekommen. Hier ist nur noch der Ort, um die Hierarchie prinzipiell zu kennzeichnen.

Die Lehrbücher des Kirchenrechts, die oben S. 76, 48 u. 49 genannt wurden, sind durchaus einig darin, daß der katholische Amtsträger den ihm zur Pflege befohlenen Menschen sehr wesentlich anders gegenübersteht, als der evangelische. Vgl. auch Rieker, Die rechtl. Natur des evangelischen Pfarramts, 1891. Es ist nicht das einzige, daß der katholische „Priester" eine Weihe sakramentaler Art erhält, die der evangelische „Pfarrer" nicht empfängt. Das stellt nur die „Gewalt" des Priesters dar. Vielmehr steht der katholische Funktionär an seinem Orte als „einzelner" unter einer andern Amtsidee, als der evangelische. Der Katholicitätsgedanke beherrscht gerade auch den Amtsgedanken in der römischen Kirche. Diese Kirche kennt nicht sowohl „Gemeinden", als vielmehr nur „Parochien" (bezw. darüber „Diöcesen"). Nicht von den Personen aus, die als Gläubige gelten dürfen, sondern von einem Grundamte, dem der **cathedra** aus, erzeugt sie die Idee ihrer „Ämter", zunächst das der Bischöfe, dann der Ortspriester. Nur weil der Bischof, geschweige der Papst, nicht überall „sein" kann, hat er **in loco** einen Gehilfen, einen Vikar nötig. Der Ausdruck **parochus** (= πάροχος, der Ausspender) besagt im Grunde alles. Was die „Kirche" besitzt an Gnadenmitteln und fordert in Bezug auf die Disziplin, das bringt sie heran an die Menschen je an ihrem Orte durch Funktionäre mit abgestufter Würde. Der Funktionär steht nie „in" der Gemeinde, sondern stets „über" ihr, nicht nur „religiös" (sakramentalerweise), sondern auch ideell, er hat nur zu „spenden" und zu „leiten", die Gemeinde, die „Herde", hat bloß zu „empfangen" und zu „folgen". Der **terminus technicus** für den „Pfarrer" ist neben **parochus** der anders gewendete, aber ebenso charakteristische „**rector**" der „**ecclesia**" so und so, d. h. der aus verwaltungstechnischen Gründen gebildeten kleineren oder größeren „Abteilung" der **catholica**.

Die katholische Hierarchie wird gedacht als durch ihre Weihe(n) ausgestattet mit zweierlei **potestas**, der **potestas ordinis** und **jurisdictionis**; jene ist die Vollmacht der sakramentalen Verrichtung, diese die Vollmacht der Gesetzgebung und des Richtens.

Man zählt sieben Stufen der Hierarchie (vgl. Art. „Ordines“ Bd XIV S. 425): a) vier **ordines minores s. non sacri**, die jetzt nur noch pro forma durchlaufen werden: Ostiarier, Lektoren, Exorzisten, Akoluthen, b) drei **ordines majores sacri**: Subdiakonen, Diakonen, Presbyter = Priester, **sacerdotes**. Vom Subdiakonat an ist der Cölibat eine Pflicht. Die Priesterweihe (**sacr. ordinis**) verleiht an sich nur die Vollmacht, das Meßopfer darzubringen und in der „Parochie“ (deutsch der „Sprengel“ = ursprünglich der „Büschel zum Spritzen des Weihwassers“) die Sakramente, die die Laien angehen, außer der Firmung, zu vollziehen. Aber gerade das Recht der „Opferung“ macht den **sacerdos** und ist so sehr das Centrum aller sakramentalen Funktionen, daß der Bischof und selbst der Papst keinen weiteren **ordo** repräsentieren, sondern innerhalb des Sacerdotiums nur noch Stufen. Vorbehalten ist dem Bischof die Vollziehung des Sakraments der (Firmung und) Priesterweihe, dem Papst überhaupt keinerlei Sakrament als solches, sondern nur das Recht der B i s c h o f s e r n e n n u n g. Letzteres Recht deutet schon auf die andere **potestas** der Hierarchie, die der **jurisdictio**. In gewissem Maße sind daran auch alle klerikalen Stufen beteiligt, zumeist jedoch die höheren Stufen des Sacerdotiums. Die **potestas solvendi im sacramentum poenitentiae** ist gewissermaßen das verbindende Glied zwischen beiden **potestates**. Gerade die schwierigeren Beichtfälle gehören aber auch zu den Reservatrechten der Bischöfe bezw. des Papstes. Darüber hinaus sind es alle Fälle der „Kirchenzucht“, überhaupt die Gesetzgebung, Regierung und Rechtsprechung, die unter den Begriff der **jurisdictio** fallen. Die Hierarchie in derjenigen Gestalt, die durch das **sacramentum ordinis**, einschließlich der bischöflichen und päpstlichen Stufe, begründet ist, gilt als **hierarchia juris divini**, alle Sonderformen des Bischoftums (Erzbischöfe u. dergl., ebenso der Kardinalat d. h. der für die Papstwahl vorgesehene besondere Ausschuß) sind **juris humani** (können abgeschafft werden und unterstehen nur Zweckmäßigkeitserwägungen). Zu bemerken ist, daß auch die Stellung des **parochus** (nicht nur in dem besonderen lokalen Umfang, sondern im Prinzip) für **juris humani** zu erachten ist. Das entspricht der oben berührten Vorstellung, daß der **parochus** nur den Bischof repräsentiert.

Es ist kein Zweifel, daß das Bischofsamt das eigentliche Centrum der Hierarchie ist. Das drückt sich aufs deutlichste darin aus, daß, wie der Diöcesanbischof eigentlich der „**parochus universalis**“ für seinen Bezirk ist, so der Papst für nichts anderes gelten will als für den „**episcopus universalis**“. Unter diesem Titel hat er von dem vatikanischen Konzil die jetzt nicht mehr zu bestreitende Stellung des kirchlichen Souveräns, mit Einschluß aller Vollmachten der **ecclesia universalis**, zugesprochen erhalten. Auf den ehemaligen Gegensatz des monarchischen Papal- (oder Kurial-)systems und des aristokratischen sog. Episkopalsystems, der jetzt erledigt ist, brauche ich nicht einzugehen (s. die betreffenden Art. in Bd V S. 427 und Bd XIV S. 657). Es steht noch immer so, daß der Papst daran gebunden ist, das **sacramentum ordinis** aufrecht zu erhalten und zu sorgen, daß nicht nur seine **cathedra**, sondern eine Fülle von **cathedrae** Bestand behalte. Der Diöcesanbischof ist doch nicht in dem Verhältnis zu ihm, wie der **parochus** zu seinem **episcopus**. Aber der Papst ist nicht mehr begrifflich der **primus inter pares**, sondern der **princeps ecclesiae** und als alleiniger eigentlicher **vicarius Christi** der **episcopus episcoporum**; er hat nicht mehr bloß „Vorrechte“, sondern ist der Inhaber aller „Rechte“, wobei nur das eine Grenze für ihn ist, was durch Christus (Gott) als **sacramentum** festgelegt ist. Es ist jetzt „gesichert“, was das kanonische Recht schon proklamierte, in dieser Form aber noch bestreitbar war, daß vom Papste gilt: a) **omnia jura in scrinio pectoris habet**, b) **canonibus jus et auctoritatem impertit, sed non eis alligatur**, c) **omnes judicat, sed a nemine judicatur**, d) **plenitudinem habet potestatis in ecclesia**. — Seit dem Vatikanum ist es entschieden, daß das „Konzil“ nicht über dem Papste steht, so wenig es als „abgeschafft“ angesehen werden soll. Die Theorie lautet jetzt dahin, daß zwar der Papst allein das Recht hat, das (ökumenische) Konzil zu „berufen“, zu „leiten“, zu „bestätigen“, daß das Konzil aber doch nicht nur von ihm die „Unfehlbarkeit“ seiner dogmatischen rc. Definitionen abzuleiten hat, sondern als eigentümliche Repräsentation der **ecclesia universalis** auch eine „eigene“ Unfehlbarkeit besitzt. So wird nun deduziert, daß es, wenn es eben, wie es „muß“, in Übereinstimmung mit dem Papste steht, eine „doppelte“ Garantie der Unfehlbarkeit habe. „Dies vorausgesetzt, ist die Autorität der konziliarischen Urteile nicht zwar eine höhere, aber doch eine vollere und gewichtigere und darum nachdrücklicher wirkende, als die der einfachen päpstlichen Urteile“. Ein ökumenisches Konzil hat also wesentlich den Wert im gegebenen Falle eine große kirchliche Manifestation, eine kathedrale Entscheidung des Papstes mit besonderem Nimbus zu umkleiden und dadurch leichter oder rascher zu nicht

bloßer Rechtsgiltigkeit, sondern auch thatsächlicher Anerkennung unter den „Gläubigen" zu bringen. Zu einem „ökumenischen" Konzil gehört nach römischer Theorie keineswegs, daß „alle" Bischöfe kommen. „Geladen" (mit der Voraussetzung, daß sie sich dem Papst „unterwerfen") werden auch die Bischöfe des Orients ꝛc., aber es genügt, daß irgendeine vom Papste für ausreichend erachtete Zahl (genaue Bestimmungen giebt es nicht) römischer Bischöfe erscheint. Rom hat nicht wie der Orient je einen numerus clausus für die ökumenischen Konzilien statuiert; das vatikanische Konzil gilt als „zwanzigstes ökum. Konzil". Vgl. den Art. „Concil" im KKL.[2] III, 779 ff. und in dieser RE. den Art. „Synoden ꝛc."

5. Sittenlehre und religiöses Leben. Es ist auch hier zum voraus hervorzuheben, wie viel Gemeinchristliches der Katholicismus in seiner Sittenlehre vertritt. Es genügt, darauf hinzuweisen, daß er, wie alle christlichen Kirchen, die volkstümliche Unterweisung, die schließlich doch die breiteste Wirkung übt, an den Dekalog anknüpft, und wer katholische Katechismen und daran geschlossene Erklärungen liest, wird nicht umhin können den Eindruck zu gewinnen, daß es ein weites Maß gemeinsamer sittlicher Erkenntnisse zwischen den Kirchen, zumal denen des Abendlandes giebt. In vielen konkreten Fragen und Interessen des nationalen, familiären, gesellschaftlichen, freundschaftlichen, gewerblichen, charitativen Lebens begegnen sich auch immer wieder Katholiken und Protestanten in ihrem Urteil. Auch das ist zu betonen, daß die katholische Sittenlehre Maßstäbe kennt, die das sittliche Individuum verselbstständigen können, ja sollen. In der Moral spielt der Gedanke von dem „natürlichen Gesetz" als einer lex aeterna eine bedeutsame Rolle. Wie immer es mit dieser lex angesichts der Freiheit Gottes in allem schöpferischen, der Welt zugewandten Thun, begrifflich letztlich bestellt sein mag, für den Menschen und sein „wirkliches" Verhältnis zu Gott, für die „bestehende" Welt ist das natürliche Gesetz, das sich in der conscientia gebieterisch geltend macht, unverbrüchlich und auch „überzeugend", es stiftet einen innern Zusammenhang mit Gott selbst, als dessen Stimme es gilt, und darf von der Kirche oder dem Papste so wenig vergewaltigt werden, wie ein Sakrament. Erst beim Übergang von dem natürlichen Gesetz zu dem nicht zu entbehrenden positiven Gesetz und von dem Gedanken der „natürlichen" Offenbarung zu der „übernatürlichen", welch letztere freilich die moralischen Erkenntnisse ebenso erweitert und bereichert hat, als die religiösen (metaphysischen, heilsmäßigen), beginnt die Unfreiheit des Individuums und die Bindung desselben in Statuten und Autoritäten. Man darf nicht den Gedanken einer objektiven Offenbarung selbst als den einer „Verknechtung" der religiösen und sittlichen Person erachten. Sofern der Katholicismus einen solchen Gedanken vertritt, fällt er nicht aus dem gemeinchristlichen Rahmen heraus. Denn das „Evangelium" ist und bleibt eine objektive, nicht a priori „herzuleitende", sondern wie ein Licht, das uns von einem andern angezündet ist, wirkende Größe. Der Katholicismus traut nur der Kirche als solcher, dem „unfehlbaren Papste" (den Konzilien), allein die Fähigkeit zu, dieses Licht deutlich zu sehen und ist dem historischen Denkmal des Evangeliums gegenüber (nicht von Skepsis, wohl aber) von eigentümlicher Befangenheit erfüllt, einer Befangenheit, die er systematisiert hat in seiner Lehre von der Tradition. Und da muß nun eben immer die Kirche, ihr magisterium, in das Mittel treten. Was wir Protestanten als die sittliche Unfreiheit der Katholiken empfinden, kommt diesen selbst zweifellos großenteils gar nicht in dieser Form zum Bewußtsein. Die „Tradition" der Kirche wirkt nicht bloß als die Summe nachweisbarer, im einzelnen Falle vielleicht auch sehr strittiger Einzelsätze, konziliarer oder papaler Entscheidungen, sondern als eine lebendige Atmosphäre, in der wir Protestanten nicht zu atmen wissen, in der die gläubigen Katholiken aber wirkliches Leben spüren. So wirkt die Pietät gegen die Kirche sicher für viele Katholiken innerlich befreiend, wo wir nur Verknechtung empfinden würden, wenn wir „zurückkehren" sollten zu der „Mutter". Es ist auch noch ein Moment hervorzuheben. Der scharfe, strenge Jenseitsgedanke in jener Form, die eine absolute Kluft zwischen „Welt" und „Überwelt" schafft und in den „Sakramenten" das Himmelsleben nur momentan (wenn auch immer neu) in das Erdenleben hineinwirken läßt, hat dem Katholicismus auch für die Moral eine spezifische, einheitliche „Stimmung" vermittelt, eine Stimmung, die ihm die Askese wie selbstverständlich als die „Vollkommenheit" erscheinen läßt, und die wieder bei vielem für den Katholiken praktisch ein Gefühl der Innerlichkeit, Freiheit, Selbstständigkeit auslöst, wo wir Protestanten äußerliches, „verdienstliches" Wesen, Zwang und Brechung der Persönlichkeit vermuten. Wo freilich katholische Augen das Evangelium zu sehen beginnen, wie wir es sehen, tritt immer wieder wie bei Luther der Eindruck auf, daß die Kirche eine Gewaltherrscherin sei und den sittlichen wie den religiösen Menschen niederhalte, vom

eigenen geistlichen Urteil auszuschließen suche und von der Quelle wirklichen Gotteslebens wegscheuche. Aber in der Konfessionskunde kommt es nicht darauf an, darzulegen, wie Nichtkatholiken oder zweifelhaft gewordene Katholiken von der römischen Kirche angemutet werden, sondern wie gläubige Katholiken sich empfinden.

5 Die katholische Sittenlehre unterscheidet zwischen „Geboten" und „Räten", **praecepta** und **consilia evangelica**. Der Unterschied wird nicht immer richtig gewürdigt. Die **consilia** machen nicht etwa die **praecepta** zu Sittenregeln oder göttlichen Forderungen zweiter Klasse. An sich gelten die **praecepta** unbedingt und für jeden. Sie betreffen auch nicht das Leichte, sondern jedenfalls mit das „Schwerste am Gesetz" (Mt 23, 23). Sie werden 10 zwar nicht zusammengefaßt, aber gekrönt in der Forderung der Liebe, sowohl derjenigen zu Gott als der zum Nächsten. Die Liebe ist am vollkommensten (nach Thomas) als **amor**, wenigstens in der Richtung auf Gott, denn der **amor** ist eine „**passio**" und ist Gott gegenüber am reinsten und stärksten, wenn er gänzlich durch Gottes **gratia** selbst „gewirkt" wird, d. h. sich lediglich gründet in der **attractio**, die Gott auf den Menschen 15 übt. Der **amor** umfaßt als Unterarten die **dilectio**, **caritas** und **amicitia**, auch die **concupiscentia**, denn „begrifflich" ist er möglich sowohl als **amor boni**, wie als **amor mali**. Auch in den Unterformen kann und soll Gott zu oberst geliebt werden, sie haben aber ihren eigentlichen Spielraum der Welt oder speziell den Menschen gegenüber: die **dilectio** bezeichnet ein Privatverhältnis; die **caritas** ist die Gewilltheit, sich den **amor** 20 etwas „kosten" zu lassen, sich um und für das Objekt der Liebe zu „mühen"; die **amicitia** (unterschieden von der **concupiscentia**) sucht nicht „etwas" für sich oder einen anderen, sondern „jemand" und diesen „um seiner selbst willen" (s. Thomas, **Summa II, 2, qu.** 26 ff.). Der **amor** begründet in allen Formen eine **fruitio**. Der **amor Dei** bietet die **fruitio Dei** kraft der **visio Dei**, zu der er hinüberführt. Für die Welt 25 ist eigentlich keine **fruitio** vorgesehen, sondern nur ein **usus**: derjenige „Gebrauch", kraft dessen man bezeugt, daß der **amor Dei** einem als das höchste Anliegen erscheine, daß man die Welt nicht um ihrer selbst willen ansehe, sondern um in ihr die Gelegenheit zu finden, die Liebe zu Gott und „in Gott" auch zum Nächsten zu bethätigen oder zu bewähren. Verstehe ich den katholischen Gedanken der Nächstenliebe 30 richtig, so bedeutet er im tiefsten die Aufgabe, ihn auch zu Gott zu führen, ihn wert zu halten, weil und wie Gott ihn werthält, d. h. auch an ihm kundzuthun, daß man selbst nur Gott als letztes Ziel alles **amor** im Auge habe. Beachtet man dies, so begreift man, daß die Gebote und Räte in der katholischen Ethik keinen prinzipiellen Gradunterschied bedeuten. Die **praecepta** gelten auch für denjenigen, der die **consilia** annimmt. 35 Die letzteren dispensieren nicht von den ersteren und sie sind auch nicht an sich inhaltsvoller im sittlichen Sinn. Sie bedeuten nur für bestimmte Personen Weisungen, zur Vollkommenheit zu gelangen, die „sicher" zum Ziele führen, wenn sie „ernstlich" aufgenommen werden. Bekanntlich sind die **consilia** zusammengefaßt in den Mönchsgelübden. Es wird immer wieder betont, daß es nicht jedermanns Sache sei, Mönch zu werden. 40 Wer nach seiner persönlichen Art nicht fähig ist, das Mönchsleben ohne besondere Versuchungen zu ertragen, wer insonderheit zur Ehelosigkeit nicht irgendwie disponiert ist (die „Keuschheit" gilt praktisch als das bedeutsamste, jedenfalls schwerste Stück des „engelgleichen" Lebens der Mönche) soll den „Rat" des Evangeliums, um des Himmelreiches willen ein freiwilliger Eunuche zu werden, nicht auf sich beziehen. Wer da glaubt, die „evangelischen 45 Räte" für seine Person annehmen zu „können", der soll im Grunde darin für sich auch einen „Beruf" sehen. Rein **ad libitum** ist es niemandem gestellt, in der „Welt" zu bleiben, oder sich der „Askese" zu widmen. Gegen hochmütigen Mißbrauch und Verderb ist keine Tugend unter Menschen geschützt. Ob es viele oder wenige hoffärtige, auf ihre „Vollkommenheit" und Engelmäßigkeit pochende Mönche und Nonnen giebt, ob es viele 50 oder wenige Klosterleute giebt, die ihr Gelübde nicht halten, ja wohl gar besonders tief fallen, das ist für den jeweiligen empirischen Stand des Katholicismus selbstverständlich sehr wichtig, nicht aber für die Höhenlage der Sittenlehre des Katholicismus überhaupt. Und dabei ist nun zu betonen, daß eben auch im Mönchtum der **amor Dei et proximi**, zumal auch die **caritas**, als der eigentliche Inhalt des Lebens gelten soll: die mönchische 55 Lebensform soll nur besonders „frei" machen für die höchste Bethätigung des Christen und für das oberste der **praecepta**. Es wird freilich hernach zu zeigen sein, daß der Kirchengedanke sich in alles eindrängt und allem eine Wendung giebt, die das Evangelium nicht kennt.

Das abendländische Mönchtum ist sehr wesentlich anders geartet, als das morgen- 60 ländische. Es ist eine Trivialität, wenn man darauf hinweist, wie viel es für die Kultur

bedeutet hat. Die Gelehrsamkeit und die Kunst, der Ackerbau und die Hospitalität haben im Mittelalter am Mönchtum hervorragende Träger gehabt. Nicht das allein darf doch betont werden, wie sehr das Mönchtum zeitweilig, vielfältig, zum Teil hoffnungslos, entartete, sondern nicht minder, daß es nie ganz an den rechten Männern gefehlt hat, daß immer wieder große, thatkräftige Erneuerer, Finder neuer Ideen in ihm hervorgetreten 5 sind. An und für sich hängt der Typus des „arbeitenden" Mönchtums, den das Abendland hervorgebracht hat, mit dem Interesse des Abendlands an der „Disziplin" zusammen. So sehr auch der Westen die **vita contemplativa**, die Versenkung in Gott und die Geheimnisse der oberen Welt, die direkte geistige Liebesbezeugung gegen Gott, Christus, die „Mutter Gottes", die Heiligen, schätzte, so wußte er doch zu gut, daß der müßige Wille 10 eine Gefahr bedeutet, daß die „Abtötung der Begierden", die Zügelung der **concupiscentia inordinata**, die in den meisten nach dem Sündenfall und trotz der Taufe sich regt, nur dann gelingt, wenn die Sinne beschäftigt und der Leib ermüdet wird. An Selbstwerte, die die Arbeit schaffen solle, ist nicht gedacht. Die „Arbeit" der Mönche ist in jeder Form gemeint als **castigatio**, als Mittel der Unterwerfung des äußeren 15 Menschen unter den inneren, der seinerseits nur an das jenseitige Lebensziel denken soll. Die Vielgestaltigkeit des abendländischen Mönchtums hängt zunächst zusammen mit der Vielseitigkeit „methodischer" Ideen über die rechte Zucht der Seelen, vielfach auch über die beste Art der Zusammenordnung von **vita contemplativa** und **activa**. Das Abendland hat die Gefahren der reinen Mystik sehr klar erkannt. Es hat gerade die Mystik 20 in die „Schule" genommen, ihr den Anschluß an die kirchliche, rechtgläubige Theologie, an den regelrechten, vorschriftsmäßigen Kultus, an die Sakramente, zumal das der Eucharistie, daneben doch auch das der Buße, zur Pflicht gemacht, sie letztlich überhaupt eingeschränkt, nur wenigen Genossenschaften als eigentlichen „Zweck" gestattet. Auch das ist dem Katholicismus nicht verborgen geblieben, daß es heilsam sei, die **consilia evangelica** um ihrer selbst willen nicht unbedingt für jeden, der sie annehmen will, in „Ge- 25 lübde" auslaufen zu lassen. Die Reformation und ihr gewaltiger Protest gegen das Mönchtum, nicht nur das faul gewordene, sondern auch das treuwillige, sofern es mit „ewigen" Gelübden verbunden war, hat doch des Eindrucks nicht verfehlt. Die nachreformatorische Zeit hat die losere, leichtere Gestalt des **votum simplex**, d. h. des (wenn 30 auch nur in geregelten Formen) lösbaren Mönchsgelübdes gefunden und damit der Kirche vollends das Mönchtum selbst zu einer Kraft und Macht werden lassen. Nur die eigentlichen „Orden", die an Zahl weit zurückstehen, haben das volle und ewig bindende **votum solemne**, die „Kongregationen" gründen sich auf dem **votum simplex**. Giebt sich darin zum Teil sittliche Klugheit Ausdruck, so freilich auch jene andere, „weltliche", 35 die dem Katholicismus nie gefehlt hat. Denn für vieles Juristische, was in den modernen Staaten sich in Bezug auf das Mönchtum, wie das ganze „Genossenschaftswesen", herausgebildet hat, ist die Unterscheidung von Orden und Kongregationen ebenfalls durchaus vorteilhaft.

Wer die Geschichte des abendländischen Mönchtums überblickt, kann nicht verkennen, 40 daß es in jeder Weise der spezifisch abendländische, „römische" Kirchengeist ist, der darin die treibende Kraft ist. Das bedeutet aber, daß das Mönchtum sich in den Dienst der „**ecclesia militans**" hat stellen lassen. Der Gedanke, daß die Kirche berufen sei, das **regnum Dei** auf Erden zu verwirklichen, hat im Klerus und im Mönchtum gleich sehr gezündet und den unbedingt streitbaren, „intransigenten" Sinn geweckt, der den Roma- 45 nismus kennzeichnet. Die **civitas Dei**, die die Kriege Gottes auf Erden zu führen hat, der Gott es übertragen hat, in seinem Namen das Panier aufzuwerfen, unter welchem seine „Herrschaft" verwirklicht werden soll, hat ja eine ungeheure Aufgabe auf ihre Schultern genommen. Man muß es dem Mönchtum zugestehen, daß es begriffen hat, worauf es ankomme, wenn die Kirche das **regnum Dei** aufrichten solle. Es hat sich für die 50 Mission und die Seelsorge, für die Armen-, Kranken-, Gefangenenpflege, für die Theologie, die Philosophie und Jurisprudenz gewinnen lassen, es hat den Jugendunterricht jeder Art mit in sein Programm aufgenommen. Es hat sich die Elastizität der Bewegung zu schaffen gewußt, kraft deren es „allen" Bedürfnissen der Kirche gerecht zu werden vermag. Die Bettelorden waren die ersten, die im großen Stil der Kirche sich als Hilfs- 55 mannschaft zur Verfügung stellten, sie noch wesentlich unter dem Gesichtspunkt der inneren Disziplinierung des Volks, der Ausbreitung der „Bußgesinnung", der Bekämpfung der Häresien rc. Die Jesuiten sind es, die vollends die Askese als solche zum bloßen Mittel heruntergesetzt haben, um der Kirche eine auserlesene Truppe für die „Eroberung" der Welt zu schaffen. Man redet mit Recht von einer Jesuitisierung des gesamten Mönch- 60

tums in der römischen Kirche. Das will nicht besagen, daß alle Orden und Kongregationen jetzt die gleiche konkrete Aufgabe, wie die Jesuiten, sich zuschrieben, gar daß sie alle ihre „Regeln" mit der jesuitischen konformiert hätten. Es besagt aber, daß es völlig gelungen ist, das Mönchtum zu „verkirchlichen" und zu klerikalisieren. Auch alle Liebes-
5 übung des Mönchtums, groß, reich und mannigfaltig, wie sie ist, dient den „Nächsten" nur so, daß sie sie für die Kirche (und dadurch für Gott) zu gewinnen sucht. Es ist gewiß an sich der richtige sittliche Liebesgedanke, daß man den Nächsten „in Gott" lieben soll. Aber das „in Gott" bedeutet praktisch im Katholicismus, daß man ihn „zunächst" für die Kirche gewinnen müsse. Die Kirche wieder ist und bleibt jenes sakramental-
10 hierarchische Institut, das als solches auf Erden letztlich keine Gewalt neben sich, geschweige über sich anerkennen „kann", sondern darauf bedacht sein muß, alles Leben zu „regieren" oder doch zu „normieren". Und das giebt aller Liebesübung im Katholicismus jenen schlimmen Beigeschmack, den keine Klugheit der Rücksichtnahme auf „Ort und Zeit", auf „Personen und noch bestehende Vorurteile" zu tilgen vermag. Es ist notorisch, daß in
15 katholischen Pflegeanstalten nach Möglichkeit auf „Häretiker", d. i. besonders auf Protestanten, in propagandistischer Weise eingewirkt wird. Das ist im katholischen Sinne „Liebesübung" höchster Art, zeigt aber in Wirklichkeit die Schranke des Liebesverständnisses im Katholicismus. Leo XIII. hat durch Dekret vom 14. Dezember 1898 es ausdrücklich sanktioniert, daß „einem sterbenden Häretiker, der seinen eigenen Seelsorger ver-
20 langt, von katholischen Personen, die ihn pflegen, nicht zu willfahren ist" (s. das Dokument bei Mirbt, Quellen 2c.², Nr. 467). Wie unbarmherzig da die zweifellos fromm gedachte „Barmherzigkeit" wird! Man hat bei katholischer Kranken-, Armen- 2c. pflege übrigens auch stets zu bedenken, daß der Gedanke der castigatio des Pflegers selbst, und damit einer durchaus dem geistlichen Egoismus desselben Raum gewährenden bloßen
25 „Seelenübung", nicht etwa überwunden ist. Vgl. aus der Litteratur besonders G. Uhlhorn, Vorstudien zu einer Geschichte der Liebesthätigkeit im Mittelalter, ZKG IV, S. 44 ff. (für die ideellen Grundlagen wichtig), ders., Die christliche Liebesthätigkeit, Bd II, 1884; von katholischer Seite: G. Ratzinger, Geschichte der kirchl. Armenpflege, 1868. Zweifellos auch ein Katholik (ein ehemaliger?) ist Alphons Victor Müller, dessen Broschüre: „Das
30 ultramontane Ordensideal nach Alphons Liguori", 1905, vielfach instruktiv ist, da sie zeigt, wie viel herzloses Raffinement sich als „Konsequenz" mit dem asketischen Geiste verbindet.

Es würde in diesem Artikel zu weit führen, die katholischen Lehren oder Ideen über die verschiedenen Formen des Gemeinlebens genauer vorzuführen. Das Familienleben
35 steht durchaus unter dem Schutz und der Pflege der Kirche. Es ist zunächst zuzugestehen, daß es einer ernsten religiösen Schätzung des Verhältnisses der Gatten zu gute kommt, daß die Ehe zu den „Sakramenten" zählt. Aber es bleibt für den Katholicismus doch dabei, daß der eheliche Geschlechtsverkehr nur zu den „Konzessionen" gehört, die Gott den gefallenen Menschen gemacht hat. Der Mensch im Paradies kannte keine Geschlechts-
40 lust; diese Lust stammt als solche erst aus der Sünde. Das giebt der Ehe doch einen Makel. Es ist heiliger, ehelos zu bleiben und den einfachen Kampf mit dem Fleische zu wagen (man braucht dafür nicht gerade „Mönch" zu werden), als die Ehe einzugehen; die Josephsehe ist auch sicher, gepriesen (wenn auch keineswegs einfach „empfohlen") zu werden. Daß der Mönch nach Möglichkeit allen Verwandtschaftsgefühlen entsagen soll,
45 gehört zu den Konsequenzen sowohl der Beargwöhnung aller „natürlichen" Empfindungen als „weltlicher", erst in der Sünde, daß ich so sage, „warm" gewordener, als auch des Gedankens über die consilia evangelica nach der Seite, daß sie zeigen sollen, wie der Mensch „sicher" für Gott „frei" werde.

Über den Staat kann der Katholicismus zu jeder Zeit relativ sehr „loyale" Ge-
50 danken äußern. Die Idee, daß der Papst wohl gar einmal ein weltlicher Universalmonarch werden könne, der auch „unmittelbar", wie die Kirche, so die Reiche dieser Welt regieren könne, ist mindestens zur Zeit aufgegeben. In „seiner Sphäre" ist der Staat nach der Erklärung Leos XIII. selbstständig und berechtigt, Gehorsam zu verlangen vom Katholiken wie von jedem (vgl. Encyklika Diuturnum illud 29. Juni 1881 [über den
55 Ursprung der bürgerlichen Gewalt] und Immortale Dei 1. November 1885 [über die christl. Staatsordnung]). Aber wenn das Gebiet des Staats als das des „bürgerlichen Lebens" definiert wird, so zeigt der Papst nur sehr unbestimmt, wie dies Leben von demjenigen, welches die Kirche ihrerseits nicht minder „selbstständig", unbedingt frei und autoritativ beherrschen soll, unterschieden werden könne. Die Kirche hat „allein" und
60 „alles" in ihrer Gewalt, was „zum Himmel führt". Dem Staate gehört das rein welt-

liche Gebiet. Aber die Kirche will doch mit in der Welt leben und hat höchst weltliche Interessen in Vermögensdingen ꝛc. ꝛc. Sie selbst will definieren können und nach ihren entsprechenden Entscheidungen unbedingt respektiert sehen, was ihr da „zukomme“. Und nun bedenke man weiter, daß die Kirche doch nicht nur die **fides**, sondern auch die **mores** als „ihre“ Sphäre betrachtet. Die Encyklika Leos tritt für den „göttlichen Ursprung“ der Staatsgewalt als einer „Ordnung“ ein. Sie scheint alle „Revolution“ zu verwerfen, ist aber im allgemeinen mehr ein Appell an die Fürsten (und republikanischen Regierungen, die als solche so autoritativ „sanktioniert“ werden, wie die monarchischen), sich an die Kirche, die sie „schütze“, vertrauensvoll anzulehnen, als eine wirkliche Belehrung darüber was des „Staates“ sei. (Vgl. von Leo XIII. auch die Encykliken **Exeunte jam anno**, Weihnachten 1888 [vom christl. Leben] und **Sapientiae christianae** 10. Januar 1890 [über die wichtigsten Pflichten christlicher Bürger]). Im „Staatslexikon“ (s. oben S. 75, 19) bemerkt P. L. Haffner (Bischof von Mainz), II², 851, über das Verhältnis von Staat und Kirche, daß es „bei voller Anerkennung der Verschiedenheit, Selbstständigkeit und Unabhängigkeit beider Autoritäten doch nie und nimmermehr als ein Verhältnis der Gleichgiltigkeit noch der Koordination . . . gefaßt werden kann . . . Der christliche Herrscher ist in seinen gesetzgebenden, richterlichen und politischen Funktionen, ebenso wie in seinem Privatleben, dem Lehramt und Hirtenamt wie dem priesterlichen Amte der Kirche unterworfen. Alle Einrichtungen, Gesetze und Handlungen der weltlichen Regierungen unterstehen der Direktive der höchsten kirchlichen Autorität, sofern es dieser zukommt, sie in ihrem Verhältnis zu den Interessen der sittlich-religiösen Ordnung zu prüfen und zu regeln“. Das ist ein lehrreicher Kommentar zu jenen neuesten päpstlichen Auslassungen. Haffner kennt auch einen Gesichtspunkt, „unter welchem dem Papste eine direkte Gewalt über die vom Staate . . . zunächst geordneten zeitlichen Verhältnisse zusteht“, er will diese Gewalt a. a. O. nur „nicht erwägen“.

Die Einwirkungen der Kirche auf die „Gesellschaft“ sind naturgemäß von weitgreifender Art. (Prinzipielles im „Staatslexikon“ in verschiedenen Artikeln.) Es kommen hier die kirchlichen Gedanken über das „Eigentum“ in Betracht. Im Paradiese waren und nach dem „reinen“ Naturrechte sind alle Dinge den Menschen „gemein“. Das Eigentum ist erst durch die Sünde begründet, in ihr aber auch „notwendig“. Die „positiven“ rechtlichen Bestimmungen über das Eigentum gehören zu denjenigen, die den „Staaten“ überlassen sind und in denen sie das **supremum judicium** üben. Aber unter dem Gedanken, daß die Kirche für das „Gute“ einzustehen habe, wird die Kirche immer Gelegenheit suchen und finden, mindestens indirekt einzuwirken. Im Mittelalter hat die Kirche durch ihre Lehre vom „Zins“ als „Wucher“ das gesamte Gewerbsleben beeinflußt. Nicht minder durch ihre Ideen über den Wert der „freiwilligen Armut“ und von der Seelenförderlichkeit der Hingabe „überflüssigen“ Besitzes an Gott durch Schenkung, Erbstiftung ꝛc. für die Kirche. Es kann der römischen Kirche der Vorwurf nicht erspart werden, daß sie praktisch (wenn auch nicht ideell) sehr begehrlich und, was ebenso schwer wiegt, geizig gewesen ist, staatlicher Besteuerung ihres Eigentums sich nach Möglichkeit entzogen und ihren wachsenden Besitz größtenteils wirklich in die „tote Hand“ übergeführt hat. Durch den Preis des Almosenwesens hat sie dem Volke das sittliche Ehrgefühl in Hinsicht des Nehmens ebenso geschmälert, als sich selbst. Es steht dahin, ob sie in dieser Beziehung wird „lernen“ können und mögen, wie etwa hinsichtlich der Gelübde. Die „soziale Frage“ hat in der Neuzeit die katholische Kirche sehr stark interessiert. Ihre Politiker haben deutlich zu erkennen gegeben, daß ein kommunistisches Gemeinwesen unter klerikaler Führung wohl das Ideal wäre, daß die „Demokratie“ viel Sympathie verdiene, da letztlich doch die „Gleichheit“ der Menschen die Grundformel für die Beurteilung aller Verhältnisse gewähren müsse. Vielen erscheint eine Rückkehr zu möglichst bloß „ständischer“ Gliederung der Gesellschaft unter Ersetzung des „Staates“ durch die „Kirche“ als das Ziel der Hoffnungen. Man kann nicht leugnen, daß Leo XIII. zur Vorsicht und Besonnenheit gemahnt und die utopischen, paradiesischen Ideale so gut wie die revolutionären auszuschalten gesucht hat, um eine Organisierung der „Wohlfahrt“ der „Arbeiter“ in Anlehnung an die kirchliche Gewalt in die Wege zu leiten; vgl. die Encykliken **Quod apostolici numeris**, 28. Dezember 1878, **Rerum novarum** vom 15. Mai 1891 und **Graves de communi** vom 18. Januar 1901 (die mittlere, welche recht eigentlich der „Arbeiterfrage“ gilt, ist die interessanteste). Für Weiteres s. G. Uhlhorn, Katholicismus und Protestantismus gegenüber der sozialen Frage, 1887; G. Wermert, Neuere sozialpolitische Anschauungen im Katholicismus innerhalb Deutschlands, 1885; G. Ratzinger, Die Volkswirtschaft in ihren sittlichen Grundlagen, 1881, zweite, „vollständig umge-

arbeitete" Auflage 1895; G. Traub, Materialien zum Verständnis und zur Kritik des kath. Sozialismus, 1902. Vgl. auch die S. 80, 47 u. 48 genannten Werke von Sommerlad und das S. 89, 59 bezeichnete von H. von Eicken.

Wenn der Katholicismus das Christentum als „neues Gesetz" bezeichnet, so ist der 5 Gegensatz zu dem Gesetz, welches das Alte Testament empfiehlt, der leitende Gesichtspunkt. Nach seiner ganzen Schätzung der Tradition und der Kirche wird ihm aber die lex dadurch immer wieder im besonderen Sinne eine „nova", daß das unfehlbare Lehramt der Kirche es unternimmt, wie der fides, so den mores stets die unter den konkreten Umständen notwendigen Vorschriften zu geben. Die Sittenlehre des Katholicismus 10 ist deshalb in derselben Weise im Flusse, wie die Glaubenslehre, d. h. in einer Fortbewegung innerhalb der ganz bestimmten Linie der Tradition, die u. a. für die erreichten Formeln nie eine Interpretation anerkennt, die „jeder" einfach den Worten absehen könnte. Was der Papst ex cathedra über die mores lehrt, hat er selbst allein das Recht, im Zweifelsfalle oder unter neuen Umständen „sachgemäß" zu interpretieren. Das be- 15 nimmt der theologischen Bearbeitung der Sittenlehre vielfach das Interesse. Andererseits liegt darin, daß die katholische Praxis, soweit sie Ideen zu verraten scheint, oft instruktiver ist, als die meist sehr vorsichtigen offiziellen Erklärungen. Gleichwohl darf gerade auch die Praxis nie als absoluter Maßstab für die Erkenntnis des „katholischen" Wesens benutzt werden. Bedenken wir dies, so genügt es für die eigentliche Volkssittlichkeit und 20 -frömmigkeit nur kurze Linien hier zu ziehen.

Die Kirche hat dem Volke die Sakramente zu spenden und die Regierung über es zu üben. Sie regiert es am direktesten mit Hilfe ihres Sakraments der Buße. An und für sich ist es nur dann nötig, daß einer im Beichtstuhl erscheint, wenn er eine „Todsünde" begangen hat. Aber die Definition der Todsünde ist unsicher. Diejenige Sünde, 25 die die „Gerechtigkeit" aufhebt, in der die justificatio cessiert, ist eine Todsünde. Aber wann cessiert der Prozeß der Rechtfertigung? Nur bei „schweren Sünden"? Welches sind schwere Sünden? Nur die sieben oder acht „Hauptsünden"? Nicht vielmehr nach den Umständen jede Sünde, jede freiwillige Verfehlung gegen die göttliche lex? Und was alles gehört zur göttlichen lex? Es ist ein im Katholicismus völlig geläufiger Gedanke, 30 daß es außer dem peccatum mortale ein solches gebe, welches als peccatum veniale, „läßliche Sünde" (Sünde, die Gott alsbald, ohne Sakrament, zu „erlassen" gewillt sei), gelte. Wann darf der Mensch denken, daß er des Priesters und seiner sakramentalen Absolution nicht bedürfe? Man sieht, daß ein großer Spielraum gelassen ist für die Laxheit auf der einen Seite, die extremste Skrupulosität auf der andern. An und für sich 35 empfiehlt die Kirche, daß man möglichst oft zur Beichte gehe und „alles" dem Priester vortrage. Es ist nun Sache des Priesters (gewisse dunkele, schwere Sachen als „Reservatfälle" für den Bischof oder Papst vorbehalten), zu „entscheiden", wie es mit den Sünden, die er erfährt, stehe, wie „schwer" sie zu taxieren seien, welche Remedien er wider sie ergreifen müsse. Und die Vollmacht des Priesters ist zunächst eine solche, die seinem 40 Gewissen anheimgegeben ist. Er darf, ja soll nach Möglichkeit in der Beichte nicht nur die „Schuld" dem Beichtenden zum Bewußtsein bringen, sondern ihm auch Rat und Weisung, ja direkte „Vorschrift" geben, wie er sich vor weiterer Sünde hüten könne. Hier liegt der Punkt, wo die Kirche im tiefsten die Hebel ansetzt, um ihre Gläubigen zu „disziplinieren", in den Beziehungen des privaten, aber auch des öffentlichen, zumal auch 45 des politischen Lebens. Von den Aufgaben, die ein katholischer „Seelsorger" (Seelenführer) sich zuschreibt, gewinnt man ein gutes Bild aus dem oben S. 102, 57 bezeichneten Buch von Krieg. Die Methode der „Beichterziehung" ist es, die die meisten „frommen" Katholiken sittlich sehr unfrei macht. Das Schlimmste ist, daß die Gläubigen gewöhnt werden, ihr persönliches Gewissen zu beruhigen in dem ihres geistlichen „Führers".

50 Auf die Bedürfnisse des Beichtstuhls sind die meisten älteren katholischen Lehrbücher der Ethik berechnet; sie tragen um deswillen den Charakter der „Kasuistik". Die katholische Idee von der lex kennt über dasjenige hinaus, was die lex naturae enthält, keine deutliche innere ratio. Die Offenbarung, die biblische und die fortgehende, ist fragmentarisch. Letztlich wird ja darin eine innere ratio, eine (nicht absolute, aber doch 55 relative) „Notwendigkeit" walten; in der Praxis tritt jedoch nur zu oft die Idee der Zweckmäßigkeit für die Kirche an die Stelle einer dem Individuum verständlichen Notwendigkeit. Die Ethik wurde früher gern gedacht und bezeichnet als jurisprudentia divina. Sie galt dafür, weil sie dem Priester als „Richter" Handleitung gewähren solle. Aber sie kann sich auch prinzipiell kaum anders darstellen. Die Gedanken über das „Gute" 60 sind im Katholicismus keine einheitlichen. Es giebt vielerlei Gesichtspunkte für es, al-

gemeine und partiale, ideelle und statutarische, unbedingte und relative. Kein katholisches Lehrbuch der Ethik, welches nicht eine Fülle direkter Rechtsbelehrung enthielte! Die jesuitische Ethik ist im Grunde nur die besonders „kluge“ Behandlung der sittlichen Fragen unter dem Gesichtspunkt der casus und der Zusammenziehung der traditionsmäßigen sittlichen, „kirchlichen“ Erkenntnisse auf gewisse allgemeine „Grundsätze“, wie sie auch die weltliche Jurisprudenz für größere oder kleinere Gebiete aufzustellen sich müht. Die praktischen Gefahren der jesuitischen, vielmehr überhaupt der katholischen Ethik sind im Laufe der Geschichte deutlich genug geworden. Es ist doch nicht richtig, daß jesuitische Ethiker eine besondere Neigung zeigten aus den peccata möglichst oft peccatilla zu machen. Richtig ist nur, daß sie in casu vielfach nicht über probabilia hinauskommen und dann in äußerliches Abwägen der Autoritäten, die sich zur Sache geäußert haben, geraten, weil sie da, wo wir Protestanten vom „Evangelium“ als einer zumal auch in Bezug auf das „Gute“ ideell absolut verständlichen Größe sprechen, nur auf die „Kirche“ rekurrieren können und vielfach in Erwägung von Vorschriften, die doch nur „Satzungen“ sind, eintreten müssen. Vgl. in Bezug auf den Probabilismus übrigens zuletzt F. ter Haar, C. SS. R., Das Dekret des Papstes Innocenz XI. über den Probabilismus. Beitrag zur Rechtfertigung der kath. Moral, 1904. Am übelsten ist unter jesuitischer Behandlung die Pflicht der Wahrhaftigkeit davon gekommen; zumal die „Methode der Absichtslenkung“ ist nur zu begreifen bei großer Verwirrung des sittlichen Wahrheitssinns, denn sie bedeutet die Umsetzung der „möglichen“ Beurteilung eines geschehenen Einzelfalls in die Anleitung zu scheinbarer Herbeiführung des gleichen Falls, wenn er für das Gewissen bequem ist.

Daß der eigentliche persönliche „Glaube“ der Katholiken sich größtenteils als sog. fides implicita darstellt, ist nicht zu verkennen und nicht zu verwundern. Vgl. des näheren G. Hoffmann, Die Lehre von der fides implicita in der katholischen Kirche, 1903.

Zur Frömmigkeit des Katholicismus gehört eine Unsumme dessen, was bloße Devotionsübung kultischer Art ist. Das hängt damit zusammen, daß der kirchliche Kult die unbedingte Quelle aller „Gnaden“ ist. Besonders eine Fülle von Gebeten jeglicher Art werden dem Volke empfohlen und eingeprägt. Wer eine Vorstellung von der Mannigfaltigkeit derselben gewinnen will, greife etwa nach dem Werke von F. Beringer, Die Ablässe, ihr Wesen und Gebrauch, 12. Auflage, 1900. Hier bietet der 2. Teil, der die Überschrift hat „Gebete, fromme Übungen, Werke des Seeleneifers und der Nächstenliebe, Andachtsgegenstände, Orte, besondere Zeiten, Bruderschaften und fromme Vereine, welche mit Ablässen bereichert sind“, in seinem ersten Abschnitt nicht weniger als 230 Gebete, A. „Kurze Ablaßgebete“ (Stoßgebete, 53 Stück), B. „Längere Ablaßgebete“ (zur allerh. Dreifaltigkeit, zu Gott dem hl. Geiste, zu Jesus oder dem göttlichen Jesuskinde, zum allerh. Altarssakrament, zum hl. Herzen Jesu, zu Ehren der seligsten Jungfrau Maria, zu Ehren der unbefleckten Empfängnis Mariä, zu den Engeln und Heiligen ꝛc. — sehr interessant sind die „Gebete für verschiedene Zwecke und Anliegen“, darunter z. B. Gebet zu Maria für England, für die Bekehrung von Skandinavien, um die Wiedervereinigung Deutschlands im Glauben ꝛc.). Fast noch lehrreicher für das, was die Kirche ihren Gläubigen besonders empfiehlt und durch Ablässe wert macht, ist was der zweite Abschnitt als „Fromme Übungen und Werke des Seeleneifers“ namhaft macht (Kreuzweganbachten, Besuche des Herz-Jesu-Bildes, Feier des Marienmonats [der Mai], des Monats des Rosenkranzes [Oktober], Teilnahme an den geistlichen „Exerzitien“ ꝛc. — als „Werke der Nächstenliebe“ werden nur drei genannt: „Das Liebesmahl zu Ehren der hl. Familie“, „Der Besuch der Kranken und Gefangenen“, „Der heldenmüte Akt der Liebe für die armen Seelen im Fegefeuer“!!). Das Werk bezeichnet auch all die Medaillen, Skapuliere (das rote oder Passionsskapulier, das blaue Skapulier der unbefleckten Empfängnis, das Skapulier der Mutter vom guten Rat ꝛc.), Kruzifixe, Koronen, Rosenkränze ꝛc., die „sog. päpstliche Ablässe“ eintragen. Bedenkt man, daß die Ablässe die Zeit des Fegefeuers verkürzen sollen, so gewinnt man aus Beringers Buch eine Vorstellung, wie sehr der Sinn des katholischen Volks von Fegefeuerangst erfüllt ist. Überhaupt ist unverkennbar, daß Furcht vor dem Jenseits eins der Hauptmotive in der volkstümlichen Frömmigkeit ist. Das Trachten nach Ablässen ist auch das Hauptmotiv der Wallfahrten (vgl. für diese und die konkreten Anliegen an die „Heiligen“ die oben S. 96, 4 u. 6 genannten Werke von Kerler und Aegid. Müller), nicht minder das des Beitritts zu den schier ungezählten „Bruderschaften“ (s. für diese Beringer S. 497—802). Leo XIII. hat sich ganz besonders für den Rosenkranz und das Tertiariertum erwärmt;

s. die Encykliken Supremi Apostolatus 1. September 1883, Superiore anno 30. August 1884, Octobri mense, 22. September 1891, Dei Matris 8. September 1892, Laetitiae sanctae 8. September 1893, Iucunda semper expectatione 8. September 1894, Adjutricem populi 5. September 1895, Fidentem piumque 20. September 1896, Augustissimae virginis 12. September 1897, Diuturni temporis 5. September 1898 (alle über den Rosenkranz!), dazu Auspicato concessum 17. September 1882 (Tertiarier). Er war auch sehr den „Marianischen Kongregationen" zugethan (vgl. über diese die Abhandlung von J. Werner, Christl. Welt 1904, Nr. 19). Daß sich vielerlei Aberglauben an die Devotionsübungen, besonders die Devotionsgegenstände, als solche anschließt, ist sicher. Vgl. F. H. Reusch, Die deutschen Bischöfe und der Aberglaube. Eine Denkschrift, 1879. Man darf sich dann daran erinnern, daß doch die Katechismen dem Volke auch noch andere Dinge als solche Übungen ernstlich zur Pflicht machen. **F. Kattenbusch.**

Röublin s. Reublin Bd XVI S. 679.

Roffensis s. Fisher, John Bd VI S. 80.

Rogationen s. Bittgänge Bd III S. 248.

Rogatisten s. d. A. Donatismus Bd IV S. 795, 48.

Roger Baco s. Baco Bd II S. 344.

Romanische Bibelübersetzungen s. Bibelübersetzungen Bd III S. 125.

Romanos, größter Liederdichter der griechischen Kirche. — Litteratur: Krumbacher, Gesch. der Byzant. Litt.² S. 663 ff.; derselbe, Studien zu Romanos, Sitzungsberichte der phil.-philosoph. und der histor. Klasse der k. bayer. Akad. der Wissensch. 1898, Bd 2 S. 69—268; derselbe, Umarbeitungen bei R., ebendaselbst 1899, Bd 2 S. 1—156; derselbe, R. und Kyriakos, ebendaselbst 1901, S. 693—766; derselbe, Die Akrostichis in der griech. Kirchenpoesie, ebendaselbst 1903, S. 551—691; J. B. Pitra, Hymnographie de l'église grecque, Rom 1867; derselbe, Analecta sacra spicil., Solesmensi parata, Paris, Bd I, 1876, S. 1—241 und Einleitung; derselbe, Al Sommo Pontifice Leone XIII omaggio giubilare della Biblioteca Vaticana, Rom 1888, S. 1—55 (Göttinger Universitätsbibliothek); W. Christ und M. Paranikas, Anthologia graeca, Leipzig 1871; Archimandrit Amphilochius, *Κονδακάριον*, Moskau 1879, 2 Bde: Papadopulos Kerameus, Mitteilungen über R., Byzant. Zeitschr. 1893, S. 599—605; Jacobi, Zur Geschichte des griech. Kirchenliedes, ZKG 1882, S. 177—250; W. Meyer, Anfang und Ursprung der latein. u. griech. rythmischen Dichtung, Abh. der phil.-philos. Klasse der k. bayer. Akad. der Wissensch. 1886, S. 268—449; E. Bouvy, Étude sur les origines du rythme tonique dans l'hymnographie de l'église grecque, Nimes 1886; Analecta Bollandiana 1894, S. 440—442; H. Gelzer, Abhandl. der phil.-histor. Klasse der Sächs. Ges. der Wissensch. Bd 18 Nr. V, S. 76; De Boor, Die Lebenszeit des Dichters R., Byz. Zeitschr. 1900, S. 633—640; B. Funk, ThQS 1898, S. 140; Vailhé, Saint R. le mélode, Échos d'Orient 1902, S. 207—212; Van den Ven, Encore R. le mélode, Byz. Zeitschr. 1903, S. 153—166; S. Pétridès, Office inédit de S. R. de Mélode, ebendaselbst 1902, S. 358—369.

Das durch den Namen R. bezeichnete Forschungsgebiet gleicht einem Labyrinth, in dessen Irrgängen der Wanderer ermattet niedersinkt, ehe er einen Ausgang findet. Die Lösung der Hauptprobleme über die Chronologie und die litterarhistorische Stellung des Dichters scheint durch die neuesten Untersuchungen mehr in die Ferne verschoben als näher gerückt worden zu sein. Noch mehr entmutigt die unübersehbare Masse der einzelnen Fragen, die bezüglich der Überlieferung, der Metrik, der Textherstellung und Erklärung der Erledigung harren" (Krumbacher, R. und Kyr. S. 693). Diese Umstände mögen es rechtfertigen, wenn die folgenden Zeilen nicht nur darzustellen, sondern auch zu untersuchen streben.

Äußerst dürftig ist das über die Zeit und das Wirken des R. Überlieferte. Das einzige Zusammenhängende darüber ist ein kurzes Synaxar, das in vier ziemlich gleichlautenden Texten überkommen ist. Diese finden sich in den gedruckten Menäen zum 1. Oktober, dem Tage des *ὅσιος Ρωμανός*, in dem Menologium des Basilius (Cod. Vat. 1613), von dem Pitra in der Jubiläumsschrift eine prachtvolle Nachbildung gegeben und den auch Krumbacher in der Gesch. der Byz. Litt.² S. 663 abgedruckt hat, in einem

Synaxarion aus Jerusalem, saec. X—XI, das Papadopulos ans Licht gezogen und Byz. Zeitschr. 1893, dann auch Krumbacher a. a. O. veröffentlicht hat, und endlich in dem Menologium Sirmondianum oder Claromontanum (jetzt Cod. Phill. 1622 in Berlin), dessen Text von den Bollandisten a. a. O. unter Beifügung der Abweichungen der drei übrigen gegeben ist. In den Anal. Bolland. findet sich demnach die bequemste Zusammenstellung der Texte. Nach dem Inhalte dieser Überlieferung stammte R. aus Syrien und zwar aus der Stadt *Μισηανῶν* (Bolland.: Emesa). Zuerst Diakon in Berytos an der Kirche der h. Anastasia, begab er sich später nach Konstantinopel und zwar unter Kaiser Anastasius (*ἐν τοῖς χρόνοις* oder *ἐπὶ τῶν χρόνων Ἀναστασίου τοῦ βασιλέως*). Er gehörte dort zu der Kirche der *Θεοτόκος ἐν τοῖς Κύρου*. Hier oder in der Blachernenkirche empfing er die Gabe der Hymnendichtung (*τὸ χάρισμα τῆς συντάξεως τῶν κοντακίων*). *Ἐπιφανείσης αὐτῷ τῆς ἁγίας Θεοτόκου κατ' ὄναρ κατὰ τὴν ἑσπέραν τῆς Χριστοῦ γεννήσεως, καὶ τόμον χάρτου ἐπιδούσης καὶ κελευσάσης αὐτὸν καταφαγεῖν· οὗ μετὰ τὴν κατάποσιν εὐθέως ἔξυπνος γενόμενος, ἀναβὰς ἐν τῷ ἄμβωνι ἤρξατο ἐκφωνεῖν καὶ λίαν ἐμμελῶς ψάλλειν. Ἡ παρθένος σήμερον* etc., d. h. sein berühmtes Weihnachtslied. R. dichtete später noch 1000 andere Lieder für verschiedene Feste. Die Handschriften dieser Lieder wurden zu einem großen Teile in seiner Kirche aufbewahrt. Dort liegt der Dichter auch begraben, dort feiert man auch seinen Tag, wie das Jerus. Synaxar hinzufügt. Dieser Bericht ist von Späteren in kürzerer oder längerer Gestalt überliefert, so von Nikephoros Kallistu in seiner *Ἑρμηνεία εἰς τοὺς ἀναβαθμοὺς τῆς ὀκτωήχου* etc., ed. Kyr. Athanasiades 1862; auch bei Papadopulos a. a. O. und in neugriechischer Fassung bei Nikodimos Hagiorites (vgl. Bd XIV S. 62, 25) in seinem Synaxaristen zum 1. Oktober. Hier ist besonders die Bemerkung interessant, daß die Kirche später die Lieder des R. abgelehnt, und derer nur eines für jedes Fest behalten habe. Von der wunderbaren Begabung allein erzählt Marcus Eugenicus in seiner *ἐξήγησις τῆς ἐκκλησ. ἀκολουθίας*, hinter den Werken des Sym. Thess. ed. Jassy 1683, S. 390. Metrophanes Kritopulos, der ähnliches in seinem Bd XIII S. 32, 52 genannten Werke De vocibus etc. berichtet, fügt die Bemerkung hinzu, daß zu seiner Zeit von den 1000 Kontakien des R. noch etwa 400 übrig seien. Im übrigen nennt er den R. einen Mönch. Nikodemus Hagiorites endlich setzt dem Menäentext hinzu, daß R. im Jahre 496 nach Konstantinopel gekommen sei, hierin in Übereinstimmung mit den bei Pitra, Anal. S. XXVII genannten „horologia Veneta" und in naher Berührung mit der eben dort genannten slavischen Überlieferung, die das Jahr 491 dafür annimmt. Mit diesem Berichte des einfach überlieferten Synaxars kann man noch die Angaben der von Petrides überlieferten Akoluthia zusammenstellen, die in geschichtlicher Hinsicht sich etwa darin erschöpfen, daß sie den R. als Diakon, Prediger, Liederdichter und dabei als Säule der Orthodoxie preisen. Die sonstigen historischen Bezeugungen sind unbedeutend, wie die bei Krumbacher berichteten Worte des Suidas und andere, unsicher noch ein Citat aus den Berichten über die Wunderthaten des hl. Artemios aus dem Ende des 7. Jahrhunderts, die Wasiliewsky in slavischer Übersetzung entdeckt hat. Die Stelle lautet: „Ein Jüngling sang Verse des heiligen weisen R." (Krumb., Gesch. der Byz. Litt. S. 667). Leider hat man das ausschlaggebende griechische Original noch nicht gefunden (Van den Ven a. a. O.). Wir sind also auf das Synaxar für die Kenntnis der Lebensgeschichte des R. angewiesen. Es liegt kein Grund vor, die Details über Herkunft und Lebensführung des R. zu bezweifeln. Die Wundererzählung in ihrer jetzigen Gestalt stellt die Berufung des R. zum Hymnendichter dar. Sie ist der Berufung des Propheten Ezechiel (Cap. 2, 8 ff., vgl. auch Apoc. 10, 10) nachgebildet und hat von dort auch teilweise den Ausdruck entlehnt. Vielleicht war anfangs nur die Entstehung des berühmten Weihnachtsliedes durch das Wunder motiviert. Leider scheint das Synaxar aber gerade in der wichtigsten Zeitbestimmung zu versagen. Es zeigt nicht ausdrücklich an, welchen Kaiser Anastasius es im Sinne hat, ob den ersten, der von 491—518, oder den zweiten, der von 713—716 regierte. Es kann aber doch wohl nur der erste gemeint sein. Denn im allgemeinen sind die Zeitangaben der griechischen Synaxare keineswegs unbestimmt. Sie wollen **deutliche** Angaben sein. Für den Schreiber des Synaxars gab es nur **einen** Kaiser Anastasios, entweder weil ein zweiter noch nicht regiert hatte, oder weil er nicht in Betracht kam. Das zweite ist ebenso möglich wie das erste, denn Anastasius II. führt bei den byzantinischen Historikern den Hauptnamen Artemios (Belege bei Krumbacher, Gesch. d. Byz. Litt.). Seine Regierung hatte auch nur zwei Jahre gedauert und war ohne besondere Ereignisse vorüber gegangen. Dürfen wir es als sicher annehmen, daß der Synaxarist das Leben des R. in die Zeit des Kaisers Anastasius I. und damit

wesentlich in das 6. Jahrhundert gelegt hat, denn jung, als Diakon, wird R. nach Konstantinopel gekommen sein, so bestimmt sich die weitere Frage nach der Lebenszeit des Dichters dahin, ob Anlaß vorliegt, über das von dem Synaxaristen festgelegte Zeitalter des R. weiter herabzugehen, etwa bis ins 8. Jahrhundert.

Die letzte Entscheidung darüber kann erst dann fallen, wenn Krumbacher die sämtlichen Lieder des R. wird herausgegeben haben. Bis jetzt liegt uns erst die Hälfte vor. Aber wenn die noch unedierten entscheidende Daten enthielten, würde Krumbacher, der doch die Texte abgeschrieben, solche wohl schon genannt haben. Es wird sich also mit großer Wahrscheinlichkeit auch später um die Beurteilung einer Reihe von Thatsachen handeln, die wir im verjüngten Maßstabe schon jetzt vor uns haben. Übrigens sind uns die Titel sämtlicher Lieder bekannt. Zunächst sind einige Einzelheiten darauf anzusehen, ob sie über das Zeitalter Justinians, das der Synaxarist für R. behauptet, hinausführen. Jacobi (a. a. O. S. 204) hat darauf aufmerksam gemacht, daß das Lichtmeßlied (Krumbacher, Studien S. 185), in dem dritten Proömium zum Gebet nicht für den *βασιλεύς*, sondern für die *βασιλέας* auffordert. Ebenso lautet das Gebet im Liede auf die Geburt der Maria: *εἰρήνην σὴν, ὡς οἰκτίρμων, σῷ λαῷ παρασχοῦ, ἐκφυλάττων τοὺς βασιλεῖς πιστοὺς, ἅμα τε τῷ ποιμένι ἀτάραχον καὶ τὴν ποίμνην φρουρῶν* etc. (Pitra, Anal. 201 Strophe 12). Jacobi und andere verstehen dies von gleichzeitig Regierenden und wollen auf Leo den Isaurier und Konstantinos Kopronymos im Jahre 720 schließen. Ich meine aber, daß hier die Redeweise des griechischen Kirchengebets vorliegt. Schon in den Apostol. Konstitutionen VIII, 15, 2 heißt es: *τοὺς βασιλεῖς διατήρησον ἐν εἰρήνῃ* und ähnlich noch jetzt in der Liturgie des Chrysostomos. Es wird in den Liedern daher nicht für die gleichzeitigen, sondern für die Kaiser in ihrer Reihenfolge gebetet. Ebenso irrig ist die Annahme Jacobis, daß der Gebrauch des Wortes *ἐρημίτης* von dem Täufer als von einem Mönche erst am Ende des 7. Jahrhunderts nachzuweisen sei. Sophokles im griechischen Lexikon zeigt schon auf Palladius und Cyrill von Skythopolis hin, welcher letztere ebenfalls im Zeitalter Justinians lebte. Von mehreren, namentlich auch von v. Funk, wird geltend gemacht, daß das Fest von Mariä Geburt, dem das Lied des R. Pitra S. 198 ff. gewidmet ist, erst durch Andreas von Creta (gest. um 720) bezeugt sei. Gewiß sind zur Zeit frühere Reden als die des Andreas auf dieses Fest nicht bekannt. Allein was will das sagen? Ist denn schon die weite Litteratur darauf hin anzusehen? Die Grundlage dieses Festes, das Protevangelium Jacobi stammt aus den ersten Jahrhunderten und Justinian baute bereits der hl. Anna einen Tempel in Konstantinopel. Der Annenkultus hängt aber im Orient wenigstens genau mit dem Gedanken an die Geburt der Maria zusammen, wie denn die Kirche das Fest der Geburt der Maria und den Tag der Eltern der Maria an zwei aufeinanderfolgenden Tagen (8. und 9. September) feiert. Und das Gedicht des R. ist ebensosehr den Eltern der Maria, als dieser gewidmet. Es ist daher keineswegs unwahrscheinlich, daß im Zeitalter Justinians die Geburt der Maria begann gefeiert zu werden. Man möchte sogar annehmen, daß das Gedicht von R. besonders für den neuen Annentempel bestimmt war, wenn man in Prokop, De aedificiis liest, daß acht von den Heiligen, denen R. Lieder gewidmet hat, gerade von Justinian einen Tempel erhielten oder sonst für den Kaiser wichtig wurden, nämlich Cosmas und Damianos, Johannes Baptista, Menas, Tryphon, die 40 Märtyrer, Georgios, Panteleimon und Theodoros. Zu längeren Verhandlungen hat das erste Lied auf die zehn Jungfrauen Anlaß gegeben (Krumb., Umarbeitungen S. 99 ff.). Es ist ein gewaltiges eschatologisches Lied, das die in der Schrift geweissagten furchtbaren Dinge der Endzeit bemüht ist, in der Gegenwart als schon vorhanden nachzuweisen und darum die Nähe des jüngsten Tages behauptet und zur Buße ruft. *Ἡ ἐσχάτη ἐγγὺς καὶ ἀρχή σοί ἐστι τοῦ ἐπιβλέπειν εἰς ματαιότητα* (v. 13). Darum weist denn der Dichter auch auf die vorhandenen Seuchen, Hungersnöte und Kriege hin (v. 70 ff.). Es ist dabei nicht nötig anzunehmen, daß diese Nöte damals ganz außerordentliche waren. Vielmehr hat es zu keiner Zeit an solchen gefehlt, die die Zeichen des jüngsten Tages als gegenwärtig ansahen. In diesem Zusammenhange müssen die Zeitschilderungen des Gedichts überhaupt, namentlich auch die Worte v. 342 ff. betrachtet werden: *ἰδοὺ Ἀσσύριοι καὶ πρὸ αὐτῶν Ἰσμαηλῖται ᾐχμαλώτευσαν ἡμᾶς.* Nach Gelzers Urteil (Krumb., Umarbeitungen S. 144 und a. a. O.) weist diese Stelle ins 8. Jahrhundert. Er erklärt, „die Abbasiden von Bagdad (*Ἀσσύριοι*) haben uns in Gefangenschaft geführt und vor ihnen die Omaijaden von Damaskos (*Ἰσμαηλῖται*)". Krumbacher ist durch diese Erklärung Gelzers in seiner in der Gesch. der Byz. Litt. festgehaltenen Annahme, R. habe im 6. Jahrhundert gelebt, schwankend geworden. Gelzer

gegenüber hat aber De Boor gezeigt, daß die Ismaeliten noch im 6. Jahrhundert unterzubringen sind. Er deutet die Assyrier auf die Perser und die Ismaeliten auf Sarazenenstämme, die zur Zeit des Anastasius I. Syrien bedrohten. Erdbeben, Hungersnöte hat es auch damals gegeben. So kommt er auf das Jahr 542. De Vailhé (a. a. O.) hat dann wieder Gelzers Partei genommen, der Bollandist van den Ven ist dagegen auf De Boors Seite getreten. So ist die Sache jedenfalls unentschieden. Endlich sei noch auf Strophe 28 des Liedes auf Symeon Stylites hingewiesen. Bei der Angabe der Todeszeit dieses Heiligen gebraucht R. die Wendung *ἀνάσσοντος βασιλέως τοῦ Λέοντος τοῦ εὐσεβοῦς*. Die historische Vorlage dieses Liedes, die Vita Symeons (Acta Sanct. Januar I, 225) hat „Leo cognomine Magnus". Man könnte fragen, ob die Änderung des Beiwortes im Gegensatze zu einem *λέων ὁ ἀσεβής*, d. h. etwa dem Isaurier gemeint ist? Aber nötig ist das nicht. Den Großen wollte der Dichter den Kaiser in einem Hymnus nicht nennen, so wählt er die Bezeichnung, die die Kaiser häufig führen, wie *πιστός* und *ὀρθόδοξος*.

Entscheidender als diese einzelnen Fragen, die sich noch vermehren ließen, sind die Folgerungen, die sich aus der Prüfung der dogmatischen Ansichten des R. ergaben. Als Zeitmesser eignen sich da besonders die Vorstellungen von der Würde der Maria und von der Person Christi. Maria nun ist nach R. *ἀεὶ παρθένος* geblieben. *Ὁ μήτραν παρθενικὴν ἁγιάσας τῷ τόκῳ σου* (Krumb., Studien S. 185, v. 23). *Μετὰ τὴν γέννησιν τὴν μήτραν ἀμίαντον* (Pitra S. 9 Strophe 20). Die Stelle Ez 44, 1—3 wird mehrfach auf Maria angewandt. Das alles weist nicht über das 5. Jahrhundert hinaus (vgl. die Nachweise in dem Artikel „Maria" Bd XII S. 312). Pitra meint, daß Maria bereits frei von der Erbsünde genannt werde. Symeon redet sie im Lichtmeßlied bereits: *Παναγία ἀμώμητε* an. Doch hat dagegen Jacobi schon geltend gemacht (S. 247), was Maria in demselben Liede zu dem Herrn sagt: *θαυμάζω ὁρῶσα σε κατὰ πάντα μοι ὅμοιον, οὐδὲν γὰρ ἔχεις παρηλλαγμένον οὐδὲν τῶν ἐν ἀνθρώποις, εἰ καὶ δίχα ἁμαρτίας συνελήφθης καὶ ἐτέχθης* (Krumb., Studien S. 188, v. 105). Große Verehrung wird ja der Gottesmutter zugeschrieben. Sie ist mehrfach die Vermittelnde zwischen Gott und Christus einerseits und den Christen andererseits, denn sie bittet für diese. Zum Jesuskinde sagt sie: *Ἐμὲ γὰρ ἔχει ἡ οἰκουμένη σκέπην κραταιάν, τεῖχος καὶ στήριγμα.* Sie bittet ihn fast mit den Worten des Kirchengebets (Apost. Const. VIII, 15, 2) *ὑπὲρ ἀέρων — καὶ ὑπὲρ τῶν καρπῶν τῆς γῆς καὶ τῶν οἰκούντων ἐν αὐτῇ* (Pitra S. 10 Str. 13). Darum gehen auch die Gebote der Christen *ταῖς πρεσβείαις* und *ταῖς ἱκεσίαις* der Maria (Pitra 201 Str. 11 und sonst). Aber auch das geht nicht hinaus über das Zeitalter Justinians (siehe Bd XII S. 315). Und wenn man nun dazu die genannten Reden des Andreas von Creta liest, so begegnet man einem ganz anderen Pomp der Gedanken und Worte. Wir werden auch unten sehen, daß trotzdem die unmittelbare Stellung des Christen zum Heiland durch die Maria und die übrigen Heiligen noch nicht verdunkelt ist. Noch wichtiger als die Frage nach der Stellung der Panagia ist die Schätzung der Person Christi bei R. Hier handelt es sich besonders darum, ob die Christologie des R. nicht etwa den monotheletischen Streit voraussetzt. Im voraus erkläre ich, daß ich mich davon nicht überzeugen kann. Als allgemeinste und darum sehr wichtige Stelle sehe ich die Weissagung an, die der Dichter dem Symeon in dem Lichtmeßliede in den Mund legt (Krumb., Studien S. 195, v. 265 ff.). Hier heißt es in Anknüpfung an Lc 2, 34: *Ἔσται δέ σημεῖον ὁ σταυρός, ὅνπερ στήσουν τῷ χριστῷ οἱ παράνομοι. Τὸν σταυρούμενον ἄλλοι θεὸν μὲν κηρύξωσι, ἄλλοι πάλιν δὲ ἄνθρωπον, καὶ ἀσεβείας καὶ εὐσεβείας τὰ δόγματα κινοῦντες· καὶ οὐράνιόν τινες μὲν ὑποπτεύουσι τὸ σῶμα, ἄλλοι φαντασίαν· ἕτεροι δέ πάλιν τὴν ἐκ σοῦ σάρκα ἄψυχον καὶ ἕτεροι ἔμψυχον φησίν, ἣν ἀνέλαβεν ὁ μόνος φιλάνθρωπος.* Wenn diese Stelle Sinn haben soll, so muß sie wenigstens die hauptsächlichsten späteren Auffassungen über die Person Christi oder doch über Christus als Menschen enthalten. Wohl merkt man die Anspielung auf doketische Theorien. Die Rede von *ἄψυχος* und *ἔμψυχος* kann auf Arios und auf Apollinarios von Laodicaea gehen (Gregor. Nazianz. I epist. ad Cledonium cap. 7, ed. Thilo S. 548), die Worte *σταυρούμενον* ff. möchten zu dem theopaschitischen Streit unter Anastasius passen. Spätere Zeiten sind hier nicht gekennzeichnet. In demselben Liede finden sich die Worte: *γέγονεν ἀτρέπτως βρέφος ἐκ παρθένου καὶ ἔμεινεν ἀχωρίστως πατρὸς καὶ τοῦ πνεύματος ὁ πάντων συνάναρχος*, ähnlich auch Krumb., Studien S. 164, v. 37. Hier sind wohl Anklänge an chalcedonensische Formeln zu erkennen, wie denn solche Anspielungen sich vielfach finden. Während diese Stellen bisher nicht beachtet sind, haben namentlich Ja-

cobi und v. Funk direkte Bezugnahme auf die monotheletischen Streitigkeiten sehen wollen. Diese Angaben müssen wir zum Schluß prüfen. Zunächst die Stellen, in denen vom λόγος ἄσαρκος gesagt wird, daß er freiwillig in das Fleisch gekommen und die Erlösung vollbracht habe. In dem Lied „Maria beim Kreuz" (Krumbacher, Akrostichis S. 673, v. 351: σὺ παθεῖν θελήσας κατηξίωσας ἐλθεῖν ἄνθρωπον σῶσαι, σὺ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἦρας ὡς ἀμνός· σὺ ταύτας νεκρώσας τῇ σφαγῇ σου, ὁ σωτήρ, ἔσωσας πάντας. Obwohl hier der geschichtliche Christus angeredet wird, ist doch der freie Wille zu leiden, dem λόγος ἄσαρκος beigelegt. Biblische Grundlage ist Jo 1, 29 und Jes 53, 7. Ebenso im Lichtmeßlied (Krumb., Studien S. 186, v. 49): Ὁ ἐπὶ τῶν κόλπων τῶν ἀπεριγράπτων ὑπάρχων του πατρὸς αὐτοῦ ἑκὼν περιγράφεται σαρκί, οὐ θεότητι ὁ μόνος φιλάνθρωπος. Ähnlich im Liede „der jüngste Tag" (Krumb., Studien S. 165, v. 41): καὶ ἐγένετο ἄνθρωπος ὥσπερ ἠθέλησεν ὁ ποιήσας τὸν ἄνθρωπον, womit hier der Herr selbst gemeint scheint, wie der Herr auch in dem Liede „Maria beim Kreuze" ποιητὴς τοῦ κόσμου genannt wird (Krumb., Akrostichis S. 673, v. 345). Nun die Stellen, in denen vom λόγος σαρκωθεὶς die Rede ist: In dem Liede über das Leiden Christi (Pitra S. 122 Strophe 20) heißt es: Μήτις οὖν τὴν πλευρὰν τὴν Χριστοῦ εἴπῃ ψιλοῦ ἀνθρώπου, ἄνθρωπος γὰρ ἦν Χριστὸς καὶ Θεὸς ἦν καὶ οὐχὶ σχισθεὶς εἰς δύο, εἷς ἦν ἐξ ἑνὸς Πατρὸς καὶ πάσχων καὶ θνήσκων εἰ καὶ μὴ νεκρούμενος ὡς θεός· ἀληθῶς παθεῖν ἠνέσχετο, τὰ πάντα γὰρ ὑπέμεινεν, ἀψευδῶς τε καὶ ἑκών, οὔτε ἐξ ἀνάγκης, ὡς ἔφη Ἡσαίας· καὶ νῦν πληρῶν τὰ ῥηθέντα, ὁ σωτήρ μου πάντα φέρει. Im Epiphanienliede (Pitra 21, Strophe 16 sagt der Täufer: τὴν ἑκούσιον βροχὴν βλέπετε. Im Passionsliede (Pitra 118, Strophe 6): Ὁ Χριστὸς ἑκὼν ὑπήνεγκεν τὴν λαοῦ ὀργὴν παθεῖν. Und endlich in „Petri Verleugnung" (Krumb. Studien S. 129, v. 208) ἀπήγετο θέλων πρὸς τὸ παθεῖν ὑπὸ ἀνόμων κρατηθείς. Wenn man diese Stellen zusammen vor Augen hat, wird man den Gegensatz gegen den Monotheletismus nicht darin finden. Denn in diesen Streitigkeiten handelte es sich doch darum, daß nach der Menschwerdung der menschliche Wille nicht durch die Übermacht des göttlichen als ein zur Erlösung und zum Leiden gezwungener erscheinen dürfte. So sagt z. B. Johannes v. Damaskus (ἔκδοσις τῆς ὀρθοδ. πιστ. Ed. Veron. 1531 Blatt 90: Καὶ ὅτε ἤθελεν ἡ θεία αὐτοῦ θέλησις, αἱρεῖσθαι τὴν ἀνθρωπίνην αὐτοῦ θέλησιν τὸν θάνατον, ἑκούσιον αὐτῇ τὸ πάθος ἐγένετο. οὐ γὰρ καθὸ θεὸς μόνον, ἑκουσίως ἑαυτὸν παρέδωκεν εἰς θάνατον. Und Maximus Konfessor, Opp. theol. et polem. ed. Combefis, Paris 1675, S. 51: κὰτ' ἐξουσίαν δὲ θεϊκὴν, ἀλλ' οὐκ ἀνάγκῃ τινὶ καὶ βίᾳ καθ' ἡμᾶς φυσικῇ πρὸς τὸ πράττειν ἀγόμενος. M. E. spricht R. an allen Stellen nur den biblischen und zu allen Zeiten gelehrten, weil heilsnotwendigen, Gedanken aus, daß Christus freiwillig gelitten hat und Mensch geworden ist, daher er denn auch den λόγος ἄσαρκος und σαρκωθείς im Sinne hat, während die Verteidiger der Zweiwillenslehre nur von dem letzteren zu reden hatten. Die Freiwilligkeit der Menschwerdung und des Leidens ist auch von den früheren Vätern oft genannt, so z. B. von Chrysostomus und Theodoret bei Erklärung von Phi 2, von Athanasius, Contra Apollinarium I, cap. 16 und 17 (ed. Thilo S. 892 u. 894). In den Hauptstellen lehnt sich R. auch an Jes 53, ein Kapitel, das bei Maximus Konfessor, nach dem Bibelstellenverzeichnis wenigstens, dabei gar nicht angezogen ist. Endlich sei noch auf eine Bemerkung bei Mone, Lateinische Hymnen des Mittelalters I, S. 64 hingewiesen, wo dieser Forscher, dessen Autorität auf dem Gebiet doch anerkannt ist, zu dem Verse 83 des Weihnachtsliedes S. 63: „et pro nobis omnibus nasci voluisti" sagt: „Die freiwillige Menschwerdung heben auch die Menäen oft hervor, ἑκὼν κατῆλθε ὁ ὕψιστος, Aug. 28. Will man da überall den Kampf gegen den Monotheletismus annehmen?

Nach diesen Darlegungen sehe ich keine Veranlassung, den R. später als in das Zeitalter Justinians zu setzen, mithin allen Grund bei den Angaben des Synaxarions zu bleiben. Die Frage nach der Zeit ist sehr wichtig aber, weil von ihrer Beantwortung es abhängt, ob man die Blüte der griechischen Kirchenpoesie ins 6. oder ins 8. Jahrhundert setzen muß.

Gehen wir nun zu den Werken des R. selbst über. Bis in das zweite Drittel des 19. Jahrhunderts hatte man im Abendlande von ihnen nur sehr geringe Kenntnis. Es ist das große Verdienst des Kardinals Pitra, den R. in die Welt wieder eingeführt zu haben. Das geschah namentlich in den Analecta von 1876, wo er 28 Hymnen und 4 Stichera des Dichters herausgab. In der Jubiläumsschrift für Leo XIII. hat er denen noch 3 hinzugefügt. Inzwischen war auch von russischer Seite die Arbeit aufgenommen, doch ist die R.-Ausgabe, die der Archimandrit Amphilochius veranstaltete, völlig unkritisch und

fehlerhaft. Erst Krumbacher werden wir eine genügende Ausgabe zu verdanken haben. Dieser hat seit 1885 umfangreiches handschriftliches Material gesammelt und bereits einige Lieder in tadelloser Form herausgegeben, nämlich 4 in den „Studien", 2 in den „Umarbeitungen", 2 in „Rom. und Kyriakos", 1 in der „Akrostichis". In dem zuletzt genannten Artikel findet man auch die beste Übersicht über den ganzen Bestand der Lieder des R., sowie auch darüber, wo die Lieder gedruckt sind. Durch Krumbacher haben wir auch erst Genaueres über die handschriftliche Überlieferung des Textes gehört. Er führt in der Akrostichis S. 556 15 Haupthandschriften auf, d. h. solche, die das Tropologion und Triodion beide oder eines derselben enthalten. Sieben dieser Handschriften hatte Krumbacher bis 1902 abgeschrieben oder verglichen. Daneben giebt es noch 22 Nebenhandschriften, die einzelne Lieder oder Fragmente von solchen enthalten. Die Kodizes stehen in einem sehr verschiedenen Verhältnis zu einander. Es sind verschiedene Textrecensionen zu unterscheiden, jedenfalls eine italische und eine ostbyzantinische. Im übrigen gilt auch hier der textkritische Grundsatz, daß jedes Lied für sich bearbeitet werden muß. Unter allen diesen Umständen läßt sich abschätzen, welche Arbeit mit einer kritischen **Editio princeps** verbunden ist.

Die Stoffe seiner Lieder hat R. zum größten Teile der Bibel entnommen. Über die Richtigkeit der Überschriften, die Pitra und Krumbacher den Liedern gegeben haben, läßt sich streiten. So ist z. B. das bei Krumbacher „Zweites Lied auf die 10 Jungfrauen" genannte, ein völlig zeitgeschichtliches Lied, das die Zeichen der Zeit auf das Nahen des jüngsten Tages deutet. An die 10 Jungfrauen wird nur angeknüpft. In den Handschriften haben die Lieder die Bezeichnung für den kirchlichen Tag, an dem sie gesungen wurden, die noch weniger den Inhalt angiebt, und namentlich für die Zeitbestimmung ganz wertlos ist. Unter den biblischen Stoffen, die R. behandelt, ragen die Heilsthatsachen besonders hervor. Die Geburt, die Erscheinung Christi, sein Leiden, die Fußwaschung, die Kreuzigung, die Auferstehung und Himmelfahrt, die Ausgießung des Geistes sind in vielen Liedern gefeiert. Daneben regten den R. die biblischen Erzählungen von der Maria, die Hauptdaten aus dem Leben der Apostel, wie die Verleugnung des Petrus, die Bekehrung des Thomas besonders an. Aus dem AT ist Joseph, Elias u. a. zu nennen. Besonders schöne Gleichnisse und Erzählungen, wie die 10 Jungfrauen, die große Sünderin boten ebenfalls dem Dichter willkommenen Stoff. Man zählt im ganzen wohl 50 Lieder auf biblische Vorwürfe, 30 auf Heilige, die übrigen sind Bußlieder rc. R. hat seine Stoffe treu, aber mit dichterischer Freiheit benutzt.. Selten sind fremdartige Gedanken eingetragen. Wahrscheinlich hat er sich bei der Auslegung der Schrift an bewährte Schriftauslegung gehalten. Das erste Lied über die zehn Jungfrauen schließt sich offensichtlich an die Auslegung des Chrysostomos an. Sogar den Anlaß zu dem Refrain *τὸν ἄφθαρτον στέφανον* (1 Ko 9, 25) scheint er der 69. Homilie über Mt 25 (**Opp. ed. Fronto Duc.**, Paris 1633 I, S. 829) entnommen zu haben, da Chrysostomos hier auch von dem *στέφανος* redet. Im Liede über den jüngsten Tag (Pitra, **Anal.**, S. 35) benutzt er den Stoff aus einer Homilie des Ephräm auf die zweite Parusie (Krumb., Akrost., S. 562). In den Heiligenliedern folgt er bekannten Viten, wie bei Symeon Stylites der Vita, die von einem Schüler desselben geschrieben ist (Pitra, **Anal.**, S. 210). Über den Zweck seiner Lieder hat R. sich mehrfach ausgesprochen. Er will mit ihnen seine Zeitgenossen lehren und ist sich der Verantwortung eines Lehrers wohl bewußt. Im Lied vom jüngsten Tage (Krumb., Studien S. 182) v. 505 bittet er den Herrn um Beistand, *ἵνα, ἃ λέγω καὶ συμβουλεύω τοῖς ἄλλοις, καὶ φυλάττω.* Am Schluß des zweiten Liedes über die 10 Jungfrauen klagt er: *οὐ πράττω γὰρ, ἃ λέγω, καὶ συμβουλεύω τοῖς λαοῖς.* Das erinnert an 1 Ko 9, 27 und zeigt, daß der Dichter sich als Prediger ansah. So schließen denn auch viele Lieder direkt mit Mahnungen, z. B. an die Neugetauften, *ὑπ' ἐμοῦ νῦν ὑμεῖς ἐδιδάχθητε* (Pitra, **Anal.** 51 Strophe 27). Aus dieser Selbstschätzung erklärt es sich, daß er sich gern kirchlicher Ausdrücke bediente, wie die Reminiszenzen an das Kirchengebet zeigten, vielleicht auch, daß er zuweilen etwas stark dogmatisiert und moralisiert. Darum kann ihn auch die Akoluthie als Prediger feiern. Es ist seltsam, daß die Lieder des R. von der Kirche einige Jahrhunderte später aus dem Gebrauche fast ganz getilgt sind. Nach Krumbacher ging im 9. Jahrhundert etwa die große Umgestaltung der Ritualbücher der griechischen Kirche vor sich. Damals traten an die Stelle der Hymnen die Kanones. Damit fielen auch die Hymnen des R. Nur wenige Lieder hielten sich, wie das Weihnachtslied und das sogenannte Requiem (Pitra, **Anal.**, S. 44), wobei ich aber bemerke, daß das heutige große Euchologion vielmehr das Requiem des Anastasius (Pitra 242) enthält. Von den übrigen Liedern blieben

in den Ritualbüchern nur einzelne Verse. Wenn ich recht beobachtet habe, meistens nur die Eingangs- und Schlußverse, die allgemeine Gedanken aussprechen. Es läßt sich aber wohl nachweisen, daß die Gedanken des R. in den Ersatzliedern nachklingen. Ich habe dies bei einer Stichprobe für den 1. Tag des Kirchenjahrs, den Tag des Sym. Stylites (1. Sept.) festgestellt.

Die Schönheit der Lieder des R. liegt schon in der äußeren Form. Zuerst hat Konstantinos Ökonomos (s. Bd XIV S. 299) im Jahre 1830, dann Mone, endlich Pitra, Christ und W. Meyer wieder in die Form der griechischen Kirchenpoesie eingeführt. Krumbacher hat dann die Theorie für das Allgemeine und Besondere mit gewohntem Scharfsinn abgeschlossen. Diese Gelehrten haben festgestellt, daß für die byzantinische Dichtkunst nicht die antike Metrik, sondern der Rhythmus maßgebend ist (vgl. Bd IX S. 298 das von Kattenbusch Ausgeführte). So entstand auch für die Hymnen eine besondere Form mit eigentümlichen rhythmischen Melodien. An der Spitze ein oder mehrere Proömien, dann das eigentliche Lied, das bis über 20 Verse zählt. Jede Strophe schließt mit einem Refrain, der den Hauptgedanken des Gedichts wiedergiebt. Den Namen ihres Verfassers geben die Lieder meistens akrostichisch. Das Akrostich des R. ist meistens *τοῦ ταπεινοῦ Ῥωμανοῦ*. Die Form der Hymnen ist nun von R. auf ihre Höhe erhoben. Er ist der größte Hymnendichter der griechischen Kirche. Mit wunderbarer Leichtigkeit und mit seltenem Wohllaut fließen seine Weisen. Durch Gegensätze, Gleichklänge, durch eigentliche Reim- und Wortspiele weiß er zu beleben und unendliche Veränderungen zu schaffen. Von besonders malenden Versen begnüge ich mich zwei anzuführen, indem ich durch einen Strich den Rhythmus anzeige. Das Erstaunen der Frauen, die am Grabe des Auferstandenen den Herren gesehen haben und nicht die Erklärung dazu wissen, malt R. mit folgenden Worten (Pitra S. 136): *τίς πέφυκεν ὃν βλέπομεν; | ἄγγελος; | ἄνθρωπος; | ἄνωθεν ἦλθεν; | ἢ τάχα κάτωθεν | ἡμῖν ἀνέτειλεν; | πῦρ, ὥσπερ φῶς πέμπει, | ἀστράπτει, αὐγάζει· | φύγωμεν κόραι, | μὴ φλογισθῶμεν.* | Die Weissagung Balaams von dem Stern, der die Weisen zur Krippe in Bethlehem führte, erzählen diese: *εἰπὼν ὅτι μέλλει | ἀστὴρ | ἀνατέλλειν, | ἀστὴρ σβεννύων | πάντα μαντεύματα, | καὶ τὰ οἰωνίσματα· | ἀστὴρ ἐκλύων | παραβολὰς σοφῶν, | ῥήσεις τε αὐτῶν, | καὶ τὰ αἰνίγματα· | ἀστὴρ ἀστέριος | τοῦ φαινομένου | ὑπερφαιδρότερος πολὺ | ὡς πάντων ἀστέρων ποιητής* (Pitra S. 3). Besonders versteht R. auch durch den Refrain zu wirken. Für das Weihnachtslied lautet dieser: *παιδίον νέον, ὁ πρὸ αἰώνων θεός*, für das Stephanuslied: *τὸ βραβεῖον τῆς νίκης*, für das vom jüngsten Gericht: *κριτὰ δικαιότατα*, für das Requiem: *ἀλληλούϊα*, für Charfreitag: *πάλιν εἰς τὸν παράδεισον*, für die 10 Jungfrauen: *τὸν ἄφθαρτον στέφανον*, für Petri Verleugnung; *σπεῦσον. σῶσον ἅγιε, τὴν ποίμνην σου*, für Himmelfahrt: *οὐ χωρίζομαι ὑμῖν*. Es soll dabei nicht geleugnet werden, daß der Refrain bei R. zuweilen auch ermüdend wirkt; Jacobi hat dafür Beispiele angeführt. Wie bei vielen alten Meistern, so sind auch die Lieder des R. vorwiegend dramatisch gehalten. Die auftretenden Personen führen Rede und Gegenrede. Von zarter Schönheit sind einige Gespräche zwischen dem Herrn und seiner Mutter. Mächtig wirkt die Zwiesprache zwischen Satan und Hades, als sie gewahren, daß das Kreuz von Golgatha ihre Macht brechen will. Gewiß ist auch hier R. nicht immer der Gefahr entronnen, unnötig zu dogmatisieren und zu moralisieren, überhaupt weitläuftig zu werden. Auch hierfür bei Jacobi Beispiele. R. aber versteht auch wieder populär zusammenzufassen, z. B. wenn er die ganze Mönchsethik in die Worte fügt: *ὑποτάσσεσθαι πράως τῷ ἡγουμένῳ, ἀγαπᾶν τὸν Θεόν, καὶ φιλεῖν ἀδελφούς, καὶ εὐπρόθυμον εἶναι αὐτῷ ἐν καιρῷ τὸ ἀλληλούϊα* (Pitra S. 49).

Aber es ist nicht allein die Form nach ihren mancherlei Beziehungen, die den Wert der Lieder des R. ausmacht. Bei R. findet man auch das Größte des christlichen Dichters, er hat den Geist des Evangeliums in schöner Form zum Ausdruck gebracht, selbstverständlich auf dem Boden des zeitgeschichtlichen Christentums. Er will den Menschen nicht zur Erkenntnis durch Spekulation führen, sondern im Glauben, daß für ihn das Heil da ist. *Ἐὰν εἴπω Χριστῷ, ὅτι θέλημα ἦν καὶ οὐκ ἀνάγκη, τοῦ σταυρωθῆναι σε, ἀντεπάγει ἐμοι καὶ γὰρ θέλημα ἦν, ἀλλ' ὑπὲρ σοῦ ἐγένετο, ἄνθρωπε· αὐτὸς ἦς χρεωστῶν (μοι), ἐγὼ δὲ οὐκ ἐχρεώστουν (σοι)*. (Krumb. Umarbeitungen S. 107, v. 250.) Diese Stelle auch als Nachtrag zu den obigen über die Freiwilligkeit des Leidens. Der freien Gnade Gottes und Christi singt R. häufig das Lob. In dem Liede über die große Sünderin (nach Lc 7) läßt R. den Herrn zu dem Pharisäer Simon sprechen: *οὐ τῶν σῶν, οὐδὲ τῶν ταύτης βούλομαί τι· χρεωλύτης ἀμφοτέρων ἐγώ εἰμι, μᾶλλον δὲ πάντων. Νομίμως, Σίμων, ἔζησας· ἀλλ' ἐχρεώστησας· ἐλθὲ οὖν*

πρὸς τὴν χάριν μόν, ἣν ἀποδώσω σοι· (Pitra S. 91 Strophe 19). Und weiterhin die schöne Bitte des Dichters, das Wort der Vergebung zu ihm zu sprechen: *Τὸ αὐτὸ οὖν, Ἰησοῦ μου, λέξον κἀμοί, ἐπεί σοι ἀποδοῦναι ἃ χρεωστῶ, οὐκ ἐξισχύω· σὺν τόκῳ γὰρ ἀνήλωσα καὶ τὸ κεφάλαιον, διὸ μὴ ἀπαιτήσῃς με, ὅσα παρέσχες μοι τοῦ τῆς ψυχῆς κεφαλαίου καὶ τῆς σαρκός μου τὸν τόκον· κουφίσας με, ὡς εὔσπλαγχνος, ἄνες, ἄφες τοῦ βορβόρου τῶν ἔργων μου.* Der Lohn, den der Herr in jenem Leben giebt, ist Gnadenlohn (Krumb., Umarbeit., S. 69, v. 30 bei Erklärung von Mt 10, 42, und S. 107, v. 260). Durch die Sünde fallen die Menschen, *τῇ δὲ δικαιοσύνῃ καὶ πίστει ἀνίστανται καὶ συζῶσι τῇ χάριτι* (Krumb., Studien S. 195, v. 251). Das Werk Christi wird ebenfalls meistens in biblischen Wendungen ausgedrückt, z. B. *Ὡς ἀληθῶς λύτρον ἀντὶ πολλῶν, προσηλώθης τῷ τύπῳ τοῦ σταυροῦ, Χριστέ, ὁ θεὸς ἡμῶν, ἐξαγοράσων ἡμᾶς· τῷ τιμίῳ γὰρ φιλανθρώπως αἵματι τὰς ψυχὰς ἡμῶν ἐκ θανάτου ἥρπασας, συνεισενέγκας ἡμᾶς πάλιν εἰς τὸν παράδεισον* (Pitra 53 Str. 2). Sonst findet sich die genuin griechische Anschauung von dem Zweck des Kommens des Herrn schön wiedergegeben in dem Worte zu Adam: *ἐγένετο θνητός, ἵνα συ θέος γένῃ* (Pitra S. 25 Str. 4). Diese starke Betonung der Gnade wird ja freilich mehrfach zeitgeschichtlich verdunkelt durch das Stellen der Werke neben den Glauben, aber dennoch kann R. sagen: *Ὅσοι γὰρ τὴν πίστιν μετὰ τῶν ἔργων βεβαίαν ἐπεδείξαντο, καυχώμενοι κράξουσι· τὴν χάριν σου δὸς ἡμῖν, κριτὰ δικαιότατε* (Krumb. Stud. S. 178, v. 385). Der Dichter weiß auch sehr schön den Wert der *φιλανθρωπία* auszuführen. Er stellt sie höher als die Askese und die Orthodoxie, hierin ein Nachfolger Chrysostomos'. Hierfür kann im ganzen auf das Gedicht über die 10 Jungfrauen hingewiesen werden (Pitra S. 77). Die Klugen werden angenommen, weil sie die Werke der Barmherzigkeit (Mt 25) gethan haben. Alle Thaten der Liebe werden unter dem Begriff der *ἐλεημοσύνη* zusammengefaßt. Und *νικᾷ ἁπάσας ἀρετὰς ἡ ἐλεημοσύνη συνημμένη τῇ πίστει* (Pitra S. 80 Str. 9). Natürlich wird auch die Askese von R. hochgestellt und die *νηστεία* ist die Grundlage derselben (Krumb., Umarb., S. 64 v. 516). Gepriesen wird auch die Virginität, aber der Herr sagt den liebeleeren thörichten Jungfrauen: *φιλανθρώπους δὲ τιμῶ γεγαμηκότας· τίμιός ἐστιν ὁ γάμος ἐν σωφροσύνῃ ὅθεν καὶ ἔχει τὸν ἄφθαρτον στέφανον* (Krumb., Umarb., S. 65, v. 546). Endlich sei bemerkt, daß die Weltanschauung des R. einen stark jenseitigen Zug hat. Einige seiner schönsten Lieder handeln gerade vom Ende der Dinge und von dem ewigen Leben.

Zum Schluß eine Vergleichung. Wie das 17. Jahrhundert, in dem die evangelische Dogmatik vom Scholasticismus überwuchert erschien, einen Dichter wie Paul Gerhardt hervorgebracht hat, so konnte ein Romanos blühen in einem kirchlichen Zeitalter, wo man scheinbar nur für Formeln stritt. Das mag uns, wie H. Hering mit Recht für das 17. Jahrhundert in Anspruch nimmt (s. Bd X S. 423, 20) auch vor abschätziger Beurteilung des Gesamtcharakters der Byzantinerzeit warnen. **Ph. Meyer.**

Romanus, Papst im Jahre 897. — Quellen u. Litteratur: Jaffé, S. 303 ff.; Gams, Die KG von Spanien, 2. Bd, 2. Abt., 1874, S. 358; Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom im MA, 3. Bd, 3. Aufl., 1876, S. 230; Hefele, CG 4. Bd, 2. Aufl., 1879.

Nach der Ermordung Stephans VII. wurde im Herbst 897 der Kardinalpriester **S. Petri ad vincula,** mit Namen Romanus, auf den Stuhl des Apostelfürsten erhoben. Aus seinem kurzen, nur vier Monate währenden Pontifikate ist zu erwähnen, daß er die Besitzungen der Kirchen von Elna und Gerona in Spanien auf Bitten ihrer Bischöfe bestätigte. **R. Zöpffel †.**

Romuald s. d. A. Camaldulenser Bd III, S. 683, 36.

Ronge, Joh. s. d. A. Deutschkatholicismus Bd IV S. 584, 7.

Ronsdorfer Sekte. — Quellen dieses Artikels sind: Gräuel der Verwüstung an hl. Stätte, oder die Geheimnisse der Bosheit der Ronsdorfer Sekte (von Joh. Werner Knevel), Frankfurt u. Leipzig 1750, 4°; Ronsdorffischer Katechismus von Petrus Wülfing, Konsistorialrat und Prediger der evangelisch-reformierten Gemeine der Stadt Ronsdorff, Düsseldorf 1756, 8°; Johann Bolckhaus, Ronsdorfs Gerechte Sache, Düsseldorf 1757, 8°. Das jubelierende Ronsdorff, abgefaßt von Petrus Wülfing und herausgegeben von Joh. Bolckhaus, Mühlheim a. Rh. 1761, 8°; Ronsdorffs silberne Trompete oder Kirchenbuch, abgefaßt von Petrus Wülfing, Konsistorialrath und Prediger der reformierten Gemeine in der Stadt Ronsdorff, Mühlheim a. Rh. 1761, 8°, angehängt: Ronsdorffs Kirchen-Formularen; Theodor oder d. Schwärmer

von (Heinrich) Jung-Stilling; Versuch einer Geschichte der religiösen Schwärmerei im ehem. Herzogtum Berg von J. Ad. Engels, Schwelm 1826, 8°.

Die Ronsdorfer Sekte ging hervor aus der von Elias Eller in Verbindung mit dem reformierten Prediger Schleiermacher zu Elberfeld im Jahre 1726 gegründeten
5 apokalyptisch-chiliastischen philadelphischen Gesellschaft. Elias Eller war im Anfange des 18. Jahrhunderts geboren und der jüngere Sohn eines unbemittelten Landmannes in der kleinen Bauerschaft Ronsdorf im Herzogtume Berg, wo sich nicht nur der Pietismus, sondern mit demselben auch chiliastische und philadelphische Ansichten allmählich verbreitet hatten. Schon als Knabe zeichnete er sich durch leichte Fassungsgabe, ein gutes Gedächt-
10 nis und einen ungewöhnlichen Grad von Ehrgeiz und Eigendünkel aus. Da nach dem Herkommen des Landes der väterliche Hof seinem älteren Bruder zufiel, so zeigte er von Anfang an wenig Lust zu den ländlichen Arbeiten und suchte sich, sobald er die Schule verlassen hatte, durch Beschäftigung in den Fabriken der benachbarten Stadt Elberfeld seinen Lebensunterhalt zu verdienen. Gewandt, umsichtig und geschickt zu allen Arbeiten,
15 die ihm übertragen wurden, wußte er es bald dahin zu bringen, daß ihn eine reiche Witwe namens Volckhaus als Fabrikmeister in ihre Dienste nahm. In dieser Stellung machte der junge Eller die Bekanntschaft einiger separatistischen Schwärmer und Pietisten, deren es damals in Elberfeld eine nicht unbedeutende Menge gab; durch diese lernte er zuerst die unter ihnen verbreiteten philadelphischen Ansichten kennen und begann, um sich
20 bei ihnen geltend zu machen, nicht nur die Bibel, sondern auch alle ihm zugängliche Schriften älterer und neuerer Schwärmer und Separatisten fleißig zu lesen. Da dies von ihm mit Nachdenken geschah, so bildete sich in seinem lebhaften Geiste allmählich ein eigenes apokalyptisch-chiliastisches System aus, welches er mit den schon bekannten philadelphischen Ansichten verband und als eine neue christliche Lehre seinen Zuhörern in
25 ihren häufigen Zusammenkünften mitteilte. Die lebhafte Teilnahme, welche er namentlich bei vielen Fabrikarbeitern fand, erregte auch die Aufmerksamkeit der Witwe Volckhaus; sie benutzte oft die sich ihr im Geschäftsverkehr darbietende Gelegenheit, sich mit ihm über seine neue Lehre zu unterhalten, und indem er zu ihr mit allem Feuer des Enthusiasmus von der himmlischen Liebe und dem Seelenbräutigam in bildlichen Ausdrücken sprach,
30 erwachte in ihr unvermerkt die irdische Liebe, welche durch seine feurigen Schilderungen bald so stark wurde, daß sie, obgleich schon 45 Jahre alt, kein Bedenken trug, ihren 25jährigen schönen und kräftigen Fabrikmeister zu heiraten und dadurch zu einem reichen und angesehenen Fabrikbesitzer und Kaufmann zu machen.

Elias Eller trat jetzt mit dem Pastor Schleiermacher, der sich den philadelphischen
35 Ansichten zuneigte, in Verbindung und veranstaltete unter dessen Beistande in seinem Hause häufige Zusammenkünfte der Gläubigen, denen er seine neue Lehre, so weit er es seinen Absichten für angemessen hielt, vortrug, während er sie mit Thee, Wein und Speisen reichlich bewirtete. Je höher sein Ansehen als neuerstandener Prophet stieg, desto zahlreicher strömten ihm die Anhänger zu. Sie nannten sich selbst die Erweckten
40 und Auserwählten, und wenn sie des Abends ihre Versammlungen hielten, begrüßten sie sich jedesmal nach dem Beispiele Ellers als Brüder und Schwestern mit dem Liebeskusse, den sie beim Abschiede wiederholten. Unter ihnen erschien zuweilen ein junges, durch körperliche Schönheit ausgezeichnetes Mädchen, Anna van Buchel, die Tochter eines Bäckers in Elberfeld. Eller trat ihr näher, belehrte sie, wie sie pausen und harren müsse, um
45 Entzückungen und himmlische Erscheinungen zu bekommen, erklärte ihr die Offenbarung Johannis, sprach mit ihr vom tausendjährigen Reiche und von den hohen göttlichen Gaben, deren sie gewürdigt, und zu welchen sie vom Herrn berufen sei.

Seit dieser Zeit besuchte Anna van Buchel die Versammlungen der Erweckten regelmäßig; eines Abends nach einem längeren Vortrag des Pastor Schleiermacher begann
50 plötzlich das Gesicht des jungen Mädchens von Purpurröte zu glühen, ihre Glieder gerieten in zitternde Bewegung, und sie sprach in diesem Zustande wie eine Begeisterte von der Nähe der ersten Auferstehung, vom tausendjährigen Reiche, das mit dem Jahre 1730 seinen Anfang nehmen würde, von dem herrlichen Leben in demselben, und außerdem von so unerhörten seltsamen Dingen, daß die Anwesenden auf ihre Kniee niedersanken,
55 beteten und staunend über diese wunderbare Erscheinung den Namen Gottes, der sie solcher Gnade gewürdigt habe, aus vollem Herzen priesen. Unterdessen hatte sich Anna van Buchel von ihrer Aufregung wieder erholt, sie erzählte nun ihre seit einiger Zeit bei Tag und bei Nacht gehabten Gesichte und Träume und berichtete, wie der Herr selbst ihr erschienen sei und mit ihr geredet habe. Anna van Buchel galt von nun an für
60 eine Prophetin. Auch später noch wiederholten sich bei ihr, wie sie angab, die himm-

lischen Erscheinungen und Gesichte; die Sekte gewann dadurch immer zahlreichere Anhänger. Die Frau Ellers, der über das Treiben ihres Mannes die Augen aufgegangen waren, starb bald darauf. Kurze Zeit nach ihrem Begräbnis heiratete Eller die Anna van Buchel, mit welcher er schon längst in einem unsittlichen Verhältnisse gelebt hatte, um, wie er vorgab, ihre Unschuld zu bewahren. Während er seit dem Jahre 1726 sein 5 Wesen mehr im Stillen getrieben hatte, beschloß er jetzt, ermutigt durch das Ansehen, welches Anna als Prophetin besaß, offener mit seiner Lehre hervorzutreten. Demgemäß behauptete er, übereinstimmend mit den Prophezeiungen des Professors Horch in Marburg, daß nach Apk 3, 1 und 7 die sardische Kirche 1729 aufhören und 1730 die glückselige Zeit der philadelphischen Kirche beginnen werde. Nun mehrten sich auch die Er- 10 scheinungen und Traumgesichte seiner Frau, und was sie als göttliche Offenbarung verkündigte, wurde in eine Schrift eingetragen, die später unter dem Namen der Hirtentasche den eingeweihten und vertrauten Anhängern als ein Geheimnis mitgeteilt ward. Zunächst gab sie an: Der Herr habe ihr geoffenbart, sie und ihr Ehemann wären aus dem Stamme Juda und dem Geschlechte Davids entsprossen; sie beide sollten die Gründer 15 des neuen Reiches Jerusalem sein; Könige und Fürsten sollten von ihnen herkommen; sie wären die zwei Zeugen, welche die Macht hätten, den Himmel zu verschließen, daß es nicht regne, Apk 11; sie sei das Weib mit der Sonne bekleidet, Kap. 12, eine Hütte Gottes bei den Menschen Kap. 21, 3, und die Braut des Lammes, nach dem Hohenliede Salomonis, vgl. Ps 48, 10; der Herr rede mit ihr in einer solchen klaren und deutlichen 20 Stimme, wie vor Zeiten Jehova mit Moses von Angesicht zu Angesicht; sie selbst sei das Gegenbild Mosis, Eller aber Aaron oder der Mund Mosis, nach Ex 4, 16. Auch ihrem Manne wäre der Herr selber erschienen und hätte die Vorhaut seines Fleisches beschnitten, und die Schmerzen dieser Beschneidung müßte er so lange erdulden, bis der neue Bund seine Kraft hätte. 25

Nachdem Eller sich überzeugt hatte, daß diese angeblichen Offenbarungen von seinen Anhängern mit ehrfurchtsvollem Staunen und gläubigem Vertrauen aufgenommen wurden, schritt er seinem Ziele näher und verkündigte ihnen, der Herr sei seiner Frau erschienen und habe ihr die frohe Botschaft kund gethan, daß sie die Zionsmutter sei, welche den Heiland der Welt, der zum zweiten Male der sündigen Menschheit erscheinen werde, ge- 30 bären solle, derselbe würde die Heiden mit der eisernen Ruthe weiden und der König des tausendjährigen Reiches werden; nach den 70 Wochen des Propheten Daniel würde die neue Zeit ihren Anfang nehmen, und der Satan sollte 1000 Jahre gebunden sein.

Durch diese und ähnliche Erscheinungen war das Ansehen der Frau Ellers schon außerordentlich gestiegen, als zur Freude aller Gläubigen sich zeigte, daß sie sich in ge- 35 segneten Umständen befand. Von allen Seiten wurden ihr nun kostbare Geschenke dargebracht, und alle Glieder der erweckten Gemeinde beeiferten sich, ihre Gunst zu gewinnen; denn sie lebten der Hoffnung, daß die Mutter Zions den Heiland der Welt zum zweitenmale gebären würde. Allein statt eines Sohnes, den man erwartete, genas sie einer Tochter. Doch Eller wußte sich zu helfen. Er tröstete die Versammelten mit einigen 40 Sprüchen der Bibel und verkündigte ihnen feierlichst, der Herr habe ihm geoffenbart, daß das neue Reich seinen Anfang noch nicht habe nehmen können, weil das Zutrauen zu Eller und der Zionsmutter unter ihnen noch schwankend sei; deshalb möchten sie sich nur in gläubiger Hoffnung erhalten, damit die Schrift erfüllet würde. Als ihn dann 1733 die Zionsmutter, aufs neue schwanger, mit einem Sohne erfreute, sagte er trium- 45 phierend: „Die Zeit der Erfüllung ist erschienen, daß das Weib mit der Sonne bekleidet einen Sohn gebären wird, der alle Heiden mit der eisernen Ruthe weiden soll," von dem ferner Ps 68, 28 geweissagt ist: „Da herrschte unter ihnen der kleine Benjamin". Der Knabe erhielt in der Taufe den Namen Benjamin, und alle Gläubigen verehrten ihn schon in der Wiege als den künftigen großen Propheten und den Heiland der Welt. 50 Und um seine Anhänger in diesem Glauben zu bestärken, versicherte Eller, er sei nicht natürlicher Vater seiner Kinder, sie wären unmittelbar von Gott gezeugt und daher ohne Sünde geboren; Benjamin sei der Sohn Gottes, wie in der Bibel geschrieben stehe: „Er wird wiederkommen in einer Wolke," und Hbr 9, 28: „Zum andernmal aber wird er wiederkommen ohne Sünde denen, die auf ihn warten, zur Seligkeit". 55

Da sich die Zahl der Gläubigen allmählich so sehr vermehrt hatte, konnte Eller daran denken, aus der Gemeinde eine Kirche nach seinem Sinne zu bilden. Er verteilte demnach seine sämtlichen Anhänger in drei Klassen. Zur ersten Klasse gehörten die im Vorhofe, welche sich zwar zu ihm bekannten, aber noch nicht von allen Lehren und Geheimnissen unterrichtet waren; zur zweiten rechnete er die an der Schwelle, welche als 60

Eingeweihte in der Gemeinde Standespersonen genannt wurden; und endlich zur dritten die Vertrautesten unter den Eingeweihten, die sich schon in dem Tempel befanden und Geschenke genannt wurden.

Die vornehmsten Glaubenslehren dieser neuen Kirche durften nur den Eingeweihten 5 mitgeteilt werden, und diese mußten vorher schwören, daß sie dieselben als unverletzliche Geheimnisse bewahren wollten. Sie lassen sich, wenn man die betreffenden Äußerungen darüber, sowie sie sich an verschiedenen Stellen der Hirtentasche zerstreut finden, zusammenstellt, auf folgende acht Hauptpunkte zurückführen: 1. Gottes Wesen liegt zwar in jeder Kreatur; aber in Eller allein wohnt die Fülle der Gottheit. 2. Die Bibel ist zwar 10 Gottes Wort; da aber Gott der Herr sich Ellers Frau offenbart und ihr gesagt hat, daß eine neue Zeit anfangen solle: so ist auch eine neue Offenbarung nötig, und diese ist die Hirtentasche. 3. Nicht nur die alten Heiligen werden nochmals auf der Erde erscheinen, sondern auch der Heiland wird noch einmal geboren werden. 4. Eller ist das Gegenbild Abrahams, aber größer als dieser. In Abraham ist die Person des Vaters, in Isaak 15 die Person des Sohnes und in Sarah die Person des hl. Geistes gewesen. In Eller dagegen wohnt die Fülle der Gottheit. Der Herr hat ihn auch zum Segen bestellt, so daß jetzt kein Segen und keine Glückseligkeit zu hoffen ist, als allein durch ihn, dem der Herr seinen Ratschluß geoffenbart hat; daher alle, die es nicht mit ihm halten oder ihm entgegen sind, nichts anderes als den Fluch des Herrn zu erwarten haben. 5. Eller, 20 von Gott selbst beschnitten, muß um der Sünde des Standes willen Krankheit und Schmerzen ertragen, nach Jesaias Kap. 53. 6. Moses und Elias sind nicht bloß Vorbilder von Christus, sondern auch von Eller gewesen. 7. Ebenso sind auch David und Salomo Vorbilder von Eller. 8. Ellers Kinder sind unmittelbar von Gott erzeugt worden.

25 Die diesen Glaubensartikeln entsprechende Sittenlehre mußte um so mehr von den Grundsätzen des Christentums abweichen, da sie, obgleich sie manches von denselben aufnahm, nicht Tugend und Herzensreinheit, sondern grobe, sinnliche Genußsucht zur Grundlage hatte.

Nachdem Eller die neue Sekte gestiftet hatte, schickte er Apostel seiner Lehre durch 30 Deutschland, nach der Schweiz und den nordischen Ländern aus, und überall, wohin sie kamen, predigten sie den erweckten Gläubigen das neue Heil, welches der Welt durch Eller zu teil werden sollte. Indessen traten ihm in der Heimat verdrießliche Hindernisse in den Weg. Der kleine Benjamin starb zum Kummer der Eltern und zum Schrecken der gläubigen Gemeinde, als er kaum das erste Jahr seines Lebens zurückgelegt hatte. 35 Bei vielen Anhängern ward dadurch der Glaube an die Zionsmutter und den Zionsvater auf eine bedenkliche Weise erschüttert; und wenn es Eller auch gelang, die Wankelmütigen zu beruhigen, so vermochte er doch nicht zu verhindern, daß seine Umtriebe die Aufmerksamkeit des Konsistoriums und einiger angesehenen und vernünften Männer zu Elberfeld erregte. Seit dem Jahre 1735 wurden Nachforschungen über seine Lehre an- 40 gestellt und mehrere Personen, die sein Haus abends besuchten, verhört. Da jedoch die Untersuchungen nur geringe Anhaltspunkte ergaben, so wagte man nicht weiter gegen ihn einzuschreiten. Gleichwohl fühlte er sich unsicher. Er ließ sich daher in Ronsdorf ein geräumiges Haus bauen, nannte Elberfeld ein zweites Sodom und Gomorrha und erklärte, der Herr habe der Zionsmutter geoffenbart, sie solle nach Ronsdorf ziehen und 45 daselbst eine Stadt, das neue Jerusalem, bauen, wo er sein Volk segnen, schützen und erhalten wolle, während er über Elberfeld ein schreckliches Gericht verhängen und es mit Feuer und Schwert vertilgen werde.

Es war im Jahre 1737, als Eller mit seiner Familie noch Ronsdorf übersiedelte. Viele seiner Anhänger folgten ihm sogleich und bauten sich daselbst mit solchem Eifer an, 50 daß in kurzem 50 neue, schöne Häuser den kleinen Ort zierten. Fast alle Wohnungen waren auf die Art gebaut, daß ihre Vorderseite gegen Morgen nach Zion, d. h. dem Hause Ellers, gerichtet war. Denn dieses Haus sollte die Stiftshütte, die Frau Eller aber die Bundeslade Urim und Tummim darstellen.

Das nächste Bedürfnis für die neue separatistische Gemeinde war eine Kirche und 55 ein eigener Prediger. Die Kollekten in verschiedenen Gegenden Deutschlands, sowie in Holland, England und Schweiz brachten so bedeutende Summen zusammen, daß nicht nur eine neue Kirche in Ronsdorf gebaut werden konnte, sondern daß man auch auf Ellers Vorschlag den Prediger Schleiermacher aus Elberfeld nach Ronsdorf berief. Am 24. Dezember 1741 hielt derselbe seine Antrittspredigt in der neuen Kirche und gelobte 60 das Beste der Gemeinde mit allem Eifer zu befördern. Beide gingen eine Zeit lang

wirklich Hand in Hand, und als bald darauf von der Zionsmutter, statt des verheißenen zweiten Benjamin, eine Tochter geboren wurde, war es vorzüglich Schleiermacher, welcher die von Zweifeln beunruhigten Gemüter der Gläubigen so lange aufrecht erhielt, bis Eller der Verlegenheit dadurch ein Ende machte, daß er die vornehmsten Glieder der Gemeinde zu sich berief und ihnen ankündigte, der Herr habe der Zionsmutter geoffenbart, daß ihre Tochter dazu berufen sei, männliche Thaten zu verrichten; und kaum war das Mädchen zwei Jahre alt, so wurde ihm von den bethörten Menschen göttliche Ehre erwiesen.

Das kleine Ronsdorf hatte sich in wenigen Jahren so sehr vergrößert, daß es Eller nicht schwer wurde, demselben durch seinen Einfluß bei den Regierungsbehörden die Stadtgerechtigkeit auszuwirken und Obrigkeit und Stadtgericht nach der damals bestehenden Verfassung des Herzogtums anzuordnen. Bürgermeister und Richter wurden aus der Bürgerschaft gewählt, und Eller nahm ohne Widerrede die ersten Stellen für sich in Anspruch. Nur der Gerichtsschreiber mußte ein vom Staate bestätigter Rechtsgelehrter sein; aber auch dieser war eine Kreatur Ellers, ohne dessen Willen daher weder im Magistrate noch beim Gerichte etwas beschlossen wurde. So geschah nur das, was er wollte, und er durfte sich für den unumschränkten Gebieter in dem neuen Jerusalem halten. Keine Verlobung oder Verheiratung durfte in Ronsdorf ohne seine Bewilligung geschehen. Wurde ein Kind geboren, so mußte die Geburt ihm angezeigt werden; er bestimmte die Taufpaten, gab dem Kinde irgend einen biblischen Namen und ordnete die Taufhandlung an, welche in der Regel mit einem wilden Gastgelage beschlossen wurde. Auf dieselbe leichtsinnige und ausschweifende Weise ward das hl. Abendmahl, die Aufnahme in die Gemeinde der Auserwählten, die Einweihung in die Klasse der Standespersonen, sowie der Geburtstag Ellers oder eines Mitgliedes seiner Familie gefeiert. Eller erklärte offen, daß er solche Genüsse des Lebens für ein Vorrecht der Freiheit des Evangeliums in dem neuen Zion halte, die ebensowenig sündlich seien, als es Abrahams Verbindung mit der Hagar, die That Davids mit der Bathseba und Salomons Vielweiberei im Alten Testamente wäre.

Als im Jahre 1744 die Zionsmutter, nachdem sie noch eine Tochter geboren hatte, plötzlich starb und ihr Tod in ein undurchdringliches Dunkel gehüllt blieb, Eller aber, um die bestürzten Glieder seiner Gemeinde zu beruhigen, mit der Versicherung hervortrat, daß alles, was er früher von seiner Frau gesagt habe, von jetzt an auf ihn selbst übertragen, daß er Prophet, Hoherpriester und König sei, ja daß, wie es in der Hirtentasche geschrieben stehe, nicht allein Christus, sondern auch die ganze Fülle der Gottheit in ihm wohne, da begann Schleiermacher Zweifel gegen seine Aufrichtigkeit und Unfehlbarkeit zu hegen, und indem er nach dem Ausspruche Christi: „an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen," das sündhafte Leben erwog, zu dem er durch sein Beispiel und seine Lehre die Gemeindeglieder verleitete, erkannte er endlich seine Bosheit und Heuchelei. Nun bat er Gott mit reuigem Herzen um Vergebung dessen, was er in seiner Verblendung sich hatte zu schulden kommen lassen, und um wenigstens noch so viele Seelen als möglich zu retten, bekannte er öffentlich seinen Irrtum, schalt Eller einen Betrüger und Verführer des Volkes und bestrebt sich mit allem Ernst, durch seine Predigten die Irregeleiteten zu belehren und die Verführten auf den Weg der Besserung zurückzuführen.

Sobald Eller bemerkte, daß sich Schleiermacher von ihm abgewandt hatte und mit jedem Tage einen größeren Anhang in der Gemeinde fand, verbot er das Anhören seiner Predigten, und als die meisten sein Verbot unbeachtet ließen, brachte er es mit Hilfe der von ihm gänzlich abhängigen Gemeindeglieder dahin, daß einer seiner feurigsten Anhänger, der Prediger Wülffing von Solingen, zum zweiten Prediger der Gemeinde gewählt wurde, um durch denselben Schleiermachers Einfluß zu schwächen oder ganz unschädlich zu machen. Ungeachtet seines blinden Eiferns für Eller erhielt Wülffing ein gutes Vernehmen mit Schleiermacher eine Zeit lang aufrecht; doch konnte dasselbe auf die Dauer nicht bestehen. Schleiermacher sah sich im Juni 1749 genötigt, Ronsdorf zu verlassen. Die Ronsdorfer wählten statt seiner auf Ellers Betrieb den Prediger Rudenhaus von Ratingen, der seit 1738 ein eifriger Vorsteher und Beförderer ihrer Sekte war und von dem ein Zeitgenosse sagt: „Dieser Rudenhaus ist, in Ansehung des blinden Gehorsams, dem Eller faßt ebenso gelungen, gleichwie Wülffing. Überhaupt aber liebt er, nach den Grundsätzen der Ronsdorfer, mehr den Bachum, als die Minervam".

Eller starb am 16. Mai 1750. Damit verlor die von ihm gestiftete Sekte ihren Halt. Zwar erklärte der Prediger Wülffing auf der Kanzel: „Elias sei gen Himmel

gefahren und habe seinen Mantel fallen lassen" und bezeigte große Lust, das Treiben seines Meisters und Vorbildes mit Johannes Bolckhaus, dem Sohne von dessen erster Frau, fortzusetzen. Allein auch ihm fristete das Schicksal nur noch eine kurze Zeit das Leben, und der größte Teil der Ronsdorfer machte, da die Stadt zum Glück vernünf-
5 tige und rechtschaffene Prediger erhielt, der schwärmerischen und unsittlichen Lehre der Ellerschen Sekte ein Ende, indem er zu dem reinen evangelischen Glauben seiner Väter zurückkehrte. **G. H. Klippel †.**

Roos, Magnus Friedrich, Württemb. Theologe und Erbauungsschriftsteller, gest. 1803. — Eine Selbstbiographie mit Nachträgen vom Sohne und Enkel und ein Verz.
10 seiner Schriften in den „Zugaben" zu d. neuen Ausg. von R.s Einleit. in d. bibl. Gesch., Stuttg. 1876. Burks Christenbote, Jahrg. 1831, S. 1 ff. u. 1832 S. 53 ff.; Ritschl, Gesch. des Piet. III, S. 84. 125 u. ö. Württ. Kirchengesch. 1893, S. 500. 514. 591; Beck, Die rel. Volkslitt. 1891, S. 243; Grosse, d. alt. Tröster, Herm. 1900, S. 484 ff. mit Anführg. d. neueren Ausg. einz. Schriften von Roos.

15 Roos wurde am 6. September 1727 zu Sulz a. N. geboren. Im Tübinger theol. Stift, in das er 1744 eintrat, waren u. a. Canz und der Kanzler Pfaff seine Lehrer. Den pietistischen Einflüssen, die sich hier geltend machten, erwies sich R. zugänglich. Im Jahre 1767 wurde er Pfarrer in Lustnau und Dekan der Diöcese Bebenhausen. Die Nähe Tübingens gab ihm Gelegenheit zum Umgange mit den Studenten, denen er Vorträge
20 aus dem Gebiete der Theologie hielt. Seinem Wunsche entsprechend wurde er auf die Prälatur Anhausen berufen; hier fand er, mit Amtsarbeit weniger belastet, reichlich Muße zu schriftstellerischer Thätigkeit und einem ausgedehnten Briefwechsel mit kirchlich hervorragenden Persönlichkeiten seiner Zeit. Von 1788—1797 war R. Mitglied des größeren Landesausschusses. Er starb am 19. März 1803.

25 In der Tübinger theol. Überlieferung wurzelnd vertritt R. einen gemäßigten Pietismus. Er redet den christlichen Privatversammlungen das Wort, ohne freilich auch die mit ihnen verbundenen Gefahren zu verkennen. Er ist ausgesprochenermaßen ein Schüler Bengels, von dem er „das meiste gelernt zu haben" bekennt, dabei aber auch „ein ehrliches Mitglied der evangelischen Kirche". In der Macht einer durchgebildeten christlichen
30 Persönlichkeit liegt vor allem die Bedeutung des Mannes; seine Frömmigkeit, tief in der Schrift gegründet, ist ehrlich, nüchtern, mit einem Zug ins Praktische, sein Glaube kindlich und einfältig, unberührt von jeglichem Zweifel. Sein inneres Leben reifte besonders in den letzten Jahren unter körperlichen Leiden aus. „Mild und friedlich wie der Abendstern", so kennzeichnet ihn J. T. Beck (Vorr. z. R. christl. Glaubenslehre, Stuttg.
35 1860, S. 10).

Auf dem Gebiete erbaulicher Schriftauslegung hat Roos eine reiche schriftstellerische Thätigkeit entfaltet. Den Fußtapfen Bengels folgend dringt er mit der ihm eigenen Geistesklarheit und Nüchternheit in den nächsten Sinn des Schriftwortes und sucht es für die Förderung in der Erkenntnis und in der Heiligung nutzbar zu machen. Die unter den
40 Blättern verborgene Lebensfrucht weiß er feinsinnig zu entdecken und in schlichter, anspruchsloser Schale darzubieten. Es kommen hier in Betracht: die Weissagungen Daniels (2. Aufl. 1795), die zwei Briefe an die Thessalonicher (1786), der Brief an die Galater (1784), die drei Briefe St. Johannis (1796), der Brief an die Römer (neue Ausg. Reutl. u. Stuttg. 1860) u. a. Auch seine Mitarbeit an den Württ. Summarien sei hier
45 erwähnt. Zu den wertvolleren bibl.-theol. Arbeiten mit erbaulichem Zwecke gehört seine „Einleitung in die bibl. Geschichten" (1. Aufl. 1774; neue Ausg. von Steudel, Stuttg. 1876) und die durch die neologischen Bestrebungen (Semler) veranlaßte „christliche Glaubenslehre ... nach der Schrift verfertigt" (1786, 3. Aufl. mit Vorrede von J. T. Beck, Stuttg. 1860, Basel 1867). Die Einleitung hat heute noch ihren Wert. — Hierher
50 gehören auch „Die gewissen, wahrscheinlichen und falschen Gedanken aus dem Zustande gerechter Seelen nach dem Tode" (1791) und die zwei Abhandlungen von der Rechtfertigung und Heiligung. — Bengel folgend, aber dabei doch seine Selbstständigkeit wahrend, beschäftigt sich R. in einer Anzahl seiner Schriften mit endgeschichtlichen Fragen, so in den „Betrachtungen der gegenwärtigen Zeit ꝛc." (1779), der „Anweisung für
55 Christen, wie sie sich in die gegenwärtige Zeit schicken sollen" (1790), der „Prüfung der gegenwärtigen Zeit nach der Off. Joh." (1786), den „Erbaul. Gesprächen über die Off. Joh." (1788) und der „Deutl. und zur Erbauung eingericht. Erkärung der Off. Joh." (1789).

Rein erbaulicher Art sind: das bis heute gebrauchte „Christliche Hausbuch" (1792.

Neue Ausgabe Stuttgart 1871), das „Beicht- und Kommunionbuch, besonders für Neukonfirmierte" (4. Aufl. 1805), die „Kreuzschule" (1799. 8. Aufl. Stuttgart 1896) u. a. m. Es tragen auch diese Schriften die Eigenart R. an sich: er ist sachlich, nüchtern, schmucklos, zuweilen ans Trockne grenzend in seinen Ausführungen, die zugleich bei dem Leser ein gewisses Maß christlicher Reife voraussetzen. 5

(Palmer †) **Hermann Beck.**

Roscelin, 11. Jahrhundert. — Histoire litéraire de la France IX, S. 358 ff.; Ritter, Gesch. der Philosophie VII, S. 310; Hauréau, De la philosophie scolastique I, S. 174; Prantl, Gesch. d. Logik II, S. 78 f.; Ueberweg-Heinze, Gesch. d. Philosophie II[7], S. 146; Erdmann, Gesch d. Philosophie I[3], S. 261; Barach, Z. Gesch. d. Nominalismus von Roscellin; 10 Reuter, Gesch. d. rel. Aufklärung; Stöckl, Gesch. d. Philosophie d. MA., I, S. 135; Bach, Dogmengesch. d. MA, II, S. 27; Schwane, Dogmengesch. der mittleren Zeit, S. 18. 152 f. 245; Thomasius, Dogmengesch. II, 2. Aufl. von Seeberg, S. 82. Deutsch, P. Abälard S. 99 ff. Mignon, Les origines de la Scolastique I, S. 57 f.

Erhalten ist von Roscelin nur ein Brief an Abälard, den Schmeller in den AMA philos.- 15 philol. Classe V, 3 1849 bekannt gemacht hat.

Roscelin, auch Rozelin, Rucelin, ist ein in der Dogmengeschichte und in der Geschichte der Philosophie als Tritheist und Nominalist mehr genannter als genau bekannter Mann, da bei der Dürftigkeit der vorhandenen Nachrichten nicht nur seine persönlichen Verhältnisse für uns vielfach in Dunkel gehüllt bleiben, sondern auch seine theologischen 20 und philosophischen Ansichten schwierig zu bestimmen sind. Seine Heimat war das nördliche Frankreich, wahrscheinlich das Bistum Soissons; dort und in Rheims erhielt er seine Bildung. Er lehrte sodann in Tours und in Locmenach (bei Vannes in der Bretagne) und war, als er den Brief an Ab. schrieb, Kanonikus der Kirche von Besançon (ep. ad. Abael.). Daraus, daß er in der Bretagne lehrte, erklärt sich, daß Aventin 25 (Annales Boiorum VI, 3 S. 200) ihn als Britannus bezeichnet. Wenn Buläus in seiner Historia univers. Paris. I, S. 443 aus einem alten fränkischen Geschichtswerke einen Johannes cognomento Sophista, qui artem sophisticam vocalem esse disseruit, also einen Vertreter des Nominalismus, anführt, zu dessen sectatores R. gehört habe, so ist die Person dieses Johannes Sophista eine ungewisse; Hauréau I, S. 174 30 und Prantl II, S. 78 vermuteten unter ihr Joh. Scotus Erigena, so daß das Wort sectator im weiteren Sinn zu nehmen wäre. Doch hat Deutsch gute Gründe gegen diese Annahme geltend gemacht; er sieht in Johann einen Pariser Lehrer aus der Mitte des 11. Jahrhunderts (S. 100). Auch Johann von Salisbury kennt R. als eine nominalistische Autorität. Er sagt Metal. II, 17 S. 90: Licet haec opinio — eben der 35 Nominalismus — cum Rocelino suo fere omnino iam evanuerit. Doch war Roscelin nicht der Urheber des Nominalismus, wenn auch Otto von Freising de gest. Fried. I, 49 S. 55 sagt: qui primus nostris temporibus in logica sententiam vocum instituit; dies ist eine ungenaue Angabe, wohl darauf beruhend, daß Roscelins Name wegen der Streitigkeiten, in die er verwickelt war, vorzugsweise genannt wurde. Weder Anselm noch Abälard, 40 noch ein anderer gleichzeitiger Schriftsteller reden so von Roscelin, wie wenn sie ihn als den Urheber des Nominalismus betrachteten, setzen vielmehr diesen als vorhanden voraus, wie wenn Anselm de fide trinitatis c. 2 den Roscelin als einen der nostri temporis dialectici immo dialecticae haeretici, c. 3 als einen der moderni dialectici nennt; ohnedies fällt ja der Ursprung des Nominalismus in frühere Zeit, vgl. Ritter VII, S. 195 f., 45 S. 310; Cousin, Oeuvres inédits d'Abélard p. LXXVI sq.; Prantl II, S. 30 ff.

Kurz vor 1092 war er Kanonikus zu Compiegne. Als magister Compend. bezeichnet ihn der Orforder Magister Theobald von Etampes in einer gegen ihn gerichteten Epistel, MG Lib. d. l. III, S. 604 ff. R. erscheint hier als kirchlich korrekt; er ist Gegner der Priestersöhne. Dagegen sprach er sich in einer häretisch erscheinenden Weise über die Tri- 50 nität aus und erregte dadurch die Aufmerksamkeit eines Schülers des Anselm, namens Johannes, weswegen er das bei Baluzius Miscell. Bd IV S. 478 erhaltene Schreiben an Anselm, damals noch Abt zu Bec, richtete. Anselm antwortete in einem kurzen Briefe, eine genauere Widerlegung Roscelins, für welche ihm augenblicklich die Zeit fehle, in Aussicht stellend; vgl. Epist. Anselmi II, 35, MSL 158 S. 1187. Da Roscelin sich für seine 55 Ansicht sowohl auf Lanfranc als auch auf Anselm berufen hatte (ep. Joh.), so sandte dieser unmittelbar vor der Synode zu Soissons 1092 ein zweites Schreiben an den Bischof Fulco von Beauvais, worin er seine vollständige Rechtgläubigkeit in der Trinitätslehre darthat; das Schreiben sollte Fulco nötigenfalls der Synode vorlegen, ep. II, 41 S. 1192. Die Synode forderte von Roscelin den Widerruf seiner Lehre; nicht nur die Mitglieder der- 60

selben verwarfen sie einstimmig, sondern, wie es scheint, hatte man auch das Volk wider Roscelin erregt; aus Furcht leistete dieser den verlangten Widerruf (**Ans. de fid. trin.** 1 S. 262), der wahrscheinlich nur in einer Abschwörung des Tritheismus bestand. Geradezu zurückgenommen hat er denselben nie (**ep. Rosc.** S. 195: **Nunquam haereticus fui**).
5 Aber die Form des Widerrufs muß ihm ermöglicht haben, seine Lehre festzuhalten, ohne direkt gegen ihn zu verstoßen; es verlautete denn auch alsbald nach der Synode, er verteidigte seine alte Meinung (**Ivo ep. 7, MSL** 162 S. 17). Anselm deshalb von seinen Freunden aufgefordert, vollendete nun als Erzbischof die schon früher begonnene Schrift **de fide trinitatis** (auch **de incarnatione** betitelt), die der Widerlegung Roscelins ge-
10 widmet ist (**c. 1** vgl. **ep. 51**). Eine weitere Folge war, daß Roscelin sein Kanonikat verlor (**Ivo l. c.: ex hac occasione rebus tuis nudavit quorundam violentorum rapax avaritia**). Infolge dessen scheint sich Roscelin nach England begeben zu haben, er mochte als Gegner Anselms günstige Aufnahme bei Wilhelm dem Roten erwarten; nicht ungeschickt spielte er den Streit auf ein anderes Gebiet, indem er die Anselmische
15 Lehre, daß die Menschwerdung auch für Gott der einzige Weg zur Rettung der Menschen gewesen sei, als der Lehre der Väter widersprechend bezeichnete (**Rosc. ep.** S. 197 f.). Die Freunde Anselms erblickten darin nur einen frivolen Angriff auf den Erzbischof (**Abael. ep. ad G. ep. Paris. Opp. II**, S. 150 f.), und nachdem Anselm mit dem König sich versöhnt hatte, sah Roscelin sich genötigt, England wieder zu verlassen.
20 Daraus hat die Feindseligkeit Abälards eine Vertreibung aus England, wie früher aus Frankreich gemacht (**Abael. ep.** S. 151 vgl. **Rosc. ep.** S. 194). Roscelin suchte eine Zuflucht bei Ivo von Chartres, dieser antwortete kühl und abweisend, er könne um der Bürger willen nicht wagen ihn aufzunehmen, wenn er nicht das gegebene Ärgernis öffentlich gut mache (**ep. 7**). Roscelin that das nicht; er fand gleichwohl Aufnahme in
25 Tours (**Rosc. ep.** S. 193 **sq.**; **Abael. ep.** S. 151); als er seinen Brief an Abälard schrieb, war er Kanonikus zur Tours und Besançon (S. 195). Dies führt uns auf das Verhältnis Roscelins zu Abälard. Otto von Freising nennt in der oben angeführten Stelle Roscelin den Lehrer Abälards. Man hat diese Angabe bezweifelt, weil Abälard in seiner Selbstbiographie Roscelin mit keiner Silbe als seinen Lehrer erwähnt und der
30 Brief Abälards schon wegen seines heftigen Tones nicht von einem Schüler Roscelins herrühren könne. Aber die Nachricht Ottos ist zur Gewißheit erhoben durch die von Cousin herausgegebene Dialektik Abälards; denn hier sagt dieser selbst: **fuit autem memini magistri nostri Roscelini tam insana sententia etc.** (**Oeuvr. inédits d'Abélard** S. 471, womit zu vergleichen die Nachweisung Cousins S. XL) und durch den Brief
35 Roscelins an Abälard. Er sagt S. 195: **Turonensis ecclesia vel Locensis, ubi ad pedes meos magistri tui discipulorum minimus tam diu resedisti.** Daß Abälard von Roscelin als seinem Lehrer schweigt, erklärt sich aus der geringen Achtung, die er vor ihm hatte; der heftige Ton des Briefs an den Paris. B. aber daraus, daß Abälard in seinem Buche **de trinitate** (später unter dem Titel: **introductio in theologiam**)
40 vom Jahre 1119 die Einheit Gottes in der Dreiheit der Personen sehr nachdrücklich und mit unverkennbarer Rücksicht auf die zu Soissons verdammte Meinung des Roscelin in Schutz nahm und Roscelin nun Anstalt machte, den Abälard wegen seiner Irrtümer in der Trinitätslehre bei dem Bischof Gisbert von Paris anzuklagen, weswegen nun Abälard den besprochenen Brief an den Bischof richtete, sich verteidigte, eine Disputation mit
45 Roscelin anbot, dabei aber auch heftig über die Irrtümer und den Lebenswandel Roscelins sich ausließ. Der von Schmeller aufgefundene Brief enthält Roscelins Entgegnung. Er läßt die Angriffe auf seine Person in stolzer Demut unbeantwortet, verwendet aber Abälards Erlebnisse in der boshaftesten Weise gegen ihn und äußert sich über die theologische Streitfrage zwar vorsichtig, aber völlig klar, indem er meist durch Citate
50 aus den Vätern sich deckt. Denn Roscelin giebt sich hier, sicher in wohlbemessener Absicht, als ein Mann, der der Autorität wie der Schrift, so der Kirche sich bereitwillig unterwirft, auch das Ansehen eines theologischen Gegners wie Anselm bereitwillig anerkennt. Nach diesem Zusammenstoß mit Abälard verschwindet er aus der Geschichte.

55 Gehen wir weiter zur Lehre Roscelins, so kommt zuerst seine Abweichung von der kirchlichen Trinitätslehre in Betracht, dann sein Nominalismus und zuletzt der Zusammenhang des letzteren mit der ersteren. In dem Schreiben des Johannes an Anselm über Roscelins Irrlehre ist gesagt: **Hanc de tribus deitatis personis quaestionem movet Rosc.: si tres personae sunt una tantum res et non sunt tres res per**
60 **se, sicut tres angeli aut tres animae, ita tamen ut voluntate et potentia omnino**

sint idem, ergo pater et spiritus sanctus cum filio incarnatus est. Damit ist zu vergleichen das Schreiben an Abälard S. 203 f.: Personas confundit qui patrem filium, et filium patrem dicit, quo necesse est eum dicere, qui illa tria nomina unam solam rem singularem significare voluerit. Omnia enim unius et singularis rei nomina de se invicem praedicantur. Ita igitur pater incar- 5 natus et passus est, quia ipse est filius qui hoc totum passus est. Um also die Folgerung abzuschneiden, daß mit dem Sohne auch der Vater und der hl. Geist Fleisch geworden, will Roscelin die drei Glieder der Trinität als drei für sich bestehende Wesen betrachtet wissen, die jedoch durch die Einheit der Macht und des Willens zu- sammengehalten sein sollen. Rosc. ep. S. 204: Quae differentia in hac pluralitate 10 personarum secundum nos, substantiarum vero secundum Graecos sit, per- quiramus. Nihil enim aliud est substantia patris quam pater et substantia filii quam filius sicut urbs Romae Roma est et creatura aquae aqua est. Quia ergo pater genuit filium, substantia patris genuit substantiam filii. Quia igitur altera est substantia generantis, altera generata, alia est una ab alia; 15 semper enim generans et generatum plura sunt, non res una. Wenn Anselm de fide trin. 3 sagt: Sed forsitan ipse non dicit: sicut sunt tres angeli aut tres animae, sed ille, qui mihi eius mandavit quaestionem hanc ex suo posuit similitudinem, sed solummodo tres personas affirmat esse tres res, sine additamento alicuius similitudinis, so ergiebt sich daraus mit ziemlicher Sicher- 20 heit, daß Roscelin den Vergleich mit drei Engeln oder drei Seelen nicht selbst gebraucht hat, er ist ihm von seinem Gegner untergeschoben, wie er denn auch seiner Anschauung nicht völlig entspricht, vgl. Rosc. ep. S. 203: Quod autem dicis, me unam singu- larem sanctae trinitatis substantiam cognovisse, verum utique est, sed non illam Sabellianam singularitatem, in qua una sola res non plures illis tribus 25 nominibus appellatur, sed in qua substantia trina et triplex tantam habet unitatem, ut nulla tria usquam tantam habeant, nulla enim tria tam singu- laria tamque aequalia sunt. Anselm fragt nun in seiner Polemik gegen Roscelin, was er denn wohl mit dem Ausdruck tres res per se sagen wolle; ob er nämlich da- bei das commune von Vater und Sohn im Auge habe oder das proprium eines 30 jeden; er könne das letztere darunter verstehen, also die relationes, durch welche Vater und Sohn in Gott unterschieden sind. In diesem Falle wäre nichts gegen seinen Satz ein- zuwenden, so gewiß die Kirche lehre: der Vater sei als Vater nicht der Sohn, und der Sohn als Sohn nicht der Vater, sie seien alii ab invicem und insofern duae res. Das könne aber doch nicht seine Meinung sein, da er sage, die tres personae seien tres res 35 per se separatim; dieses separatim weise um so mehr auf eine stärkere Unterscheidung hin, als er mit dem tres res separatim der ihm bei der kirchlichen Lehre unvermeidlich scheinenden Konsequenz ausweichen wolle, daß mit der einen Person auch die andere Mensch geworden, liberare patrem a communione incarnationis filii. Glaube er nun mit der Unterscheidung von relationes diese Konsequenz nicht vermieden, so müsse 40 er die separatio auf das Gemeinsame der drei Personen, ihre Gottheit, beziehen, also drei Götter lehren. Das erhelle auch aus dem Vergleich; cum enim ait: sicut tres angeli aut tres animae, aperte monstrat se non de pluralitate vel separatione illa loqui quae est illis personis secundum propria (der Unterschied der Rela- tionen); die drei Engel oder drei Seelen sind offenbar drei Wesen, substantiae, nicht 45 bloß drei Relationen eines und desselben Wesens, während die drei Personen der Trinität nach der Lehre der Kirche nicht tres substantiae, tres Dei, sondern unus Deus sind. Würde Roscelin dem letzteren beistimmen, so wäre jene Vergleichung ganz unpassend. Daß Roscelin unter den tres res drei für sich bestehende Wesen und mithin drei Götter verstehen müsse, wenn er konsequent sein wolle, erhelle aber auch aus dem Beisatze: ita 50 tamen ut voluntate et potestate omnino sint idem. Dieses Zusatzes bedürfte es gar nicht, wenn er es nicht in dem Sinne verstünde, daß die drei Personen voluntate et potentia so eins sind, wie es mehrere Engel und Seelen sind, weil es, wenn sie im Sinne der Kirchenlehre nur ein Gott wären, es sich von selbst verstünde, daß sie einen Willen und eine Macht haben. Anselm sagt nun aber weiter: Roscelin gebe den 55 Schluß auf Tritheismus vielleicht insofern nicht zu, als er sage: tres res illae simul sunt unus Deus, dann aber sei nicht jede Gott und Gott eben darum aus drei Per- sonen zusammengesetzt; Gott müsse aber, wenn man richtig denken und nicht sinnlichen Vorstellungen nachhängen wolle, als höchstes absolutes Wesen doch gewiß als ein ein- faches Wesen betrachtet werden. Noch in weiteren Wendungen sucht Anselm seinem 60

Gegner nachzuweisen, wie durch das Nebeneinander der beiden Bestimmungen tres res per se und idem potentia et voluntate entweder Tritheismus oder Zusammengesetztheit Gottes sich ergeben müsse, und schließt dann diese Polemik mit der Bemerkung: wenn endlich die Meinung Roscelins die wäre, daß die tres res vermöge der Macht und des Willens den Namen Gott führen, wie drei Menschen den Namen König, so würde Gott nicht etwas Substantielles, sondern etwas Accidentielles bezeichnen, und die tres res wären dann ebenso gewiß drei Götter, wie drei Menschen nicht ein König sein können, de fin. trid. 3. Man vgl. Hasse, Anselm II, 295f. In dieser Weise sucht Anselm den Satz, den er schon im Briefe an Johannes (II, 35) ausgesprochen, zu begründen: aut tres Deos vult constituere aut non intelligit quod dicit. Das ist nun allerdings wahr, aber auch wieder nicht wahr. Roscelin will insofern allerdings drei Götter lehren und weiß klar, was er sagt, als er die Schwierigkeit, numerische Einheit und drei Personen in der Trinität und wahre Personalität zusammenzudenken, sich deutlich macht; insofern ist die Äußerung bezeichnend, welche Anselm Epist. II, 41 von Roscelin anführt: et tres Deos vere dici posse, si usus admitteret. Vgl. die Erklärung darüber, warum nomen Dei de trinitate singulariter dicitur, Rosc. ep. S. 206sq. Roscelin will aber auch wieder nicht tres Deos constituere und kein Tritheist in einem häretischen, sozusagen polytheistischen Sinne sein, und glaubte wirklich mit dem Satze potentia et voluntate omnino idem sunt den Tritheismus abzuhalten. Daß er darin sich täuschte, daß ihn seine Ausdrücke, namentlich die ihm zugeschriebene Vergleichung ganz zu einem häretischen Tritheismus führe, das hat die scharfe Dialektik Anselms ihm unwiderlich unter die Augen gestellt. Es ist nun aber der Mühe wert, zu hören, wie Anselm seinerseits der aus den kirchlichen Prämissen gezogenen Konsequenz auszuweichen sucht. Wenn Roscelin den ganzen Gott in drei Individuen teile, müßte er gerade, um eine wahre, volle Menschwerdung Gottes zu lehren, sie auf alle drei Personen ausdehnen. Dieser allgemeine Gedanke liegt wenigstens zu Grunde, wenn Anselm sagt: „wären die drei Personen drei Götter, so müßte jede allgegenwärtig sein, also auch der Menschheit einwohnen. Die Kirchenlehre nun aber sei nicht genötigt, das anzunehmen, weil sie in dem einen Wesen, das Gott ist, drei voneinander unterschiedene Personen (alios invicem) anerkenne, so daß sie also auch in dem Sohne denselben Gott sehe, wie im Vater, nur in einer anderen Relation, und eben darum auch nicht alles, was dem ganzen Gott im Sohne zukomme, dem Vater zuschreiben müsse, wie gerade die Menschwerdung; si filius incarnatus est et filius non est una et eadem persona, quae Pater est sed alia, non idcirco esse Patrem incarnatum necesse est. Anselm geht aber noch weiter und behauptet: nicht nur nicht notwendig, sondern auch nicht möglich sei es, daß der Vater und Geist zugleich Mensch geworden mit dem Sohne; denn nicht Gott als Gott, als die gemeinsame Natur, ist Mensch geworden, sondern Gott als Person oder qui recte suscipit eius incarnationem credit eum non assumpsisse hominem in unitatem naturae, sed personae. Denn sonst müßte die Gottheit in die Menschheit und die Menschheit in die Gottheit verwandelt worden sein. Ist aber die Person die menschwerdende, nicht die Natur, so kann nur von Menschwerdung einer Person geredet werden, sonst müßten ja mehrere Personen eine Person werden können. Anselm fühlt aber wohl, daß die Roscelinsche These zuletzt beruhe auf einer schärferen Betonung des Begriffes der Persönlichkeit oder auf einem vom kirchlichen abweichenden Begriffe der Persönlichkeit, und will daher auch noch den kirchlichen Begriff der Person in seiner Anwendung auf die Trinität rechtfertigen. Roscelin meine: wenn man nicht drei für sich bestehende Wesen, also eigentlich drei Götter lehre, so könne man auch in Wahrheit nicht von drei Personen reden. Dabei trage er aber ganz irrtümlich den menschlichen Personbegriff auf Gott über: nam nec Deum nec personas eius cogitat, sed tale aliquid, quales sunt plures personae humanae; et quia videt unum hominem plures personas esse non posse, negat hoc ipsum de Deo. Allein Person bezeichne im trinitarischen Verhältnis nur eine solche Unterschiedenheit, vermöge welcher der Vater nicht der Sohn und der Sohn nicht der Vater ist, aber nicht eine solche, wie wenn sie tres res separatae wären gleich drei Menschen; die tres haben nur similitudinem quandam cum personis separatis, oder der Begriff Person ist in der Anwendung auf die Trinität von dem gewöhnlichen verschieden, was ganz an das Augustinische: tres personae, si ita dicendae sunt, erinnert. Wolle aber Roscelin diese trinitarische Unterscheidung leugnen, bestreiten tria dici posse de uno, et unum de tribus, ohne daß auch die drei voneinander ausgesagt werden, weil dies ohne Beispiel sei, quia hoc in aliis rebus non videt, so möge er das über alles erhabene einzigartige Wesen Gottes

bedenken, das mit nichts Zeitlichem und Räumlichem verglichen werden kann; sufferat paulisper aliquid, quod intellectus eius penetrare non possit esse in Deo, nec comparet naturam, quae super omnia est libera ab omni lege loci et temporis et compositionis partium, rebus, quae loco aut tempore clauduntur, aut partibus componuntur, sed credat aliquid in illa esse, quod in istis esse nequit 5 et acquiescat auctoritati Christi, nec disputet contra illam. Anselm will aber dann doch wieder gewisse Analogien aus dem Gebiete des Kreatürlichen geltend machen, wie: Quelle, Bach, Teich sind dasselbe Wasser, ohne daß man sagen könnte, der Bach sei die Quelle, die Quelle der Bach. Wie wenn er aber die sabellianische oder tritheistische Konsequenz solcher Analogien fühlte, läßt er sie wieder fallen, um das göttliche Wesen 10 in sich selber ins Auge zu fassen und daraus die kirchliche Anschauung zu begreifen. Was er aber in dieser Beziehung sagt, dient so wenig zu wirklicher Aufklärung der Sache, daß es vielmehr nur die Schwierigkeit einer immanenten Selbstunterscheidung, um damit den Begriff der Person in Gott zu gewinnen, ins Licht stellt. Überhaupt kann man, unbefangen betrachtet, nur sagen: Anselm sei in seinen Erörterungen der richtige 15 und scharfe Interpret der Kirchenlehre, er habe ihren Standpunkt klar und fest bestimmt im Gegensatz zu der Abweichung Roscelins, aber eine Rechtfertigung, resp. Weiterbildung der Lehre von der Trinität und Inkarnation, sofern diese doch nicht bloß in formellen Distinktionen bestehen soll, sei bei ihm in Wahrheit nicht zu finden; Hauréau S. 190 sagt sogar geradezu: l'Eglise ne pourrait guères lui repondre, que par des 20 équivoques. Und mag nun auch Anselm gegenüber seinem Gegner so weit Recht haben, als dieser die kirchlichen Prämissen teilt, und durch seine These mit ihnen in Widerspruch kommt, so hat derselbe darin doch seinen anzuerkennenden Scharfsinn bewiesen, daß er die ganze Schwierigkeit begreift, welche dem trinitarischen Personbegriff anhängt und welche durch den Konflikt desselben mit der kirchlichen Inkarnationstheorie 25 entsteht.

Nun ist aber auch noch der Nominalismus Roscelins ins Auge zu fassen und sein Zusammenhang mit der eben besprochenen theologischen Abweichung. Anselm sagt de fide trin. 2: Illi utique nostri temporis dialectici, immo dialecticae haeretici, qui quidem nonnisi flatum vocis putant esse universales substantias et qui 30 colorem non aliud queunt intelligere nisi corpus nec sapientiam hominis aliud quam animam, prorsus a spiritualium quaestionum disputatione sunt exsufflandi. In eorum quippe animabus ratio, quae et princeps et iudex omnium debet esse, quae in homine sunt, sic est in imaginationibus corporalibus obvoluta, ut ex eis se non possit evolvere nec ab ipsis ea, quae sola et pura 35 ipsa contemplari debet, valeat discernere. Und c. 3 bemerkt Anselm weiter: quodsi iste (dieses quodsi soll die Sache nicht problematisch hinstellen, sondern ist argumentativ zu nehmen) de illis modernis dialecticis est, qui nihil esse credunt nisi quod imaginibus comprehendere possunt etc. Damit ist offenbar das bezeichnet, was man Nominalismus genannt hat, d. h. die Denkweise, welche das Allge- 40 meine nicht für etwas Reales, in sich Subsistierendes hält, sondern für einen flatus vocis, d. h. freilich nicht für etwas völlig Inhaltleeres, das nicht Ausdruck eines Gedankens wäre, sondern für einen zusammenfassenden, durch die Abstraktion entstandenen, darum auch nur im Denken und für das Denken existierenden Namen. Wir werden nämlich mit Ritter VII, 311, Hauréau S. 178f. und Prantl S. 78f. annehmen müssen, daß 45 Anselm die Ansicht des Roscelin karrikiert hat, wie wenn er eigentlich dem gröbsten Sensualismus gehuldigt und den allgemeinen Begriffen alle Bedeutung darum abgesprochen hätte, weil er sie nicht realistisch als Substanzen betrachtete, während die Ansicht Roscelins war, daß die allgemeinen Begriffe in Gedanken unserer Seele bestehen, diese Gedanken aber nicht zugleich etwas außer unserer Seele Subsistierendes bezeichnen. Das 50 Positive zu diesem Negativen ist aber, daß nur das Individuellexistierende (was nicht nur ein Sinnliches sein muß) das Reale ist, was unmittelbar aus Anselms eigenen Worten hervorgeht: Qui non potest intelligere aliquid esse hominem, nisi individuum, nullatenus intelliget hominem, nisi humanam personam. Man vgl. Hauréau a. a. O. S. 179: Il s'agit des qualités, et suivant Roscelin, elles se disent de 55 l'être, mais ne sont pas des êtres; S. 181: Roscelin refuse d'accepter les genres et les espèces autant d'êtres, autant de substances universelles, qui supportent et contiennent le multiple, und dann in Beziehung auf die Bedeutung der flatus vocis S. 185: Il importe d'ajouter que tout nom substantif, qui ne représente pas une substance vraie, représente du moins une idée et une idée 60

légitime; mais si Roscelin n'a pas expressement formulé cette definition du nom, il l'eut volontiers acceptée. Disons mieux, s'il l'a négligée, c'est, qu'il ne soupçonnait pas même qu' au moyen de nouvelles distinctions, on pût opposer le nom à l'idée, comme il avait opposé le nom à la chose; vgl. auch S. 188.
5 Es ist daher als eine Verdrehung von seiten Anselms zu bezeichnen, wenn er Roscelin vorwirft, er könne das Pferd nicht von seiner Farbe unterscheiden, während er doch nur meint, die Farbe existiere nicht für sich als Substanz, sondern nur als Eigenschaft eines Pferdes, und sei für sich nur ein Begriff; ebenso ist es eine Verdrehung des Sachverhaltes, daß Roscelin nicht begreifen könne, wie mehrere Menschen in specie unus homo seien, da
10 Roscelin vielmehr nur leugnet, daß diese species mehr sei, als eine Abstraktion. Den Ausdruck flatus vocis hat Roscelin offenbar nur gewählt, um den Gegensatz gegen den so unvermittelten Realismus Anselms recht schroff bis zum Schein des Paradoxen zu bezeichnen, Hauréau S. 179. Der Nominalismus Roscelins spricht sich aber noch in einem anderen ihm zugeschriebenen, noch paradoxer lautenden Satze aus im Briefe Abälards
15 Hic Pseudo-Dialecticus, cum in dialectica sua nullam rem partes habere aestimat, ita divinam paginam impudenter pervertit, ut eo loco, quo dicitur Dominus partem piscis assi comedisse partem huius vocis, quae est piscis assi, non partem rei intelligere cogatur. Weil dies letztere eine unbefugte Konsequenzmacherei Abälards ist, darf man den Hauptsatz: kein Ding habe Teile, nicht auch dafür
20 erklären. Dieser Satz findet seine Bestätigung in der Dialektik Abälards, Oeuvres inédits S. 471: Fuit autem magistri nostri Rosc. tam insana sententia, ut nullam rem partibus constare vellet, sed sicut solis vocibus species ita et partes adscribebat. Si quis autem rem illam, quae domus est, rebus aliis, pariete scilicet et fundamento constare diceret, tali ipsum argumentatione im-
25 pugnabat: si res illa, quae est paries, rei illius quae domus est, pars sit, cum ipsa domus nil aliud sit, quam ipsa paries et tectum et fundamentum, profecto paries sui ipsius et caeterorum pars erit. At vero quomodo sui ipsius pars fuerit? Amplius omnis pars naturaliter prior est suo toto. Quomodo autem paries prior se et aliis dicitur, cum se nullo modo prior sit? Je größer
30 das insanum, die Paradoxie, einer solchen Behauptung zu sein scheint, desto mehr kommt es darauf an, ihren Sinn richtig zu bestimmen und ihre Abzielung zu erkennen. Roscelin meint offenbar: die Sache, ein Ganzes, kann nicht Teile in dem Sinne haben, daß die Sache, das Ganze, als solches real existierte und die Teile aus sich heraussetzen würde; vielmehr existieren in Wahrheit nur die Teile, bilden als diese Teile die Sache,
35 das Ganze, das nur logisch von ihnen als Einheit unterschieden werden kann, nicht realiter. Sollte daher die Sache, das Ganze, Teile in sich haben, so wäre der Teil, da das Ganze nichts ist als die Teile, Teil seiner selbst und der übrigen Teile; eben darum sagt er auch: daß jeder Teil von Natur früher sei als das Ganze, und daher auch, wenn das Ganze Teile enthalten sollte, mithin früher als sie wäre, der Teil früher wäre als
40 er selbst. Die Paradoxie löst sich aber erst ganz auf durch den genaueren Begriff, den Roscelin von res hatte. Res ist ihm offenbar ein konkret existierendes Individuum, das in seinem bestimmten Sein von anderen sich abschließt und aufhört, es selbst zu sein, wenn man eins seiner Elemente von ihm abtrennen will, Hauréau S. 183: une substance et une nature de la quelle on ne peut retrancher, distraire, aucun de
45 ses éléments sans l'anéantir; noch genauer: res ist ein konkret existierendes Ganzes, das aristotelische τί; Aristotel. Metaphys. VII, X und sonst. So erklärt sich nun das gewählte Beispiel einfach; Hauréau S. 183: Il est évident que la maison se compose du toit, du fondement et du reste. Cependant, comme parties de cette maison, le toit, le fondement et le reste ne sont pas des êtres vrais, mais
50 des subdivisions nominales. En effet, que celle subdivison s'opère en acte, en réalité; le fondement devient si l'on veut, une substance etc. et il en est de même, a certains égards, des autres parties de la maison; mais la substance maison n'existe plus, und muß man sagen, das Dach z. B. ist nicht in der Art etwas für sich wie das Haus. Vgl. Prantl S. 80.

55 Was aber nun den Zusammenhang des Roscelinschen Nominalismus mit seiner tritheistischen Häresе betrifft, so ist derselbe den meisten eine evidente Thatsache, während andere, wie Ritter a. a. O. S. 314 ihn nur als wahrscheinlich hinstellen. Es muß nun allerdings zugegeben werden, daß die zu Soissons verdammte Häresе Roscelins nicht unmittelbar begründet erscheint durch den nominalistischen Grundsatz, sondern durch die
60 besprochene christologische Schwierigkeit, daß ferner Anselm, wo er auf den Nominalismus

Roscelins hindeutet, nicht historisch sagt, daß Roscelin seine Häresie auf seinen Nominalismus gegründet habe, sondern von sich aus beides ins Verhältnis setzt, daß endlich auch Abälard nicht auf diesen Zusammenhang hinweist. Wenn man nun aber die Sache umkehren und es wenigstens für möglich erklären will, daß Roscelin, von seiner theologischen Argumentation ausgehend, „zur nominalistischen Denkweise überging, um mit der theologischen Anschauung die philosophische in Einklang zu setzen," so ist das gewiß nicht wahrscheinlich, da Roscelin vorzugsweise Dialektikus war und blieb und daher wohl auch von seiner Philosophie aus die theologischen Probleme erfaßte. War ihm das allgemeine Gemeinsame eine bloße Abstraktion vom Besonderen, nur etwas Logisches, **vox, nomen,** so konnte er sich Gott nur als Individuum existierend denken, eben darum auch die **tres** nicht als **una res,** als **unus Deus** in realistischem Sinne, sondern nur als **tres res,** als drei für sich bestehende Individuen, und die Einheit der drei nur logisch in der gleichen **voluntas et potentia** suchen. Wenn er nun aber für seine tritheistische Folgerung ausgesprochenermaßen nur an die christologische Schwierigkeit anknüpft, und den nominalistischen Hintergrund verschweigt, so wird dies wohl nur so zu erklären sein, daß er im Bewußtsein, eine theologische Neuerung auszusprechen, nicht seine Philosophie als den Grund davon erscheinen lassen und eben damit diese selbst und ihre Anwendung auf die Theologie in Mißkredit bringen wollte. Roscelin soll, wie Anselm **de fide trin.** 3 anführt, gesagt haben: **Pagani defendunt legem suam, Judaei defendunt fidem suam, erga et nos Christianam fidem defendere debemus.** Damit spricht er zunächst nur aus, daß ihn ein apologetisches Interesse, das Bestreben, den Glauben durch richtige Deutung sicher zu stellen, zu seiner Behauptung geführt, er also keineswegs dem Glauben selbst nahetreten wolle. Aber die Worte lauten doch auch wie eine Apologie für die wissenschaftliche dialektische Erörterung des Glaubens überhaupt, wenn man nicht sagen will, für die relative Freiheit der denkenden Vernunft in der Auffassung, resp. Weiterbildung der kirchlichen Lehre. Wenigstens könnte die Art, wie Anselm eben im Streite gegen Roscelin den Standpunkt der **fides praecedens intellectum** verteidigt gegen **quidam, qui solent, cum ceperint quasi cornua confidentiae sibi scientiae producere,** ohne daß sie die **soliditas fidei** zuvor haben, **in altissimas fidei quaestiones assurgere,** ebenso **praepostere prius per intellectum volunt assurgere,** und wie er überhaupt gegen den Übermut eines glaubenslosen Denkens polemisiert — dies könnte eben darauf hinweisen, daß Roscelin die Freiheit der denkenden Vernunft nachdrücklicher in Anspruch nahm und nehmen wollte. Roscelin hätte somit im Gegensatz zu Anselm eine ähnliche Stellung eingenommen, wie vor ihm Berengar gegenüber Lanfranc, und noch mehr nach ihm Abälard gegenüber seinen kirchlichen Gegnern. Überdies steht ja der Nominalismus überhaupt fast immer im Zusammenhange mit einer rationelleren Tendenz. Bei der Dürftigkeit der Nachrichten soll jedoch diese Ansicht nur als eine wahrscheinliche ausgesprochen sein. **Landerer † (Hauck).**

Rose, die goldene (**rosa aurea**). — Durandus, Rationale divinorum officiorum VI, c. 53, n. 8—11. Ceremoniale Rom. l. I, sect. 7. E. Martène, De antiqua Ecclesiae disciplina in div. celebrandis officiis (= lib. IV das Werk: De antiquis Ecclesiae ritibus [tom. II, Rotomagi 1702]). Ducange-Henschel, Glossar. med. Lat. s. v., Rosa aurea. Pagi, Breviarium hist.-chronologico-criticum illustr. Pontificum Rom. gesta complectens, Venet. 1730, t. III, p. 258 sq. M. Swiney de Mashanaglass, Les roses d'or envoyées par les papes aux rois de Portugal au XVI. siècle, Paris 1904.

Goldene Rose oder Tugendrose heißt die vom Papste gewählte, aus Gold bestehende Rose, welche als Geschenk vom römischen Stuhle solchen fürstlichen Personen zugestellt wird, von denen er eine besondere Förderung seiner Interessen, Schutz und Schirm für die Kirche erhalten hat oder erwarten darf. Sie wurde im Mittelalter mehrfach auch an Städte, Klöster und Kirchen verliehen. Die Ceremonie ihrer Weihe ist von Jahrhundert zu Jahrhundert immer feierlicher gestaltet worden. Das jetzt übliche Ritual scheint hauptsächlich auf Innocenz IV. zurückzugehen (vgl. unten). Für den Weiheakt ist ausschließlich der 4. Fastensonntag, genannt Lätare, bestimmt, der deshalb auch Rosensonntag (**Dominica de rosa**) heißt. Bei der Weihe ist der Papst ganz weiß gekleidet, und er vollzieht sie entweder in der **Camera Papagalli,** oder in einer Kapelle, deren Altar mit Rosen und Kränzen geschmückt ist. Vor dem Altare intoniert er das **Adjutorium nostrum;** das Weihgebet bezieht sich auf Christus, als auf die „Blume des Feldes" und „Lilie des Thales" (HL 2, 1 **Vulg.**). Nach dem Gebete taucht der Papst die Rose in Balsam, bestreut sie mit Moschusstaub und Weihrauch, besprengt

sie mit Weihwasser, hebt sie hoch empor, um sie dem Volke zu zeigen, legt sie dann auf den Altar, hält die Messe und erteilt schließlich der Versammlung den Segen. Als wesentliche Bestandteile der Rose gelten Gold, Weihrauch und Balsam, wegen der dreifachen Substanz in Christo, nämlich der Gottheit, des Leibes und der Seele. Die Rose überhaupt soll durch ihre Farbe die Klarheit und Reinheit, durch ihren Geruch die Anmut, durch den Geschmack die Sättigung bezeichnen; die Farbe soll erfreuen, der Geruch ergötzen, der Geschmack stärken. Diejenige Person, welcher persönlich die goldene Rose übergeben wird, empfängt sie aus den Händen des Papstes mit den Worten: „Nimm hin diese geweihte Rose aus meiner Hand, der ich unwürdig Gottes Stelle auf Erden vertrete. Die zweifache Freude Jerusalems, der streitenden und triumphierenden Kirche, wird durch sie angedeutet, durch welche auch allen Christgläubigen offenbar wird die schönste Blume, welche die Freude und Krone aller Heiligen ist. Nimm sie hin, geliebtester Sohn, der du edel und reich an Tugend bist, damit du in Zukunft noch mehr durch unseren Herren Christus mit allen Tugenden reichlich geadelt werdest und der an den Wassern gepflanzten Rose gleichest, welche Gnade dir Gott verleihen möge, der da ist dreieinig und einig in Ewigkeit. Amen!" Wird die goldene Rose verschickt, dann überbringt sie ein Gesandter mit einem Begleitschreiben des Papstes. Für ihre Gewährung mußte früher, besonders von Klöstern, Domkapiteln 2c. eine hohe Taxe an den päpstlichen Stuhl entrichtet werden.

Zu welcher Zeit die Weihe der goldenen Rose entstanden ist, läßt sich nicht mit Bestimmtheit ermitteln; ohne sichere Gewähr setzt man sie in das 11. Jahrhundert, in die Zeit Leos IX. Papst Alexander III. soll sie 1163 dem Könige Ludwig VII. von Frankreich und 1177 dem Dogen von Venedig verliehen haben, Innocenz IV. verlieh sie den Chorherrn von St. Just in Lyon, bei welchen er zur Zeit des 1. ökumenischen Konzils daselbst (1245) wohnte, Urban V. der Königin Johanna von Neapel (trotz deren wenig tugendhaften Wandels), Benedikt XIII. der Großherzogin Violanta Beatrix von Florenz, Eugen IV. dem Kaiser Siegmund, Nikolaus V. dem Kaiser Friedrich IV. und dem Könige Alfons von Portugal, Pius II. dem Könige Johann von Arragonien und seiner Geburtsstadt Siena, Leo X. 1519 dem Kurfürsten Friedrich dem Weisen (um diesen „der Sache der Kirche günstig zu stimmen"), Gregor XIII. dem Polenkönig Heinrich von Valois 2c. Eine päpstliche Goldrose aus mittelaltlicher Zeit (14. Jahrhundert) wird noch im Museum der Bibliothek von Cluny aufbewahrt. — Als Zeichen besonderer päpstlicher Gunst ist ihre Verleihung bis auf unsere Zeit in der römischen Kirche beibehalten worden; bekannt ist das Aufsehen, welches Pius IX. durch ihre Übersendung an Königin Isabella von Spanien (1868) erregte. Noch 1887 hat Leo XIII. eine reiche Katholikin der Vereinigten Staaten, Miß Caldwell (Waddington, New-York) wegen der 1½ Millionen Dollars, die dieselbe für eine katholische Universität gespendet, durch Übersendung der Tugendrose ausgezeichnet. Im Jahre 1893 erhielt sie von demselben Papste die belgische Königin Marie Henriette.

(Neudecker †) Zöckler.

Rosenius, K. R., s. d. A. Bornholmer Bd III S. 327, 2.

Rosenkranz (Rosarium). — Konr. Schulting, Bibliotheca ecclesiastica, II, 1. 64 (Colon. Agr. 1599); Alfonsi de Casarubio Compend. privilegiorum Fratr. Minor., Tit. indulg. plenar. p. 274; Jo. Andr. Coppenstein, O. Pr., Alanus de Rupe redivivus, Colon. 1624; ders., Quodlibetum Coloniense de Fraternitate S. Rosarii b. Mar. Virg. autore P. Michaele ab Insulis, ibid. 1624 (beide Schriften für die zuerst hauptsächlich durch den Dominikaner Alanus de Rupe [Alan de la Roche, gest. 1475] verbreitete Legende vom h. Dominikus als angeblichem Erfinder des Rosenkranzes eintretend); Mabillon, Act. SS. Ord. Bened. Saec. V. Praef. p. LXXVI sq., Benedicti XIV (olim Prosperi de Lambertinis) De festis B. M. V., c. XII de festo Rosarii; Eusebii Amort de orig. progress. valore ac fructu indulgentiarum (Aug. Vindelic. 1735), I, p. 170 sq.; Thom. Mamachi, O. Pr., in den Annal. O. Praed. (Rom. 1756), I, 316 sq. (gelehrtes Plädoyer für Dominikus als Erfinder des Rosenkranzes); K. Martin (Bischof v. Paderborn), Schönheiten des Rosenkranzes, Mainz 1876; Sim. Knoll, Maria die Königin des Rosenkranzes, oder vollständige Erklärung der hl. Rosenkranzgeheimnisse, Regensburg (o. J.); Pradel, Rosenkranz-Büchel, Trier 1885 (vgl. u. im Text); Ph. Seeböck, Erbauungsbuch zur Verehrung der unbefl. Empfängnis, Innsbruck 1886; ders., Maria die Rosenkranzkönigin, ein Lehr- und Gebetbuch mit Betrachtungen für alle Tage d. Monats Oktober, Salzburg 1903; Thom. Esser, O. Pr., Geschichte d. engl. Grußes, HJG 1884, S. 88 ff.; ders., Beiträge zur Gesch. d. Rosenkranzes: Katholik 1897, 346 ff. 409 ff. 515 ff.; H. Duffaut, O. Pr., Une hypothèse sur la date et le lieu de l'institution du Rosaire (im C. Rendu du IVe Congrès intern. des Catholiques, II, Fribourg 1878; auch sep.); D. Dahm, Die

Bruderschaft vom hl. Rosenkranz, Trier 1902; Heribert Holzapfel, O. F. M., St. Dominikus und der Rosenkranz, München 1903 (s. u. im Text); Wilh. Schmitz, S. J., Das Rosenkranzgebet im 15. und im Anf. des 16. Jahrhunderts, Freiburg 1904 (handelt hauptsächlich nur über den auch von Coppenstein in der zweiten der oben angeführten Schriften behandelten P. Michael und dessen Verherrlichung des Rosenkranzes). 5

Protestantische Litteratur: Gisb. Voetius, Disputatt. theoll. sel. (Traj. ad Rh. 1648) III, 1022 sq.; J. F. Mayer, De Rosario, Gryphisw. 1720; H. Alt, Das Kirchenjahr des christl. Morgen- und Abendlandes, Berlin 1860, S. 72 ff.; Gust. Kawerau, Caspar Güttel, ein Lebensbild aus Luthers Freundeskreise, Halle 1882, S. 13 f. (interess. Mitteilung über die unter Güttels Büchern in Eisleben befindliche Inkunabel „Liber fraternitatis rosaceae 10 corone ad hon. beatiss. Virg. Mariae"); Zöckler, Krit. Geschichte der Askese, Frankfurt 1863, S. 334 f.; ders., Askese und Mönchtum, ebd. 1897, S. 72. 245. 301. 315. 550 ff.; Ultramontana (eine Serie polemischer Aufsätze): Deutscher Merkur 1898, Nr. 38—41; R. Pfleiderer, Römische Erinnerungen, in der Litterar. Rundschau für das evangel. Deutschland, Juni 1900, S. 42—44; Graf Hoensbroech, Das Papsttum in seiner social-kulturellen Wirksamkeit, Bd I 15 (Leipzig 1901), S. 277—283.

Der Rosenkranz (Rosarium, auch Paternoster, Psalterium, Capellina, Preculae etc.) ist eine Schnur, durch eine Reihe größerer und kleinerer Perlen gezogen, deren man sich in der römischen Kirche bedient, um eine bestimmte Anzahl von Vater-Unsern und Ave-Marias zu beten; im weiteren Sinne bezeichnet das Wort die eigentüm- 20 liche Andacht, zu der diese Schnur gebraucht wird. Die Rosenkranzandacht gehört zu den mechanisch vermittelten Gebetsübungen, die der Katholicismus mit mehreren außerchristlichen Religionen des Orients gemein hat, insbesondere mit dem Buddhismus und dem Islam. Den Buddhisten Tibets dienen als Gebetsmittel gewisse Perlenschnüre, genannt tibet-pren-ba oder ten-wa, und in der Regel 108, gelegentlich auch wohl 110—111 25 Kügelchen aneinandergereiht haltend, welche aus Edelsteinen, Krystall, gelbem Holz, rotem Sandelholz oder Muschelschalen gedrechselt sind, je nach dem vornehmeren oder geringeren Stande des sie benutzenden Beters (s. Monier Williams im Athenaeum 1878, 9. Febr., und Waddell, The Buddhism of Tibet or Lamaism, London 1895, p. 150 ff. 203 ff.). Der mohammedanische Rosenkranz, genannt Tesbih (Tespi), besteht aus 33, 66 oder 99 30 Perlen, bei deren Abzählen die im Korân genannten Gottesnamen in entsprechender Zahl auszusprechen sind. Manche Derwisch-Bruderschaften verbinden mit dieser Übung schmerzhafte Selbstpeinigungen, indem sie sich großer Schnüre mit mächtig dicken Perlen bedienen, auf welchen knieend sie die Gottesnamen anrufen (vgl. Edw. Arnold, Pearls of the Faith, or Islams Rosary, being the beautiful Names of Allah etc., London 1882; 35 L. Petit, Les confrères musulmanes, Paris 1899; Zöckler, Ask. u. Möncht., S. 315 f.). Gebräuche von annähernd ähnlicher Art sind ziemlich frühzeitig hie und da in asketische Kreise der älteren Kirche eingedrungen. Die Sitte, das Vater-Unser mehrmals zu wiederholen, ist im Mönchsleben Ägyptens entstanden und wird schon frühe erwähnt. Palladius (Lausiac. c. 23) und Sozomenus (KG VI, 29) erzählen, der Abt Paulus in der Wüste 40 Pherme habe das Vater-Unser 300mal hintereinander gebetet, und um nicht in der Zahl zu irren, habe er 300 Steinchen in seinem Schoß vorher abgezählt und nach jedem Gebet eins herausgeworfen. Auf dem im Jahre 816 gehaltenen Konzilium Celichitense in England wurden die Gebete für die verstorbenen Bischöfe durch den 10. Kanon in folgender Weise geordnet: Postea unusquisque Antistes et Abbas 600 psalmos et 120 Missas 45 celebrare faciat et tres homines liberet et eorum cuilibet tres solidos distribuat: et singuli servorum Dei diem jejunent et triginta diebus canonicis horis expleto synaxeos et septem beltidum Paternoster pro eo cantetur (Collect. Labb. VII, 1489). Das Wort beltis aber soll nach Heinr. Spelman (bei du Cange, Gloss. med. et infim. Latin. s. v.) angelsächsischen Ursprungs sein und einen Gürtel 50 oder eine Schnur zum Abzählen der Gebete bedeuten; andere freilich (wie C. Macri im Hierolexicon, und die Bollandisten, t. I. Aug. p. 432) deuten die beltides = spanisch vueltas Kreise, Wiederholungen (?). — Das Ave-Maria oder der englische Gruß (angelica salutatio) als weiterer Hauptbestandteil des Rosenkranzgebetes wurde zuerst in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts als Gebetsformel verwandt, kam aber erst gegen 55 das 13. Jahrhundert recht in Übung. Petrus Damiani (gest. 1072) hatte es noch als etwas Besonderes gerühmt, daß ein Kleriker täglich die Worte Lc 1, 28 als Gebet sprach: Ave Maria, gratia plena, Dominus tecum, benedicta tu in mulieribus! (Opusc. 33. c. 3). Die Worte der Elisabeth: benedictus fructus ventris tui (Lc 1, 42) erscheinen mit jenem Engelsgruße verbunden zum erstenmale im Munde einer Gräfin Ada von Avesnes, 60 welche nach der Erzählung des Abts Hermann von Tournay um 1130 (s. d'Achéry, Spicil.

II, 905) täglich 20 solcher erweiterten **Salutationes angelicae** stehend, 20 gebeugt und 20 knieend zu sprechen pflegte. Bischof Odo von Paris sodann (1196—1208) nennt in seinen **Praecepta communia** (VI, 10) die Hersagung des englischen Grußes (**salutatio b. Virginis**) zusammen mit dem Vater-Unser und dem Credo als allgemeine christliche
5 Sitte, wozu die Priester das Volk anzuhalten hätten. Etwas später redet Thomas von Cantinpré (**Bonum univers. de opil.** l. II, c. 29) von der Sitte, den Gruß 3mal 50mal zu wiederholen; ja nach dem ungefähr gleichzeitigen Stephanus de Borbone (**De sept. Don. sp. scti in Echardi Scriptt. Praed.** I, 189) wiederholten andächtige Seelen denselben 50-, 100-, sogar 1000mal. Der abschließende Zusatz: **Jesus Christus, Amen**
10 soll von Urban IV. (1261—1264) hinzugefügt worden sein, scheint aber, wie Binterim (Denkwürdigkeiten VII, 1, 123) wohl richtig vermutet, erst von Sixtus IV. (1471—1484) herzurühren. Die Schlußbitte endlich: „**S. Maria, Dei genitrix, ora pro nobis peccatoribus, nunc et in hora mortis, Amen!**“ ist erst im 16. Jahrhundert allmählich entstanden und wird noch von dem Konzile zu Besançon 1571 (s. **Conc. Germ.** VIII, 44)
15 als ein zwar überflüssiger, aber frommer Gebrauch erwähnt. Vgl. überhaupt Esser im HJG 1884, 88 ff., sowie Holzapfel a. a. O. 41 ff.

Sind demnach die Elemente, aus denen sich die Rosenkranzandacht zusammensetzt, verhältnismäßig jung, so kann von einem hohen Altertume des Rosenkranzes keine Rede sein; er ist erst im späteren Mittelalter entstanden. Die Meinung, daß derselbe von Be-
20 nedikt von Nursia oder von Beda dem Ehrwürdigen erfunden worden sei, verdient keinen Glauben; die andere, daß er von Peter dem Einsiedler (vgl. unten) eingeführt worden sei, ist ebenso zweifelhaft, als die gewöhnliche, auch von den Päpsten Leo X. und Pius V. (1520 und 1569, vgl. unten) beifällig erwähnte Dominikanertradition, welche dem hl. Dominikus das Verdienst beilegt, das kirchliche Leben damit bereichert zu haben. Selbst
25 Lambertini (s. o. die Litt.) giebt zu, daß kein gleichzeitiger Schriftsteller dies bestätige. Den Versuch des Dominikaners H. Duffaut (1898, s. o. die Litt.), eine dem Stifter seines Ordens im August 1211 zu teil gewordene Marienerscheinung, wodurch demselben die Einführung der Rosenkranzandacht geboten worden, sowie außerdem die Stiftung einer ersten Rosenkranz-Bruderschaft durch sein Testament (1221) als historisch zu erweisen, hat
30 ein jesuitischer Mitarbeiter der **Anal. Boll.** (1899, III, 290 f.) einer vernichtenden Kritik unterzogen. Als den eigentlichen Urheber dieser und ähnlicher Dominikus-Legenden, um deren Verteidigung seinerzeit Mamachi sich abmühte, hat Holzapfel (S. 14 ff.) den erst dem 15. Jahrhundert angehörigen Dominikaner Alanus de Rupe (gest. 1475) nachgewiesen. Die Sitte des Paternosterbetens selbst fand dieser besonders eifrige Förderer derselben als
35 einen seit mehr als einem Jahrhundert in seinem Orden geübten Brauch bereits vor. Es darf als historisch wohlverbürgte Thatsache gelten, daß der Rosenkranz eine wesentlich dominikanische, aber freilich erst längere Zeit nach des Ordensstifters Tode im Schoße des Predigerordens zur Ausbildung gelangte Andachtsform ist. Gieseler führt aus Quetifs und Echards **Scriptt. Praedicator**, I, 411 eine Stelle an, worin über den Dominikaner
40 Nikolaus (um 1270) gesagt wird, er habe 4 Jahre hindurch persönlich das Paternoster getragen. Lambertini verweist auf den Grafen Humbert von der Dauphiné, der um die Mitte des 14. Jahrhunderts seine weltliche Würde niederlegte und in den Dominikanerorden eintrat: auf seinem in Erz gegossenen Grabmal in der Ordenskirche zu Paris seien mehrere Statuen von Dominikanern angebracht gewesen, welche den Rosenkranz in der
45 Hand trugen. Einige Einwirkung mag auf die betr. Dominikanersitte das Bekanntwerden der abendländischen Christen mit jener mohammedanischen Tesbih-Gebetspraxis geübt haben; doch darf dieser Einfluß keinenfalls sehr hoch angeschlagen werden. Das Charakteristische des Paternostergebets sowie der seit **Saec. XV** mit demselben in Verbindung tretenden frommen Meditationen (um deren Ausbildung nach einem von Esser [Kath. 1897, 346 ff.]
50 erbrachten Nachweis außer Dominikanern auch Angehörige des Kartäuserordens [z. B. zwei Trierer Kartäuser um das Jahr 1410] sich verdient machten), kann nur aus der Einwirkung spezifisch christlicher Ideen erklärt werden.

Es sind verschiedene Rosenkranzandachten zu unterscheiden, deren schon Schulting (s. o.) im ganzen zwanzig aufzählt; die bekanntesten sind:
55 1. Der vollständige oder Dominikaner-Rosenkranz, der Sage nach erfunden vom hl. Dominikus um 1208 (s. o.), besteht aus 15 Dekaden (Zehnten oder „Gesetzen“) kleiner Marienperlen, welche durch 15 größere Paternosterperlen getrennt sind. Die Betenden sprechen demnach nach je einem Vater-Unser 10 englische Grüße; die Gesamtzahl der letzteren beträgt mithin 150; man nennt daher diesen Rosenkranz auch Marien-
60 psalter (**Psalterium Mariae**), was indessen auch eine Umdichtung sämtlicher 150 Psalmen

in ebensoviele Mariengebete bezeichnen kann (vgl. den Art. „Maria, Mutter des Herrn" Bd XII S. 318).

2. Der gewöhnliche Rosenkranz (Rosarium) umfaßt nur 5 Dekaden Marienperlen und 5 Paternosterperlen, also im ganzen 55 Perlen; ihn soll (nach Polydoros Virgilius De inventione rerum V, 9) Peter von Amiens um 1090 erfunden haben. Gegen Ende des Mittelalters gab man seinen 50 Marienperlen die Gestalt weißer Lilien, den 5 Paternosterperlen aber diejenige roter Rosen; jene sollten Mariä Unschuld, diese Christi Wunden bedeuten. Ein Medaillonbildnis der h. Jungfrau, meist in ein kleines Herz gefaßt, giebt die Beziehung des Ganzen zum Marienkult zu erkennen. Dreimal wiederholt, bildet dieser Rosenkranz den sog. Marienpsalter.

3. Der mittlere Rosenkranz besteht aus 63 Marien- und 7 Paternosterperlen, um die 63 Lebensjahre anzudeuten, welche die gewöhnliche Sage der Jungfrau beilegt. Da indessen die Franziskaner, denen ihre besondere Verehrung für die Mutter Gottes wahrscheinlich eine außerordentliche Erleuchtung verdient hat, das von ihr erreichte Alter auf genau 72 Jahre berechnen, so beten diese bei derselben Andacht 72 englische Grüße.

4. Der kleine Rosenkranz, auch Dreißiger genannt, umfaßt zur Erinnerung an die 33 Lebensjahre Christi 3 Dekaden Marienperlen, durch 3 Paternosterperlen unterbrochen, also im ganzen 33 Perlen.

5. Der sogenannte englische Rosenkranz (Rosarium angelicum) hat ebensoviele Perlen, wie der vorige, unterscheidet sich aber dadurch, daß bei jeder Dekade der Marienperlen nur zu der ersten der englische Gruß gesprochen wird, zu den 9 folgenden aber das Sanktus (Sanctus, sanctus, sanctus dominus Deus Sabaoth! Pleni sunt coeli et terra gloria tua, Hosanna in excelsis! Benedictus, qui venit in nomine Domini, Hosanna in excelsis!) nebst der kleinen Doxologie (Gloria Patri et Filio et Spiritui sancto!).

6. Die Krone (Capellaria, corona) besteht aus 33 Paternoster zum Gedächtnis der 33 Lebensjahre Christi und aus 5 Ave-Maria zur Feier der 5 Wunden desselben. (Von dem Camaldulenser Eremiten Peregrin erzählen die Acta Sanctorum Tom. I, Junii 372: Hic coronam dominicam instituit ad commemorationem annorum vitae Domini, triginta tres orationes dominicas et pro commemoratione quinque vulnerum ejus quinque salutationes angelicas persolvendas continentem). In neuerer Zeit nennt man „Krone" auch eine Andacht aus 12 englischen Grüßen und 3 Vater-Unsern (vgl. Binterim a. a. O. 105).

7. Eigentümliche Erweiterungen des Rosenkranzgebets führte die Stifterin des Ordens der Theatinerinnen, Ursula Benincasa (gest. 1618) bei ihren Nonnen ein. Dieselben sollten zu jedem Ave den Gebetsruf „Jesu Christe, du Sohn des lebendigen Gottes" hinzufügen und außerdem täglich noch den dritten Teil des Rosenkranzes beten und 30mal vor dem Crucifixus sprechen: „Gekreuzigter Jesu, meine Liebe, stehe mir bei in der Todesstunde!" (Fehr, Allgem. Gesch. der Mönchsorden II, 32).

8. Das Officium Laicorum kann nur mit Unrecht unter die Rosenkranzandachten gerechnet werden, da es nur aus Vater-Unsern besteht und somit der wesentliche Bestandteil jener, der englische Gruß, darin fehlt. Der Name mag aus dem Franziskanerorden stammen, da in der von dem Stifter für die Laienbrüder und -Schwestern entworfenen Regel diesen in den kanonischen Stunden an der Stelle der den Klerikern obliegenden Gebete eine bestimmte Anzahl Paternoster vorgeschrieben ist.

Die Bezeichnung Rosarium oder Rosenkranz für ein Gebetsinstrument, das einem Gewinde aus Rosen keineswegs ähnlich sieht, wird von katholischen Schriftstellern auf verschiedene Weise erklärt. Die einen leiten den Namen von Rosa mystica, einem kirchlichen Prädikate der Maria, ab, zu deren Verherrlichung er vorzugsweise bestimmt ist (vgl. Binterim, Denkw. VII, 1, 93); andere von der heiligen Rosalie, einer angeblichen Verwandten Karls des Großen und Einsiedlerin, die auf alten Abbildungen teils mit der Gebetsschnur in der Hand dargestellt wird, teils mit einer aus Gold und Rosen gewundenen Krone, welche ihr Christus nach ihrer Assumption aufsetzt; wieder andere von den Rosen, die nach der Legende treuen Verehrern der Jungfrau und dieses Grußes aus dem Munde erblüht seien und welche diese ihnen, zum Himmelkranze gewunden, wieder um das Haupt gelegt haben soll. Diese Hinweisungen erklären, abgesehen von dem mehr als zweifelhaften Charakter der Erzählungen, den Namen ebensowenig, wie die unsichere Vermutung, daß die ersten Rosenkränze aus Perlen von Rosenholz bestanden hätten. Dem Geiste der mystischen Frömmigkeit im Mittelalter scheint die Annahme besser zu entsprechen, daß man die Andacht selbst mit einem Rosenstrauch oder Rosengarten (denn dies heißt

eigentlich das Wort **Rosarium,** und zwar hier in keinem andern Sinne, als wenn Gebetbücher derselben Zeit **Hortulus animae etc.** genannt werden), verglich, dessen Blüten, die einzelnen Gebete, sich zur Ehre der heiligen Jungfrau entfalten, daher **Rosarium B. M. V.** Damit hängt auch der Name Rosenkranz (latein. **Corona,** ital. **Capellina,**
5 entsprechend dem mhd. **Schapel,** Kranz, franz. **chapelet,** engl. **chaplet)** zusammen; derselbe wird eine aus Rosen, d. h. aus Gebetsformeln gewundene Ehrenkrone für die Hochgebenedeite bezeichnen sollen. Das ist zuletzt auch der Faden, welcher sich durch alle jene Sagen hindurchzieht, nach welchen den frommen Mariadienern Rosen aus dem Munde erblühen, die ebensowohl der Jungfrau als ihnen selbst zum verherrlichenden Kranze sich
10 zusammenschlingen.

Vor Beginn des Rosenkranzgebetes schlägt der Betende ein Kreuz, erfaßt das an der Mitte der Schnur herabhängende kleine Kreuz, spricht so das apostolische Glaubensbekenntnis und betet ein Vater-Unser mit drei englischen Grüßen. Dieser Einleitung entspricht der gleiche Schluß. Beide fassen die verschiedenen Formen der Rosenandacht ein.
15 Mit dem gewöhnlichen Dominikanerrosenkranz oder Marienpsalter verbindet sich die Betrachtung der sogenannten Geheimnisse, nach welchen man auch den Rosenkranz in den freudenreichen, schmerzhaften und glorreichen unterscheidet. Der freudenreiche Rosenkranz umfaßt folgende fünf Geheimnisse: 1. den du, o Jungfrau, vom hl. Geist empfangen; 2. den du, o Jungfrau, zur Elisabeth getragen; 3. den du, o Jungfrau, ge-
20 boren; 4. den du, o Jungfrau, im Tempel aufgeopfert; 5. den du, o Jungfrau, im Tempel wiedergefunden hast. Der schmerzhafte Rosenkranz zergliedert sich in folgende: 1. der für uns in dem Garten Blut geschwitzt hat; 2. der für uns ist gegeißelt; 3. der für uns ist mit Dornen gekrönt worden; 4. der für uns das schwere Kreuz getragen hat; 5. der für uns ist gekreuzigt worden. Der glorreiche Rosenkranz steigt durch folgende Stufen
25 an: 1. der von den Toten auferstandene; 2. der gen Himmel gefahren ist; 3. der uns den hl. Geist gesandt; 4. der dich in den Himmel aufgenommen; 5. der dich gekrönt hat. Jedes dieser 15 Geheimnisse wird eine Dekade hindurch den Worten: Jesus Christus im Ave Maria angehängt, somit 10mal wiederholt. So verknüpfen sich die Freuden, Schmerzen und Seligkeiten der Maria mit wesentlichen Thatsachen der Erlösung zu einer
30 Gebetsandacht, welche alle Skalen des Gefühls in auffsteigender Linie zu durchlaufen bestimmt scheint. Mit dem gewöhnlichen Rosenkranz wird nur Eine Gattung dieser Geheimnisse verbunden, deren Wahl sich nach dem Charakter der kirchlichen Zeit bestimmt, wodurch die Rosenkranzandacht in eine gewisse Beziehung zum Kirchenjahre tritt (vgl. überhaupt R. Pfleiderer a. a. O., S. 43). Wenn katholische Schriftsteller auf das Sinnige, die
35 Mannigfaltigkeit und den Reichtum dieser Andacht hinweisen, wenn sie namentlich hervorheben, daß in der Wiederholung sich gerade die Wärme des Gebetes ausspreche und daß dadurch der Gebetseifer und die Andachtsglut nur feuriger entzündet werde, so darf man nicht vergessen, daß die Praxis durchweg den entgegengesetzten Eindruck macht. Wer je in katholischen Ländern die Mundfertigkeit und Äußerlichkeit beobachtet hat, womit der
40 Rosenkranz sowohl in Kirchen als Häusern im einförmig näselnden Tone abgeleiert wird, der begreift, daß in dieser sogenannten Andacht nur der gedankenloseste Gebetsmechanismus, der nicht in die Erhöhung der frommen Stimmung, sondern in das äußerliche kirchliche Werk das Wesen der Andacht setzt, zu seiner Vollendung gekommen ist. Gesteigert wird die mechanische Äußerlichkeit dieser Art von Andachtsübung noch dadurch, daß nach einer
45 wesentlich erst im 19. Jahrhundert zu voller Ausbildung gelangten Tradition, besondere kirchliche Ablässe mit dem Abbeten des Rosenkranzes verbunden sind. Und zwar haftet (nach Beringer S. J., Die Ablässe, ihr Wesen und Gebrauch [10. Aufl., Paderborn 1893], S. 301 ff.) die segenbringende Wirkung dieser Ablässe nicht etwa am Ganzen der geweihten Perlenschnur, sondern an den einzelnen Perlen oder Körnern; das Zerreißen der dieselben
50 verbindenden Schnur hebt die Kraft des Ablasses nicht auf; man kann unbedenklich die Körner in eine neue Schnur fassen und, im Falle des Abhandengekommenseins einzelner Körner, diese durch neue ersetzen. Nur wenn die Hälfte des Rosenkranzes auf einmal verloren ginge, oder wenn die Medaille mit dem Marienbild zerbrochen oder bis zur Unkenntlichmachung dieses Bildes zerstört würde, verlöre der Ablaß seine Geltung. Be-
55 sondere Beschlüsse der Ablaßkongregation vom 10. Januar 1839 und vom 16. Juli 1887 haben mittels dieser und ähnlicher Bestimmungen das Vertrauen der katholischen Beter auf die Segenskraft der Paternosterablässe zu stärken gewußt (Beringer l. c.; vgl. Hoensbr., Papsttum I, 283).

Der Dominikaner Jakob Sprenger (gest. 1495), bekannt als Großinquisitor (**haere-**
60 **ticae pravitatis inquisitor)** für Deutschland und als Mitverfasser des Hexenhammers,

stiftete im Jahre 1475 die erste Rosenkranzbruderschaft (**Confraternitas de Rosario B. M. V.**) in der Dominikanerkirche zu Köln, wie Leo X. in einer Bulle vom Jahre 1520 sagt, um dieser Stadt Befreiung von den Kriegsunruhen zu erflehen, welche sie damals bedrängten. Sixtus IV. privilegierte die Bruderschaft unter der Bedingung, daß sie namentlich an den „fünf Hauptfesten der Maria" (Mariä Verkündigung, Heimsuchung, Himmelfahrt, Geburt und Reinigung) oder auch an anderen Tagen die Rosenkranzandacht verrichten würden, mit je 100 Tagen Ablaß. Später 1478 gewährte er der Bruderschaft einen Ablaß von 7 Jahren und 7 Quadragenen und forderte zur Verbreitung derselben an anderen Orten unter Männern und Frauen auf; schon 1481 entstand ein solcher Verein zu Schleswig. Innocenz VIII. bewilligte den Mitgliedern der Konfraternität 1485, unter der Bedingung eines wöchentlich einmaligen Abbetens des Marienpsalters, eine **indulgentia plenaria semel in vita et semel in articulo mortis** (nach Alt versprach er auch allen, die den Rosenkranz fleißig beten würden, einen Ablaß von 360 000 Jahren). Da aber jene Bewilligung nur mündlich geschehen war, so bestätigte sie Leo X. in einer Bulle vom J. 1520, welche zugleich erklärte, daß die Rosenkranzbruderschaft schon von dem hl. Dominikus gestiftet, aber später durch die Sorglosigkeit der Ordensglieder in Vergessenheit gekommen sei. Dieser Versicherung widersprach es zwar, daß die Bulle Sixtus IV. von dem Verein als einem neu gestifteten, nicht älteren und nur neubelebten Institut gesprochen hatte; doch hatte der Glaube an den spanischen Ordensstifter als Urheber der Rosenkranzandacht, dank besonders der von jenem Alanus de Rupe ausgegangenen Einwirkung, schon während der letzten Jahrzehnte des 15. Jahrhunderts sich überall eingebürgert. Wie denn auch das berühmte Dürersche Altarbild „Das Rosenkranzfest" vom J. 1506 den neben dem Throne der Himmelskönigin stehenden St. Dominikus in der genannten Eigenschaft verherrlicht (s. Zucker, Albr. Dürer, Bielefeld 1900, S. 70 f.).

Einen mächtigen Aufschwung erhielten diese Bruderschaften durch die Türkenkriege des 16. Jahrhunderts. Als am 7. Oktober 1571 (es war der erste Sonntag im Oktober) Juan d'Austria bei Lepanto über die Türken einen glänzenden Seesieg erfocht und ihre Flotte fast aufrieb, schrieb man diesen Erfolg der christlichen Waffen der Fürbitte zu, welche die jungfräuliche Gottesmutter für die Gebete der Konfraternität eingelegt habe. Pius V. ordnete daher an, daß jährlich der hl. Maria de Victoria an diesem Tage für den gegen den Erbfeind der Christenheit geleisteten Beistand eine feierliche Commemoration veranstaltet werde. Gregor XIII. verlegte durch Bulle vom 1. April 1583 die Feier auf den ersten Sonntag im Oktober und gab ihr den Namen **Festum Rosarii B. M. V.**, doch beschränkte er die Begehung auf diejenigen Kirchen, in denen sich eine Kapelle oder ein Altar zur Ehre des Rosenkranzes befinde. Auf Verwendung der Königin Maria Anna von Spanien bewilligte Clemens X. durch Breve vom 26. September 1671, daß das Rosenkranzfest in ganz Spanien und seinen Kolonien mit Offizium und Messe auch in den Kirchen gefeiert werde, in welchen sich keine Kapelle oder Altar zu Ehren des Rosenkranzes befinde. Diese Bewilligung wurde durch die **Congregatio Rituum** in den folgenden Jahren auf verschiedene Diöcesen und Städte inner- und außerhalb Italiens ausgedehnt. Unter Innocenz XII. beantragte sie sogar im Namen Kaiser Leopolds die Erhebung des Rosenkranzfestes zum allgemeinen Kirchenfeste, aber da dieser Papst durch den Tod überrascht worden war, noch ehe er das Dekret approbieren konnte, so ruhte unter seinem Nachfolger Clemens XI. (seit 1700) die Sache lange, bis der Sieg des kaiserlichen Heeres bei Temeswar und die Aufhebung der von den Türken unternommenen Belagerung von Korfu — jener war am 5. August 1715, am Tage **Mariae ad nives**, diese 10 Tage später auf Mariä Himmelfahrt (15. August) erfolgt — so deutliche Fingerzeige von dem mächtigen Walten der Himmelskaiserin und von der Wirksamkeit ihrer Fürbitte gaben, daß Clemens durch Bulle vom 3. Oktober 1716 die Feier des Rosenkranzfestes in der ganzen Christenheit befahl, und zwar „damit die Herzen der Gläubigen gegen die glorreiche Jungfrau feuriger entzündet und das Andenken an die vom Himmel verliehene Gnade niemals ausgelöscht werde". Das Fest scheint nicht ohne Zusammenhang mit, vielleicht sogar die Nachahmung einer sinnverwandten Feier, die in der griechischen Kirche am 1. Oktober unter dem Namen „Mariä Schutz" begangen wird.

Die Mitglieder der Rosenkranzbruderschaft übernehmen die Pflicht, den Rosenkranz täglich ein- oder mehreremale zu beten; dagegen haben sich in neuerer Zeit, besonders in Posen, Vereine von 15 Personen gebildet, welche nach dem Grundsatze der Arbeitsassociation die 15 Gesetze des vollständigen Rosenkranzes so unter sich verteilen, daß jede täglich nur e i n e Dekade betet. Je 15 Vereinsmitglieder desselben Geschlechts bilden eine „Rose", je 15 solcher Rosen einen „Gottesbaum" und je 15 Gottesbäume einen „Gottes-

garten der hl. Jungfrau". Diese Bruderschaft nennt sich den „Lebendigen Rosenkranz". Die Bestrebungen dieser Vereine fördert eine eigene populär-erbauliche Litteratur von schroff ultramontanem Charakter. Im „Rosenkranz-Büchel" des Paters Pradel (erschienen Trier 1885 „mit Genehmigung des bischöflichen Generalvikariats") werden unglaubliche Dinge berichtet über die durch das Rosenkranzgebet bewirkten Heilungen von Blinden, Tauben rc., ja über Totenerweckungen mittels bloßer Berührung mit dem Rosenkranze. Wegen der Ablaßgnaden, womit diesen Bruderschaften von Rom aus unter die Arme gegriffen wird, s. Hoensbr. II, 288 und vgl. die Schrift des Trierer Domkapitulars Dahm vom J. 1902 (s o. d. Litt.). — Als einen der eifrigsten Förderer der Rosenkranzandacht hat von den neueren Päpsten Leo XIII. sich bethätigt; nicht weniger als acht seiner Encykliken beziehen sich auf dieselbe. Bald nach dem Luther-Jubiläum 1883 ordnete er die Feier des Rosenkranzgebets für den ganzen Monat Oktober; in die Lauretanische Litanei (vgl. Bd XI S. 650, 21 ff.) sollte fortan der Titel „Regina sacratissimi rosarii" für Maria aufgenommen werden. In einem Rundschreiben von 1895 wird das genannte Gebet als besonders kräftige Gegenwirkung gegen die glaubenszerstörenden Wirkungen des Freimaurerwesens empfohlen; ähnlich in der Enc. vom 8. September 1901.

Über den Gebrauch eines rosenkranzartigen Gebets-Instruments, genannt *Κομβολόγιον* oder *Κομβοσχοίνιον*, in der mönchischen Andachtspraxis der anatolischen Kirche, besonders bei den Athosmönchen, handeln Kattenbusch, Vglde Konfessionskunde I, 535 und Ph. Meyer, Beiträge zur Kenntnis der neueren Gesch. der Athosklöster, in ZKG 1890, S. 550 f. Das Kombologion ist ein mit 100 Knöpfen (*κόμβοι*) versehener Strick; mit dem Abbeten desselben gilt es ein 100maliges Kreuzschlagen zu verbinden, in der Weise, daß bei jedem Knopfe das Zeichen des Kreuzes über dem Kopfe des Beters gemacht wird. Die Großmönche vom Athos haben den Strick täglich 12mal abzubeten und in Verbindung mit der Verrichtung dieser 12 × 100 Gebete im ganzen 120 Kniebeugungen (*μετάνοιαι στρωταί, γονυκλισίαι*) zu vollziehen. **Zöckler.**

Rosenkreuzer, apokrypher mystischer Orden zu Beginn des 17. Jahrhunderts, von welchem sich z. T. die Freimaurer herleiten. — Litteratur: Ein Verzeichnis der älteren Rosenkreuzerlitteratur giebt: Missiv an die hocherleuchtete Brüderschaft des Ordens des goldenen und Rosenkreutzes, nebst einem vollständigen historisch-kritischen Verzeichnis von 200 Rosenkreutzerschriften vom Jahr 1614—1783 (1783) u. Christ. Gottl. von Murr, Ueber den wahren Ursprung der Rosenkreuzer und des Freimaurerordens (1803); ferner Georg Kloß, Bibliographie der Freimaurer (1844) S. 174 ff. Eine nahezu vollständige bibliographische Uebersicht über die rosenkreuzerischen Grundschriften findet sich in dem sehr mit Vorsicht zu benutzenden Werke von Ferd. Katsch, Die Entstehung und der wahre Endzweck der Freimaurerei (1897) S. 116 ff. Vgl. dagegen W. Begemann in Monatsh. der Comeniusgesellsch. VI (1897), S. 204 ff., nam. 207. Die von Begemann wiederholt angekündigte vollständige Geschichte und Bibliographie der Rosenkreuzerlitteratur des 17. Jahrhunderts ist bis jetzt nicht erschienen. (Vgl. übrigens Monatsh. d. Comeniusgesellsch. V, 1896, S. 212 ff.)

Aus der zahllosen Litteratur über die Rosenkreuzer haben zur Erkenntnis des wahren Sachverhalts beigetragen: Gottfr. Arnold, Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie, Frankfurt 1729 (neue Aufl. Schaffhausen 1741), Teil II Buch XVII cap. 18 und Suppl. S. 947; Joh. Gottfr. Herder, Sämtl. Werke, hrsgeg. v. B. Suphan XV, 57 ff.; XVI, 298 ff. 591 ff.; Joh. Sal. Semler, Unparteiische Sammlungen zur Historie der Rosenkreuzer, 1. bis 4. Stück (1786—88); Joh. Gottl. Buhle, Ueber den Ursprung und die vornehmsten Schicksale der Orden der Rosenkreuzer und Freimaurer (1804); Friedr. Nicolai, Einige Bemerkungen über den Ursprung und die Geschichte der Rosenkreuzer und Freimaurer (1806); Wilh. Hoßbach, Joh. Val. Andreä (1819); G. E. Guhrauer, Kritische Bemerkungen über den Verfasser und den ursprünglichen Sinn und Zweck der Fama Fraternitatis des Ordens des Rosenkreuzes in Niedners Zeitschr. f. histor. Theologie 1852, S. 298—315; E. L. Th. Henke, Herzog August von Braunschweig und Joh. Val. Andreä in Deutsche Zeitschrift für christl. Wissenschaft und christl. Leben III, 1852, S. 260 ff.; Ferd. Chr. Baur, Gesch. d. christl. Kirche IV (1863), 351 ff.; Herm. Kopp, Die Alchemie I. II 1886; A. E. Waite, The real history of the Rosecrucians, London 1887; J. Kvaçala, J. V. Andreäs Anteil an geheimen Gesellschaften in Acta et Commentationes imp. universitatis Jurieviensis (olim Dorpatensis), 1899, Nr. 2; W. Begemann, J. V. Andreä und die Rosenkreuzer in Monatsh. der Comeniusgesellschaft VIII. 1899, S. 145 ff.; Fr. Lundgreen, Die Fama über die Bruderschaft des Rosenkreuzes in NkZ XIV, 1903, S. 104 ff. Vgl. dazu die Litteratur über Joh. Val. Andreä (oben I, 506), namentlich Vita ab ipso conscripta ed. F. H. Rheinwald 1849 und über die Freimaurer (oben VI, 259).

Im Jahr 1614 erschien zu Kassel aus der Druckerei von Wilhelm Wessel eine anonyme Schrift unter dem Titel: „Allgemeine vnd General Reformation, der gantzen weiten Welt. Beneben der **Fama Fraternitatis**, deß Löblichen Ordens des Rosenkreutzes, an

alle Gelehrte vnd Häupter Europae geschrieben: Auch einer kurtzen Responsion, von dem Herrn Haselmeyer gestellet, welcher deßwegen von den Jesuitern ist gefänglich eingezogen, vnd auff eine Galleren geschmiedet. Itzo öffentlich in Druck verfertiget, vnd allen trewen Hertzen communiciret worden." Das Mittelstück, die **Fama Fraternitatis**, ist der wesentliche und originale Teil der Schrift. Die als Einleitung vorausgeschickte „Generalreformation", eine satirische Erzählung über die Zeit Kaiser Justinians, verspottet wichtigthuerische und erfolglose Reformideen und hat sich später als Übersetzung einer italienischen Vorlage, der bis dahin handschriftlichen Ragguagli di Parnasso des Italieners Trajano Boccalini (gedruckt Venedig 1624) herausgestellt (vgl. Herder XVI, 597. Wirtemb. Repert. d. Litteratur St. III, 1783, S. 534 ff.). Auch der Anhang hebt sich deutlich durch seine unklar bombastische Sprache (sowie sachlich durch Identifizierung des Vaters Rosenkreuz mit Theophrast von Hohenheim, vgl. Katsch S. 141 Note) von dem Mittelstück der **Fama** ab. Diese „**Responsion**" oder „Antwort" des Herrn Haselmeyer auf die in der **Fama** mitgeteilte Bundesgründung ist selbstständig schon zwei Jahre früher im Druck erschienen (Monatsh. der Comeniusgesellsch. VIII, S. 165) und bezeugt, daß die **Fama** schon 1610 in Tirol handschriftlich bekannt war. Der angeblich von den Jesuiten an die Galeeren geschmiedete Adam Haselmeyer nennt sich **archiducalis alumnus notarius seu iudex ordinarius caesareus** in einem Dorfe bei Hall in Tirol. Wie viel von seinem Namen und seinem Geschick mythische Einkleidung ist, ist noch nicht erwiesen (vgl. Katsch S. 118 Note. Ein Johannes Haselmaier, **Austriacus Eferdingensis**, ist 27. November 1609 in Tübingen inskribiert).

Die **Fama** selbst giebt Nachricht von einer geheimen Brüderschaft, die „der weyland andächtige, geistliche und hocherleuchte Vater **Fr. R. C.** (= **Frater roseae crucis**; auch die Umstellung **C. R.** kommt vor), ein Teutscher, unser Fraternitet Haupt und Anfänger", vor 200 Jahren gestiftet habe. Aus adeligem Geschlecht geboren wurde der Stifter schon im Alter von 5 Jahren ins Kloster gesteckt und bald darauf von einem älteren Klosterbruder auf eine Reise zum heiligen Grabe mitgenommen. Unterwegs in Cypern stirbt der Bruder; aber **Fr. R. C.** fährt allein weiter, und da ihm in Damaskus Gelegenheit gegeben wird, die Weisheit der Araber kennen zu lernen, giebt er die Reise nach Jerusalem überhaupt auf. Trotz seiner 16 Jahre wird er von den arabischen Gelehrten als einer der ihrigen angenommen; sie kennen seinen Namen und die Heimlichkeiten seines Klosters und unterrichten ihn in ihrer Sprache, in Physik und Mathematik. Er übersetzt „das Buch und **librum M.**" (= **mundi**) in gutes Latein und nimmt es mit, als er nach 3 Jahren nach Ägypten und im Auftrag der Araber nach Fez weiterzieht. Zwischen Damaskus und Fez besteht nämlich ein regelmäßiger Austausch der neuerworbenen Künste und Gelehrsamkeit, „während bei uns Deutschen leider der größere Haufe die Weid allein abfressen möchte". Aber hier in Fez erkennt unser Held auch die Überlegenheit seiner Religion und findet den besseren Grund seines Glaubens, „welcher just mit der ganzen Welt Harmonia concordirt, auch allen **periodis seculorum** wunderbarlich imprimiert war". Er erkennt, daß gleichwie in jedem Kerne ein ganzer Baum, also die ganze große Welt in einem kleinen Menschen sei. Nach zwei Jahren will er in Spanien seine neuerworbene Weisheit mitteilen; er will den Gelehrten helfen, der **ecclesiae** Mängel und die ganze **philosophia moralis** zu bessern; aber man fand dies lächerlich. Nach mühseligen Reisen kehrt er in sein deutsches Vaterland zurück und obwohl er „**de transmutatione metallorum** wohl hätte prangen können", läßt er sich doch den Himmel und dessen Bürger viel höher angelegen sein. Aus dem Kloster, von dem er ausgegangen, holt er sich drei Adjunkten, **Fr. G. V.**, **Fr. J. A.** und **Fr. J. O.** und lehrt sie in einem eigens erbauten Haus, **sancti spiritus** genannt, die magische Sprache und das Verständnis des Buches **M.** Später zieht er vier weitere Genossen heran und es wird ein Volumen alles dessen gesammelt, „so der Mensch wünschen, begehren oder hoffen kann". Danach ziehen die Brüder in alle Lande unter folgenden Bedingungen: 1. Jeder Bruder soll umsonst Kranke heilen. 2. Ein besonderes Ordenskleid giebt es nicht; jeder kleidet sich nach Landestracht. 3. Jeder soll jährlich am C(rucius?)tag sich beim Meister im Hause **s. spiritus** einfinden oder seines Ausbleibens Ursache melden. 4. Jeder soll für einen tauglichen Nachfolger sorgen. 5. Das Wort **R. C.** soll ihr Siegel, Losung und Charakter sein. 6. Die Bruderschaft soll 100 Jahre verschwiegen bleiben. So zogen denn die Brüder aus und warteten mit Verlangen der Zeit, da die Kirche „gesäubert" wurde. Sie waren frei von Krankheit und Schmerz, jedoch wie andere der irdischen Auflösung unterworfen. Der Stifter selbst starb im Alter von 106 Jahren und nach ihm wurden andere Meister in dem Hause **spiritus sancti** gewählt.

Diese Brüderschaft trat nun jetzt in die Öffentlichkeit und zwar aus folgendem Anlaß: 120 Jahre nach dem Tode des Vaters R. C. sei bei einer baulichen Veränderung an dem Ordenshaus eine verborgene Thür gefunden worden mit der Überschrift: „Post CXX annos patebo" und hinter derselben ein Grabgewölbe, das von oben herab durch ein
5 künstliches Licht hell erleuchtet war. In der Mitte habe anstatt eines Grabsteins ein runder Altar gestanden mit messingener Platte und darauf die Inschrift: „A. C. R. C. universi compendium vivus mihi sepulcrum feci". Um den ersten Rand herum seien die Worte zu lesen gewesen: „Jesus mihi omnia"; in der Mitte vier Figuren mit der Umschrift: „Nequaquam vacuum. Legis jugum. Libertas evangelii. Dei
10 gloria intacta". Das Gewölbe sei in Quadrate und Triangel abgeteilt, auf denen himmlische und irdische Dinge beschrieben und abgebildet waren, daneben Behältnisse mit allerhand geheimnisvollen Gerätschaften und den Büchern der Brüderschaft. Unter dem Altar habe sich von einer messingenen Platte bedeckt, der noch unverweste Leib des Stifters gefunden, der in seiner Hand ein mit Gold beschriebenes Pergamentbüchlein gehalten,
15 „welches nunmehr nach der Bibel unser höchster Schatz und billich nit leichtlich der Welt Censur soll unterworfen werden". Aus dem Schluß des Büchleins wird nun eine kurze Probe mitgeteilt, der Bericht über das Leben und die Entrückung des „Ch. Ros. C.", der hier für eine spätere verständnisvollere Zeit eine „gaza" seiner Weisheit errichtet habe.
20 Durch diesen merkwürdigen Erfund wurde nun der Brüderschaft von Gott erlaubt, sich an die Öffentlichkeit zu wenden. Die Gelehrten Europas werden aufgefordert, die in der Fama (welche in fünf Sprachen ausgesandt werde), mitgeteilten Künste auf das genaueste zu prüfen und ihre Bedenken schriftlich im Druck zu eröffnen; auch wird der Wunsch ausgesprochen, es möchten sich einige an die Brüderschaft anschließen. Damit
25 aber jedermann wisse, welcher Konfession die Brüder angehören, so bekennen sie sich zu Christo, „wie solche Lehre zu dieser letzten Zeit besonders in Deutschland hell und klar ausgegangen und noch heutzutag mit Ausschluß aller Schwärmer, Ketzer und falschen Propheten von gewissen Ländern erhalten, bestritten und propagiert wird". Sie genießen auch die beiden Sakramente, wie sie eingesetzt sind „mit allen Phrasibus und Cere-
30 moniis der ersten renovierten Kirchen". In der Polizei erkennen sie das römische Reich und die quartam monarchiam für ihr und aller Christen Haupt. Ihre Philosophie soll sein mit Jesu ex omni parte; wie er des Vaters Ebenbild, so soll sie sein Konterfey sein. Sonderlich aber sind sie Gegner des gottlosen und verfluchten Goldmachens, darin gegenwärtig große Büberei von viel verlaufenen Henkern und müßigen Leckern getrieben
35 wird. Es sei falsch, daß die mutatio metallorum der höchste apex und fastigium in der Philosophie wäre. Dem wahren Philosophen ist es ja ein Leichtes Gold zu machen und nur ein Parergon. Der, welchem die ganze Natur offen steht, freut sich nicht, daß er Sonne machen kann oder wie Christus sagt, daß ihm die Teufel unterthan sind, sondern vielmehr darüber freut er sich, daß er den Himmel offen und die Engel Gottes auf
40 und absteigen sieht und daß sein Name angeschrieben ist im Buche des Lebens. Mit der Devise „Sub vmbra alarum tuarum Jehoua" endigt das Schriftchen.

Als Ergänzung zur Fama trat im Jahre 1615 eine zweite Flugschrift in die Öffentlichkeit: „Confessio fraternitatis R. C. Ad eruditos Europae". Sie ist der zweiten bei Wilhelm Wessel in Kassel erschienenen Originalausgabe der Fama beigedruckt, zuerst
45 (von S. 43 an) in lateinischer Version, dann (von S. 65 an) in deutscher Übersetzung (vgl. Katsch 118 f.). Ihr Inhalt ist dem der Fama konform; höchstens kann ein stärkeres Hervortreten apokalyptischer Gedanken mit direkter Spitze gegen das Papsttum konstatiert werden. Sie enthält auch viel mehr noch positive Reformgedanken und empfiehlt eine die konfessionellen Schranken der Reformationskirchen überwindende praktische Bibel-
50 frömmigkeit, während die phantastisch-historische Einkleidung zurücktritt. Immerhin erfahren wir hier, daß der Stifter der Fraternität Christianus Rosenkreuz hieß und im Jahre 1378 geboren sei.

Fama und Confession in den beiden Ausgaben, wie sie 1614 und 1615 aus der Druckerei von Joh. Wessel in Kassel hervorgegangen sind, sind die einzigen originalen
55 Kundgebungen der in ihnen beschriebenen Brüderschaft geblieben. Die beiden Schriften haben einen ungeahnten, kaum glaublichen Erfolg gehabt. Sie wurden des öfteren nachgedruckt, in Kassel selbst, in Frankfurt a. M., in Danzig und Marburg. J. S. Semler bezeugt eine holländische Übersetzung (welcher der Frankfurter Nachdruck von 1615 zu Grunde lag). Dann schloß sich an sie eine wahre Hochflut von Litteraturerzeugnissen,
60 die sich über, für und gegen die neuverkündete Gesellschaft der Rosenkreuzer aussprechen.

Die Zeit glaubte noch an theosophische und alchemistische Geheimtraditionen. Die einen wollten sich der Fraternität anschließen oder behaupteten gar Mitglieder zu sein. Unter diesen wieder meldeten sich solche, welche die Phantasien der märchenhaften Einkleidung als „Theosophen" lustig weiterspannen (wie die Pseudonymi Julianus de Campis und Theophilus Schweighart [über sie vgl. Katsch 196 ff.; 321; 338; Kopp II, 7 Note; namentlich aber Begemann in der nur Logenmitgliedern zugänglichen „Zirkelkorrespondenz" 1896; Monatsh. der Comeniusgesellsch. VI, 1897, S. 207 Note] und der anonyme Verf. der „Assertio oder Bestätigung der Fraternität R. C." [beigedruckt der Danziger Ausgabe der Fama von 1617; vgl. Katsch 200 ff. dazu Guhrauer a. a. O. S. 313 f.]) oder solche, die in betrügerischer Weise die Leichtgläubigkeit der mystisch erregbaren Zeitgenossen ausnützten (vgl. den Bericht des Arztes Georg Wolther, welcher der Frankfurter Ausgabe der Fama von 1617 beigedruckt ist). Andere griffen den neuen Orden heftig an, vom Standpunkt der lutherischen Orthodoxie (Namen und Schriften s. bei Hoßbach S. 88 f.) oder in gut katholischer Verteidigung des Papsttums (vgl. Monatsh. der Comeniusgesellsch. VI, 1897, S. 209 Note 2 und Katsch 443; über die mit Rücksicht auf die Katholiken vorgenommene Änderung am Originaltext der Fama, auf die zuerst Nicolai aufmerksam gemacht hat, vgl. Hoßbach S. 92 Note und Katsch S. 145 f. 310) oder endlich in Verteidigung der medizinischen Lehre Galens gegen den „Parazelsismus" der Rosenkreuzbrüder (so Andreas Libau in seinem „Wohlmeinenden Bedenken von der Fama und Confession der Brüderschaft des Rosenkreuzes", Frankfurt 1616 [vgl. Katsch 217 ff.], der übrigens nebenbei auch den rechtgläubigen Ketzerrichter spielt). Da und dort schon wurden Zweifel an der Existenz der Bruderschaft laut. Dem gegenüber sind die Rosenkreuzer verteidigt worden bezüglich ihrer Rechtgläubigkeit von dem lutherischen Geistlichen David Meder zu Nebra in Thüringen, der sich nach eigenem Geständnis bis ins hohe Alter mit Alchemie beschäftigt hatte (Judicium theologicum 1616) und in Beziehung auf ihren theophrastischen Standpunkt von den berühmtesten damaligen Alchemisten und Parazelsianern, von Michael Maier, dem Leibarzt des Kaisers Rudolf II., von dem Engländer Robert Fludd (über die Schriften beider vgl. Katsch, 314 ff. 399 ff.; dazu Monatsh. d. Comeniusgesellsch. VI, 1897, S. 208) und von Johann Sperber („Echo der von Gott erleuchteten Fraternitet des löblichen Ordens R. C.", Danzig 1616; er ist wohl auch der Veranstalter des Danziger Nachdrucks der Fama). Fludd schrieb gegen den Physiker Gassendi, der selbst Rosenkreuzer hatte werden wollen und dann an ihrer Existenz gezweifelt hatte (Katsch S. 466 f.). Auch dem noch berühmteren Zeitgenossen Gassendis, Cartesius, war es während seines Aufenthalts in Frankfurt und Neuburg a. D. im Jahre 1619 ein ernstes Anliegen, dem Geheimnis auf den Grund zu kommen und einen einzigen wahren Rosenkreuzer kennen zu lernen (Buhle S. 229 f.; Kuno Fischer, Gesch. d. n. Philosophie, 4. Aufl. I, 168). Aber dies ward ihm, wie später Leibniz (K. Fischer a. a. O., 3. Aufl. II, 48) und den anderen allen nicht möglich. Jedermann sprach von dem geheimen Orden, aber niemand hat je ein Mitglied gesehen. Die spannungsvolle Erregung breitete sich aus, nicht nur in ganz Deutschland, sondern auch in England, Italien und Frankreich (wo man den Brüdern zusammen mit den aus Spanien eindringenden Illuminaten die bezeichnenden Namen der Alumbrados und invisibiles gab, Buhle S. 230 Note; Nicolai S. 100); aber die Bruderschaft schwieg sich weiterhin vollständig aus. Riesiges Aufsehen erregten die Schriften eines angeblichen Bevollmächtigten der Rosenkreuzergesellschaft, der unter den Pseudonymen Irenäus Agnostus und Menapius (nach Begemann hieß er Friedrich Grick, Monatsh. der Comeniusgesellsch. VI, 1897, S. 210; vgl. Katsch 271 ff. u. Kopp II, 7 Note) von 1616—1619 Schrift auf Schrift erscheinen ließ, scheinbar zur Verteidigung der Brüderschaft, thatsächlich aber sie übel verspottend. Mit diesen und anderen satirischen Schriften zusammen wirkten die ernsten Mahnungen eines Joh. Val. Andreä, der in allen seinen Schriften aus jenen Jahren auf die Rosenkreuzer zu sprechen kommt. Der beginnende Krieg lenkte die Gemüter allmählich auf andere Dinge und die Einsichtigeren erkannten endlich die Sache der Rosenkreuzer als das, was sie thatsächlich war, als eine der größten Mystifikationen der Weltgeschichte.

Der Name ist von da an für geheime Gesellschaften und für Schwindeleien mannigfacher Art anziehend geblieben. Schon um 1622 soll sich im Haag eine Gesellschaft von Alchemisten danach genannt haben (Buhle S. 230 ff.; Nicolai S. 102). Eine Nachblüte erlebte die Rosenkreuzerei 100 Jahre nach ihrem Entstehen in Verbindung mit der Freimaurerei. Deren Verbände haben nicht nur die Rosenkreuzergesellschaft des 17. Jahrhunderts als geschichtliche Wirklichkeit aufgefaßt und in ihre eigene Geschichte hineinverflochten, sondern sie haben auch aus der Litteratur der angeblichen Rosenkreuzer, ja

sogar aus den satyrischen Schriften ihrer Bekämpfer (Katsch S. 248 ff.) Gebräuche und Sitten übernommen, und somit die „Spottgedanken des Joh. Val. Andreä und Irenäus Agnostus freimaurerisch kanonisiert". Ein in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Süddeutschland entstandener Zweig der Freimaurer nahm den Namen eines Ordens der Gold- und Rosenkreuzer an; zu ihm gehörte der ehemalige Prediger und spätere preußische Minister der geistlichen Angelegenheiten Joh. Christ. Wöllner (bekannt durch das Religionsedikt von 1788), sowie der preußische Prinz und nachherige König Wilhelm II. (Kopp II, 18 ff. 27). Zu gleicher Zeit erzielten die Schwindler von Weltruf Graf St. Germain und Graf Cagliostro, sowie der Kaffeewirt Joh. Georg Schrepfer in Leipzig als Repräsentanten der echten Gold- und Rosenkreuzer ihre unglaublichen Erfolge (Eugen Sierke, Schwärmer und Schwindler zu Ende des 18. Jahrhunderts 1874; Kopp II, 19 ff.) — Grund genug für die Gelehrten jener Zeit (Herder, Semler, Nicolai, Buhle), die Geschichte und das Wesen der Rosenkreuzerei und der mit ihr verbundenen Freimaurerei näher zu erkunden.

Es erübrigt noch die Frage nach der Verfasserschaft und Tendenz der beiden rosenkreuzerischen Grundschriften. Man hat an die verschiedensten Verfasser gedacht, an Tauler, „den auctor der teutschen Theologie", an Luther, an Val. Weigel, an Johann Arndt und an Joachim Jungius (Arnold a. a. O. § 1 u. 2; NkZ XIV, 1903, S. 117 f.). Dem gegenüber hat Gottfr. Arnold zuerst auf Joh. Val. Andreä hingewiesen als „den vornehmsten Erfinder und letzten Abdanker der Fraternitas". Arnold hatte aber nicht den Mut, die Existenz der Brüderschaft zu bezweifeln, sympathisierte vielmehr mit ihr, weil sie infolge der Verdächtigungen des Irenäus Agnostus verfolgt worden sei. Unter Fortführung der Arnoldschen Auffassung hat Herder das Ganze für einen satirischen Einfall jenes württembergischen Dichtertheologen erklärt („ein Zeichen von der wunderbaren Überlegenheit dieses Mannes über sein Zeitalter," Herder XV, 64), während Semler und Nicolai eine ernste Absicht in den beiden Schriften fanden, jener unter Ablehnung, dieser unter Anerkennung der Autorschaft Andreäs. Der Biograph Andreäs, Hoßbach, und nach ihm Guhrauer haben das Beweismaterial verstärkt und, ebenso wie in prägnanter kräftiger Weise Ferd. Chr. Baur, der richtigen Auffassung Bahn gebrochen: Die beiden Schriften entstammen aus der satirischen Feder des „christlichen Lucian" Joh. Val. Andreä, sie ermangeln aber nicht des ernsten Hintergrunds, der schließlich jeder Satire eignet. Es ist zu unterscheiden zwischen der phantastischen Einkleidung und der ernsten Tendenz, die in früheren und späteren sicheren Werken Andreäs ähnlich weiter verfolgt wird. Da aber gerade die Einkleidung ernst genommen wurde, sagte sich der Verfasser los von den Geistern, die er nicht hatte rufen wollen. Die Autorschaft des Andreä ist bezweifelt worden von solchen Theologen, die seiner „anima candida" ein zweideutiges Verhalten nicht zutrauen wollten (Henke a. a. O. und Gieseler, KG 3, 2 S. 440 f.), und ferner von Geschichtsschreibern der Freimaurerei aus den oben charakterisierten Gründen. Den letzteren ist neuestens mit überzeugender Ausführung Begemann, wohl der vorzüglichste Kenner der Freimaurergeschichte, entgegengetreten. Es ist richtig, daß Andreä mit starken Ausdrücken sich von dem Gaukelspiel der Fama lossagt (vgl. Briefe an Comenius v. 16. September 1629 [Monatsh. der Comeniusgesellsch. I, 1892, S. 276 f.] und an Herzog August von Braunschweig vom 27. Juni und vom 17. August 1642 [Henke a. a. O., S. 267 f. u. 274], Vita S. 183, und das angesichts der drohenden Pest in Calw abgefaßte Testament [Seybold, Selbstbiographien berühmter Männer II, S. 360 ff.]). Aber die Verfasserschaft der beiden Schriften hat er damit nicht abgeleugnet. In ähnlicher Weise verurteilt er ein zweifellos echtes Schriftchen, zu dem er sich in der Vita bekennt und das den positiven Beweis für unsere Frage zu erbringen im stande ist. Es ist dies die „Chymische Hochzeit Christiani Rosencreutz" 1616 zu Straßburg im Druck erschienen, von Andreä aber in der Vita beim Jahre 1602 oder 1603 unter seinen Jugendarbeiten aufgeführt. Er nennt dies Werk ebenfalls ein ludibrium plane futile, welches inanitatem curiosorum an den Pranger stelle (S. 10). Es erweist sich vollständig als unreifes Jugendwerk, mit inkonsequenter Charakterzeichnung und toller, blutrünstiger Phantasie (wie Katsch S. 235 ff. richtig hervorhebt). Aber es ist formell und inhaltlich aufs engste verwandt mit den beiden rosenkreuzerischen Grundschriften, bis auf den Namen des Helden direkt eine Antecipation derselben. Als spätere Travestie der „Fama" (Katsch S. 217) läßt sich die „Chymische Hochzeit" unmöglich deuten, eine solche hätte anders ausfallen müssen. Auch das läßt sich nicht festhalten, daß die mit der Fama verwandten Stellen spätere Einschiebsel seien (Kvaçala S. 23); denn abgesehen vom Namen des Helden kehren formelle Anklänge (z. B. die Alchemisten als „Lecker und Buben", der

„Löwe aus Mitternacht"; dazu Katsch S. 245) immer wieder. Die „Chymische Hochzeit", nach dem Zeugnis des Verfassers um 1603 entstanden, ist bezüglich der formellen Einkleidung, wie bezüglich der inhaltlichen Tendenz die erste noch jugendliche Ausarbeitung der Rosenkreuzeridee, die mit der Fama um 1614 in ungewollter Richtung Propaganda gemacht hat. 5

Was will die formelle Einkleidung der Idee und was ist ihre ernsthafte Tendenz? Die phantastischen Züge entstammen den Ritter- und Reiseromanen (Guhrauer u. Baur a. a. O.), sowie alchemistischen Sagenkreisen (Katsch 157) und wollen für den ernsten Inhalt Interesse erwecken. Der Held erinnert an die Gestalt des Theophrast von Hohenheim; sein Name aber weist schon hin auf die Tendenz der Schriften: „Christianus" ist leicht verständlich beim Verfasser der „Christianopolis", der mit diesen Schriften auf praktisches Christentum dringen will; „Rosenkreuz" ist frei geschöpft im Anschluß an das Familienwappen der Andreä, welches ein rotes Andreaskreuz zwischen vier roten Rosen, beschattet von zwei weißen Flügeln, darstellt (Herder XV, 62; Lundgreen a. a. O. 126). Der Name mag erwählt worden sein als sinnvolle Ergänzung des Vornamens nach dem bekannten Wappenspruch Luthers: Des Christen Herz auf Rosen geht, wenns mitten unterm Kreuze steht (Hoßbach S. 121). Andreä selbst könnte sich im Anschluß an Ps. 17, 8 als Wappendevise das am Schluß der Fama stehende Motto (s. oben) gewählt haben, unter den Flügeln des Wappens Gottes schützende Fittiche verstehend; eine Devise, die zugleich durch Umstellung das Anagramm ergab: Joh. Val. Andreä, stipendiarius Tubingensis (Lundgreen a. a. O. 122 ff.; Monatsh. d. Comeniusgesch. VIII, 1899, S. 155 f.; vgl. ebendas. den nicht stichhaltigen Beweis Gottfr. Arnolds für die Autorschaft Andreäs. Über die Vorliebe für symbolische Namen vgl. Hoßbach S. 221). Die an die Person des Christian Rosenkreuz anknüpfende phantastische Einkleidung, welche dem Zeitgeschmack entgegenkommen und ihn zugleich verhöhnen will, ist am weitesten ausgesponnen in der „Chymischen Hochzeit", am wenigsten in der letztentstandenen „Confessio". Aber schon die erstere verfolgt nach dem Zeugnis des Verfassers die ernste in „Fama" und „Confessio" noch deutlicher hervortretende Absicht, die „inanitas curiosorum" an den Pranger zu stellen. Mit dem von ihm häufig gebrauchten Worte „curiosus" (Hoßbach S. 140 Note) bezeichnet Andreä die Modekrankheit seiner Zeit, das wichtigthuerische Trachten nach geheimen Künsten. Er warnt vor der Alchemie, die in geheimer Tradition die Goldmachekunst verspricht; es ist nichts mit der Medizin, die nach der Panazee sucht. Das wahre Gold und das einzige Allheilmittel ist die christliche Wahrheit, wie sie dargeboten ist in der Bibel. In dieser letzten bösen Zeit, da es den Kampf gilt gegen den päpstlichen Antichrist, sollten sich die wahren Christen aus den Reformationskirchen zusammenthun zu praktischer Ausübung ihres Christentums. Das sind die ernsten Mahnungen, die der satirischen Einkleidung zu Grunde liegen (vgl. Lundgreen a. a. O. 114—117). Ernst und Scherz sind untermischt, wie es Andreä überhaupt liebte und wie er es anläßlich seines „Menipp" auch ausgesprochen hat (Vita S. 47: ut per lusum et ingeniosa allectamenta seria agerem et Christianismi amorem propinarem. Vgl. Hoßbach S. 138 f.).

Dichterphantasie, jugendlicher Übermut und heiliger Eifer um die Sache des Christentums haben zusammengewirkt bei Entstehung der ersten Rosenkreuzerschriften in der Form, wie sie uns vorliegen. Als aber der Verfasser merkte, daß sein Scherz von anderen ernst genommen sei, da sagte er sich von dem gefährlich werdenden Wahn los und suchte seine ernsten Absichten in unverhüllter Form zu verwirklichen. Ein Jahr nach Erscheinen der „Chymischen Hochzeit", zu einer Zeit, da noch jeder Uneingeweihte an die Existenz jener geheimnisvollen Gesellschaft glaubte, veröffentlichte Andreä zur Entgegnung gegen das ludibrium Rosencrucianum die „Invitatio ad fraternitatem Christi ad amoris candidatos" (1617 Vita S. 46) und lud alle edeldenkenden Männer zur Bildung einer Christentumsgesellschaft ein (vgl. oben I, 507,56—508,10; Monatsh. der Comeniusgesellschaft VIII, 1899, S. 146 ff.; Kvaçala 28 ff.), deren Blüte aber durch den dreißigjährigen Krieg verhindert worden ist. Um dieser Sozietätsbestrebungen willen (und weil er calvinistische Einrichtungen mit Erfolg in die heimatliche Kirche einzuführen suchte, vgl. oben I, 508,31 ff.; 510,38 ff.) ward er von der strengkonfessionellen Orthodoxie bekämpft und um so mehr als die Verfasserschaft der „Chymischen Hochzeit" bekannt wurde, als rosenkreuzerischer Ketzer verdächtigt. Gegen diese Anschuldigungen hat er sich verwahrt, daß er ein Rosenkreuzer nicht sei in dem Sinne, den die anderen darunter verstanden und hat geklagt von seinen Genossen verlassen zu sein (Mythologia christiana 1619, S. 220; vgl. Hoßbach 118 f. 159). Die Verfasserschaft der „Fama"

und der „Confession" hat Andreä nie direkt abgeleugnet, aber auch nie zugestanden. Veranlaßt wurde er dazu durch sein persönliches Geschick und durch seine Stellung innerhalb der württembergischen Kirche. Andreä studierte von 1601 bis 1607 in Tübingen; während dieser Zeit ist jedenfalls die „Chymische Hochzeit" (1602/3) und wohl auch die 5 „Fama" (deren Daten auf das Jahr 1604 hinweisen, Katsch S. 154) entstanden. Damals verkehrte er in einem nicht ganz einwandfreien Kreis von jungen Leuten, der wegen sexueller Vergehungen aufgelöst wurde (Vita S. 14). Obwohl unschuldig mußte auch Andreä 1607 Tübingen verlassen, kam aber nach unstetem Wanderleben 1610 wieder dahin, ohne die gewünschte Anstellung in der württembergischen Kirche zu erhalten. Er 10 lernte um diese Zeit bei Besold, dem Übersetzer Campanellas und wohl auch Boccalinis (Monatsh. d. Comeniusgesellsch. VIII, 1899, S. 167) italienisch und befreundete sich in angeregtem litterarischen Verkehr, u. a. mit dem österreichischen Edelmann Abraham Hölzel und mit Tobias Heß, was ihm, wie er selbst sagt, später die bittersten Verleumdungen zuzog (Hoßbach 9; Monatsh. d. Commeniusgesellsch. VIII, 1899, S. 311). Mit ihnen 15 und mit andern Tübinger Magistern (Kopp II, 7 Note) mag die Rosenkreuzeridee besprochen worden sein; vielleicht ist jetzt auch die „Confessio" mit ihrem ernsteren Inhalt entstanden. Jedenfalls war die **Fama** 1610 im Manuskript fertig (Monatsh. d. Comeniusges. VIII, 1899, S. 165). Andreä war von 1611 an wieder auf Reisen in Österreich und Italien; er erhielt 1612 durch besondere Gnade des Herzogs Johann Friedrich 20 von Württemberg Aufnahme ins Tübinger Stift, und endlich 1614 die langersehnte Anstellung im Pfarrdienst. Von 1614 bis 16 wurden von seinen Freunden (**ab aliis protrusa, Vita** S. 20; **a nonnullis aestimatum, Vita** S. 10) die Rosenkreuzerschriften herausgegeben zu einer Zeit, da er der herzoglichen Gnade teilhaftig, als Diener der lutherischen Kirche sich nicht ohne Folgen zu ihnen bekennen konnte. Denn der Haupt- 25 angriffspunkt der Schriften, die alchemistische Goldmacherei, war damals eine Lieblingsbeschäftigung der württembergischen Herzoge (K. Pfaff, Gesch. Württembergs III, 1850, S. 240f.; Kopp I, 126), in die sie sich nicht dreinreden ließen, und ferner bei einem Diener der lutherischen Kirche jener Zeit wäre eine bestimmtere Nuancierung der „Confession" der christlichen Brüderschaft angebracht gewesen. Andreä, der in früher Jugend die Bitter- 30 keit des Exils verspürt hatte, hat sich aus den späteren Beschuldigungen vorsichtig herausgewunden; eine gewisse Schwäche des Charakters bleibt an ihm haften (vgl. dazu Hoßbach 217f.). Sie wird aber weit überwogen durch das seltene Maß von innerer Erfassung und praktischer Gestaltung des Christentums, durch den nüchternen Ernst und die weitherzige Milde, worin er seiner Zeit weit vorauseilte. Er hat sein Ziel nicht erreicht, 35 weil er doch selbst noch zu befangen war innerhalb der Grenzen seiner Zeit: die phantastische und irreführende Ausspinnung seiner Gedanken hat ihm eigene Freude bereitet; und im orthodoxen Eifer um die reine Lehre wollte er persönlich nicht zurückstehen. So kam er in inneren und äußeren Zwiespalt und ist vergrämt und verärgert gestorben.

Die drei echten Rosenkreuzerschriften gehören ebenso zur Vorgeschichte des Freimaurer- 40 tums und der großen Schwindeleien des 18. Jahrhunderts, wie zur Vorgeschichte des Pietismus und der Bestrebungen zur Verinnerlichung und föderativ-praktischen Ausgestaltung der christlichen Religion. Die daran sich anknüpfende litterarische und geistige Bewegung hat eine wirtschaftliche Parallele in der fast gleichzeitigen Kipper- und Wipperzeit; sie dokumentiert die Masse der vorhandenen gärenden Elemente und ist ein Symptom 45 für den ungeheuren Zündstoff, der vor Ausbruch des großen Kriegs in Mitteleuropa zusammengehäuft war.

H. Hermelink.

Rosenmüller, Ernst Friedrich Karl, gest. am 17. September 1835. — Neuer Nekrolog der Deutschen, 13. Jahrg. II, 766; E. Siegfried in AdB XXIX, 215.

E. F. K. Rosenmüller, ein bedeutender Orientalist, der sich um die Kenntnis der 50 Sprachen, Litteratur und Sitten der Semiten und somit um das Verständnis des ATs ein großes Verdienst erworben hat, war der Sohn des nicht unberühmten Theologen Johann Georg Rosenmüller (s. den folg. Art.), der damals, als dieser sein ältester Sohn zur Welt kam, Pfarrer in Heßberg bei Hildburghausen war. Er wurde am 10. Dezember 1768 geboren, ging als Kind mit seinem Vater nach Königsberg in Franken und dann 55 nach Erlangen. Hier widmete er sich bereits mit großem Ernste gelehrten Studien, die er von 1783 bis 1785 auf dem Pädagogium in Gießen fortsetzte. Mit seinem Vater nach Leipzig übergesiedelt, hatte er die Lebenssphäre gefunden, die er nicht wieder verlassen hat. Er gehörte der Universität Leipzig zuerst als Student und seit 1792 als Dozent an, erhielt 1796 eine außerordentliche Professur der arabischen Sprache, die er

mit einer Rede de sano philologiae orientalis, praesertim arabicae, usu in codicis hebraei interpretatione antrat, und bekleidete von 1813 bis zu seinem Tode das Amt eines ordentlichen Professors der orientalischen Sprachen in Leipzig. Sein äußeres Leben verlief in der größten Stille, Ordnung und Gleichmäßigkeit; auf dem Katheder und in lebhaftem persönlichen Verkehre wirksam zu sein, war nicht seine Gabe: 5 desto bedeutender war seine litterarische Thätigkeit im Studierzimmer und sein Einfluß auf die vielen Einzelnen, die für Arbeiten in seinem Fache seine Hilfe, seinen Rat, seine Leitung sich erbaten. Ein fruchtbarer, durch seinen Sammelfleiß verdienter Schriftsteller, nimmt er eine wichtige Stelle in der Geschichte der orientalischen Litteratur unter den evangelischen Theologen ein. Er förderte das Studium der arabischen Sprache („Institutiones ad fundam. linguae Arab., Lips. 1818, Analecta Arabica," Lips. 1824 bis 1827, 3 tom.), vermittelte den Theologen den Gebrauch der damals täglich sich mehrenden Aufschlüsse über die Zustände des Orientes überhaupt („Das alte und neue Morgenland, oder Erläuterungen der hl. Schrift aus der natürlichen Beschaffenheit, den Sagen, Sitten und Gebräuchen des Morgenlandes," Leipzig 1818—1820, 6 Bde) und 15 bestrebte sich, die sprachliche und sachliche Erklärung des ATs auf die Höhe der Wissenschaft seiner Zeit zu bringen, doch den herkömmlichen Ideen über die außerordentlichen Ereignisse in der Bibel furchtsam sich anschließend. Hierher gehören vorzüglich seine Scholia in Vetus Testamentum (16 Tle., Leipzig 1788—1817, einzelne Teile in neuen Auflagen), dasselbe Buch im Auszuge (5 Tle, Leipzig 1828—1835), ein reiches 20 Magazin exegetischer und philologischer Gelehrsamkeit, sein Handbuch für die Litteratur der biblischen Kritik und Exegese (4 Tle., Göttingen 1797—1800) und das Handbuch der biblischen Altertumskunde (4 Bde, Leipzig 1823—1831). Er gab auch in neuer Bearbeitung Bocharti Hierozoikon (1793) heraus. **Albrecht Vogel** † (**G. Frank** †).

Rosenmüller, Johann Georg, gest. am 14. März 1815. — [J. O. Thieß], Neuer 25 Kirchen- und Ketzeralmanach auf d. J. 1797, S. 177; Notizen aus R.s Leben, Lpz. 1815; J. Chr. Dolz, R.s Leben, Lpz. 1816; G. F. Dinter, Sammlung kleiner Schriften, Neustadt 1833, S. 239; G. Frank, Geschichte der prot. Theologie III, 102; C. Siegfried in AdB XXIX, 219.

Joh. Georg Rosenmüller verdient ein bleibendes Andenken als asketischer Schrift- 30 steller und Vertreter einer milden, vermittelnden Theologie, für welche die Grundsätze der unbefangenen Vernunft ebenso maßgebend waren als die klaren Aussprüche der hl. Schrift. Er hat die Wunder der ersten Zeiten des Christentums nicht schlechthin geleugnet, aber einige derselben dem natürlichen Verständnis näher zu bringen gesucht. Das akademische Lehramt gab ihm Veranlassung zur Förderung der Exegese, Hermeneutik und praktischen 35 Theologie in Vorträgen und Schriften. Hierher gehören Scholia in novum testamentum (6 Bde, 6. Aufl., Leipzig 1815—1831), eine Sammlung des Besten aus den früheren Kommentaren, Historia interpretationis librorum sacrorum in ecclesia christiana (5 Bde, Leipzig 1795—1814), Pastoralanweisung, Anleitung für angehende Geistliche, Beiträge zur Homiletik. Es sind von ihm viele Predigten gedruckt worden, in denen er 40 als Muster edler Popularität erscheint, und viele Andachtsbücher herausgekommen, die sehr beliebt waren und selbst in katholischen Kreisen Leser fanden, z. B. Morgen- und Abendandachten, Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion auf alle Tage des Jahres, Auserlesenes Beicht- und Kommunionbuch, Christliches Lehrbuch für die Jugend. Rosenmüller arbeitete an der Abschaffung des Exorcismus und des Wandelglöckchens beim hl. 45 Abendmahle, an der Einführung der allgemeinen Beichte und der öffentlichen Konfirmation, an der Modernisierung des Gesangbuches. Er machte sich um das Schulwesen durch Umgestaltung alter und Gründung neuer Schulen verdient. Man erstaunt vor seiner rastlosen litterarischen (fast 100 Schriften sind von ihm ausgegangen) und praktischen Thätigkeit, die nicht wegen ihrer Originalität (er war im Gegenteil nichts mehr als ein 50 Kind seiner Zeit), sondern wegen ihrer Absicht und Wirksamkeit Anspruch auf unsere Achtung hat. Er war geboren am 18. Dezember 1736 in Ummerstädt im Hildburghausischen, wo sein Vater Tuchmacher, später Schulmeister war. Seine ungewöhnlichen Anlagen fanden bald Unterstützung, so daß es ihm möglich war, von 1751 an eine gelehrte Schule in Nürnberg und von 1757 an die Universität Altdorf zu besuchen. Nach 55 Beendigung seiner Studien brachte er mehrere Jahre als Lehrer in Familien und Schulen an verschiedenen Orten zu. In Koburg fing er an zu schriftstellern. Seine Predigten fanden Beifall und brachten ihm die Pfarrämter zu Hildburghausen (1767), Heßberg (1768) und Königsberg in Franken (1772) ein. Von da wurde er (1775) als Professor

der Theologie nach Erlangen berufen. Hier hatte er sich schon einen sehr großen Namen erworben, als er 1783 die Stelle des ersten Professors der Theologie und Pädagogarchen in Gießen annahm. Es gelang nicht leicht, schon 1785 seinen neuen Landesherrn zu seiner Entlassung zu bewegen. Er folgte nämlich einem Rufe nach Leipzig, wo er als Professor der Theologie, Pfarrer an der Thomaskirche und Superintendent 30 Jahre lang thätig gewesen ist. Wie seine Kollegen aus Ernestis Schule, so war auch er ein Gegner der von Kant geforderten moralischen Schriftauslegung. Er starb mit allen Titeln und Ehrenämtern eines Seniors der theologischen Fakultät Leipzigs geschmückt. Das weitverbreitete Erbauungsbuch „Mitgabe für das ganze Leben beim Ausgang aus der Schule" (Lpz. 1821, 10. A. 1840) hat seinen jüngeren Sohn, Georg Hieronymus, Pfarrer in Oelzschau bei Leipzig (gest. 1825) zum Verfasser. **Albrecht Vogel † (G. Frank †).**

Roskoff, Georg Gustav, gest. am 20. Oktober 1889 in Obertressen bei Aussee in Steiermark. — G. Frank, Die k. k. evang.-theol. Fakultät in Wien (Wien 1871) S. 58 und Evangel. Kirchenzeitung für Oesterreich, 1885, Nr. 3, 1889, Nr. 21; R. A. Lipsius in der Protest. Kirchenzeitung 1889, Nr. 45.

Einer ehrsamen Preßburger Bürgerfamilie entstammend (geb. am 31. August 1814), hat R. die Trias der Bildungsanstalten seiner Vaterstadt, evangelische Schule, Lyceum, Rechtsakademie durchlaufen. Nach abgelegter Prüfung und dreijährigem Hauslehrerleben ward ihm 1839 sein Lieblingswunsch, der Besuch einer deutschen Universität, erfüllt. Er wählte Halle, wo zu der Zeit die Philosophie blühte „wie der Klee im Junius". Hier hatte sich das ungestüme Junghegeltum soeben in den „Hallischen Jahrbüchern" zum Kampfe gegen die Reaktion in Religion und Politik gesammelt, während Hegels legitime Schüler, Hinrichs, Schaller, Erdmann, den substantiellen Inhalt der Kirchenlehre als die Wahrheit des absoluten Begriffs zu erweisen suchten. Mächtig war der Eindruck, welchen diese spekulativen Friedensklänge ihm, besonders durch Erdmann, der Lehrer und Freund ihm wurde, vermittelt, auf den empfänglichen Geist des gereifteren Hörers machten. Er hat darüber, nicht vorahnend den künftigen Spezialberuf, bei Gesenius zu hören verabsäumt. Nach Absolvierung des theologischen Studiums an der evangelisch-theologischen Fakultät in Wien wurde er daselbst auf Empfehlung der Konsistorien 1846 zum Assistenten (d. i. besoldeten Privatdozenten), 1850 zum Professor der alttestamentlichen Exegese ernannt. Er hat seines Lehramtes mit strenger Gewissenhaftigkeit und im freien Geiste der Wissenschaft gewaltet, als Mitglied des Unterrichtsrates und des Presbyteriums der evangelischen Kirchengemeinde A. B. auch praktisch sich bethätigt. Wiederholte Auszeichnungen bekundeten die Anerkennung seiner Verdienste. Gleich seine Erstlingsschrift „Die hebräischen Altertümer in Briefen" (Wien 1857) legte Zeugnis ab von seiner philosophischen Schulung, wiefern alle Erscheinungen des hebräischen Altertums aus einem Urquell hergeleitet werden, aus der Eigenart des auserwählten Volkes, des Volkes der Religion, in dessen Bewußtsein zuerst der Begriff von Gott als geistiges Wesen aufgegangen war. Eine bedeutsame Exemplifikation dieser religionsgeschichtlichen Betrachtungsweise bietet seine zweite Schrift „Die Simsonssage und der Heraclesmythus" (Lpz. 1860). Bei aller Ähnlichkeit in einzelnen Zügen sind doch beide Helden verschieden bestimmt. Heracles trägt ein anthropologisches, Simson, der von Jahve Auserwählte, ein theokratisches Gepräge; in Heracles stellt sich das Ideal des hellenischen Menschen dar, in Simson spiegelt sich die Erhabenheit Israels, seines Gottes und seiner Religion über die Nichtisraeliten und ihrer nichtigen Götter ab. Sein anerkanntes Hauptwerk, die zweibändige „Geschichte des Teufels" (Lpz. 1869), auf umfassenden Studien beruhend, den reichen Stoff mit philosophischem Geiste durchdringend, zeigt zuerst, wie es in den religiösen Anschauungen der Naturvölker durch Personifikation der wohlthuenden wie der zerstörenden Naturwirkungen zum Dualismus kommen mußte, sodann den Dualismus in den Religionen der Kulturvölker des Altertums. Hierauf folgt die Geschichte des Teufels vom AT an bis hin zur „eigentlichen Teufelsperiode" im Mittelalter. Nach ausführlicher Besprechung der bei der Ausbildung der Vorstellung vom Teufel thätigen Faktoren und der Hexenprozesse bringt ein letzter Abschnitt die Geschichte des Teufelsglaubens im Reformationszeitalter und der Kontroversen über die Existenz des Höllenfürsten in den folgenden Jahrhunderten. Das Werk schließt, die Abnahme des Teufelsglaubens aus den Faktoren des heutigen Kulturzustandes erklärend, mit Droysens Wort: „Den Dualismus von Gott und Teufel widerlegt die Geschichte". Seine letzte Schrift „Das Religionswesen der rohesten Naturvölker" (Lpz. 1880) verteidigt die in der „Geschichte des Teufels" geäußerte Annahme, daß auch bei den rohesten Völkerstämmen Spuren von religiösen Vorstellungen wahrzunehmen sind, wider die entgegengesetzte An-

sicht John Lubbocks. R.s Weltanschauung konzentrierte sich in dem Gedanken, daß, wie es das Ziel der Geschichte der Menschheit sei, den Typus des Menschlichen aus der rohen Natürlichkeit herauszuarbeiten, die Menschlichkeit zur wirklichen Geltung zu bringen, so jedem Einzelnen die Aufgabe zufalle, unverdrossen mitzuarbeiten an dem großen Bau der menschlichen Bildung. Selbst ein Bild edler Menschlichkeit, dessen Wappenschild die Inschrift zugedacht war „Candor et integritas animi", hat er an allem wahrhaft Menschlichen sich erfreut, wo immer es ihm entgegentrat. Daraus erklärt sich seine Freundschaft mit dem als Anhänger Ludwig Feuerbachs bekannten oberösterreichischen Bauernphilosophen Konrad Deubler, der nach seines Biographen (A. Dodel-Port) Zeugnis ein ganzer Mensch war, bei dessen Entdeckung, wie Haeckel meint, der menschensuchende Diogenes seine Laterne ausgelöscht hätte. **G. Frank †.**

Rosmini, Antonio, geb. 1797, gest. 1855. — Litteratur: a) Schriften R.s: Della Educazione cristiana, Venezia 1823; Nuovo saggio sull'origine delle Idee, Rom 1830; Filosofia morale; Le cinque piaghe della S. Chiesa, Lugano 1848 u. ö.; dass. nebst Anhang gegen Theiner, 1849 (Neapel) u. A. Eine Gesamtausgabe s. Schriften — nicht alle enthaltend — erschien 1837 ff. (Mailand) in 30 Bänden (dazu Bd 31: Epistolario, Turin 1857).
b) Allgemeines: Cenni biografici di A. R., Milano 1855; Della vita di A. R. S., Memorie di Franc. Paoli, Torino 1880; Gius. Buroni, A. R. e la Civiltà Cattolica . . . 1875; 2. ed. 1880; Anal. Juris Pontif. XV, 696; 893; H. Werner, A. R. und s. Schule 1884; vgl. Einleitung zur Geschichte d. ital. Philosophie 1885; Deutscher Merkur 1877, 49; 1880, 131, 141; Reusch, Index der verb. Bücher II (1885), S. 1139 ff.; Lockhart, Life of A. R., 2 Bde, 2. ed. 1886; Fr. X. Kraus, Deutsche Rundschau 1888 (März—Juni). — Zwei Zeitschriften wurden neuerdings gegründet, um für R. und seine Ideen einzutreten: „Bullettino Rosminiano", 1886 in Rovereto durch Paoli, und Il Rosmini. Enciclopedia di Scienze e Lettere, 1887 (Mailand, Hoepli). — Die R.s Sätze verurteilende Entscheidung s. Katholik, 1888, S. 382 ff., ebd.: Verurteilung der Irrtümer R.s (1888 I, S. 603 ff. und II, S. 75 ff.). — Per Antonio R. nel primo Centenario della sua nascita, Milano 1897, 2 voll. mit Beiträgen Verschiedener.

Der Name Rosmini begegnet frühe in der Geschichte der durch Seidenzucht bekannten Stadt Rovereto oder Roveredo im Etschthale, in welcher Antonio R.-Serbati am 25. März 1797 geboren wurde. Dort steht noch sein Geburtshaus, der palazzo Rosmini, in welchem die Pietät der Angehörigen und Freunde Reliquien-Erinnerungen an ihn gesammelt hat. Antonio, obwohl der erstgeborene Sohn, widmete sich dem geistlichen Stande, betrieb aber zunächst nach Absolvierung der Lateinschule Studien in Mathematik und Philosophie, deren Frucht in dem oben angeführten Werke vom Jahre 1830 vorliegt. Im Nov. 1816 hatte er die Universität Padua bezogen, im zweitfolgenden Jahre erhielt er die niederen Weihen, 1820 wurde er Priester, 1822 Doktor der Theologie und des kanonischen Rechts. Nach einer Stellung schaute er nicht aus: als er 1823 in Rom von Pius VII. gütig empfangen und ihm die zur Prälatur führende Stelle eines Uditore di Rota (vgl. Bd XI S. 183, 41) angeboten wird, lehnt er ab, nimmt aber nach dem alsbald erfolgenden Tode des Papstes aus dieser persönlichen Berührung Anlaß zu dem „Panegirico alla santa e gloriosa memoria di Pio VII." (1823). Was ihm als Ideal vorschwebte, war die Stiftung einer Gemeinschaft frommer Kleriker, die sich gemeinsam der Wissenschaft und zugleich der christlichen Liebe widmen sollten. Noch aber blieb er mehrere Jahre allein, zwei davon in Mailand, wo er 1827 die ersten „Opusculi filosofici" veröffentlichte. Da fand er in dem französischen Missionar Pater Löwenbrück den Genossen, der die „Kongregation" mit ihm ins Leben rufen sollte. In Domodossola, auf dem Wege vom Lago Maggiore zum Simplon, gründeten sie eine Niederlassung — Istituto della Carità — die heute noch im stattlichen, 1876 vollendeten Bau als Erziehungsanstalt dasteht. „Wahrheit und Liebe" — das ist der Brunnquell, aus dem für die Pädagogik ebensowohl wie für das christliche Leben alles herfließt; das sollte auch der Regulator des neuen Instituts sein.

Ein zweitesmal in Rom seit Ende 1828 fand R. herzliche Aufnahme bei dem Kardinal Mauro Capellari, dem späteren Gregor XVI., sowie bei dem eben auf den Stuhl gestiegenen Papste Pius VIII. — die Genehmigung seiner Ordensgründung erschien gesichert. Eine anmutige und wertvolle Frucht trug auch dieser Aufenthalt in der Herausgabe der „Massime di perfezione" 1830 (neue Ausgabe Torino 1883, auch deutsch, München 1887, mit Vorwort von Kraus). Als R. im Mai 1830 nach Domodossola zurückkehrte, fand er neben Löwenbrück noch zwei Freunde in der Niederlassung vor. Schon hatte diese die Aufmerksamkeit auf sich gelenkt: der Bischof von Novara gestattete

Klerikern, sich dort weiter zu bilden; von Trient erging an R. die Einladung, ein zweites Haus dort zu gründen. Als er von hier aus 1832 einen Ausflug nach Venedig machte und zum Benediktinerkloster in Correzzola gekommen war, vergrub er sich einige Tage in dessen Bibliothek und verfaßte dort diejenige Schrift, welche einst das größte Aufsehen
5 machen und ihn vor die Inquisition bringen sollte: „Die Fünf Wunden der Kirche" — „delle Cinque Piagbe della Chiesa" (s. die kurze Analyse bei Kraus a. a. O. Bd 55, S. 72f.). Es ist merkwürdig, daß R., der bisher jedem öffentlichen Amte aus dem Wege gegangen war, nun doch 1834 eine Pfarrei in seiner Vaterstadt übernahm. Freilich hat er sie nicht lange geführt. Die vielen Anforderungen äußerlicher Art, auch
10 vielleicht der Wunsch der österreichischen Behörden, daß doch ja nichts in dem Herkommen geändert, insbesondere daß nach keiner Seite hin neue Gedanken oder Formen der religiösen Pflege eingeführt werden sollten, verleideten ihm diese Wirksamkeit. Nach $1^1/_2$ Jahren zog er nach Domodossola zurück — der in Trient gegründete Ableger seines „Istituto" wurde aufgelöst.
15 Die folgenden Jahre waren rein dem Ausbau seiner Erkenntnistheorie, wie er sie im „Nuovo Saggio" niedergelegt hatte, und der Verteidigung derselben gegen Vincenzo Gioberti (Teorica del Sovranaturale; Introduzione alla filosofia; Errori filosofici di Ant. Rosmini) gewidmet. R. erkennt wie ein Nominalist des Mittelalters als das letzthin hinter allen Dingen Stehende das „ideale Sein", von dem weitere Abstraktionen nicht
20 mehr möglich sind und das wir durch unmittelbare Anschauung (Perzeption) sicher erkennen. Damit war denn ein unbedingter Gegensatz zu der üblichen sensualistischen Philosophie gegeben. Wenn R. darin von vornherein mit Gioberti zusammenstimmte, so hat er doch insofern die eigene Theorie durch den letztern modifiziert, als er in der 1851 geänderten Form des „Saggio" im Gegensatz zu der ersten in der intellektuellen Perzeption
25 eine nur unvollkommene Apprehension des schaffenden Aktes erblickt, übrigens aber die pantheistische Anschauung Giobertis, daß diese Perzeption auf natürlichem Grunde vor sich gehe, es also auch eine natürliche Intuition Gottes gebe, ablehnt.

Andere Gegner traten gegen R. auf in dem Abte Testa und dem Jesuiten Dmowski. Er hat besonders gegen den letztern seine Theorie vom „idealen Sein", vor allem sich
30 gegen des Jesuiten Konsequenzmacherei, der ihm in der Erbsündenlehre die Irrtümer eines Bajus und Jansenius zuschrieb, verteidigt (s. die Litt. bei Reusch a. a. O. S. 1139). Gregor XVI. legte beiden Teilen Schweigen auf (Breve vom 7. März 1843). Als R. dies seinen Genossen mitteilte, hatte sich seine Kongregation, die von Gregor XVI. 1839 bestätigt worden war, schon weiterhin verzweigt, vor allem in England und Irland
35 Wurzel geschlagen. In Bath, Oscott, Ratcliff und Rugby finden sich in den 40er Jahren schon Gründungen, welche der hingebenden Wirksamkeit von Gentili, Pagani und besonders von W. Lockhart verdankt wurden. Diesem zweiten Newman übergab die englische Regierung die Leitung der umfangreichen Besserungsanstalten für Knaben in Beverley und Cork. Auch der Rosminianerinnen-Orden wurde von Italien aus alsbald nach Eng-
40 land übertragen.

Inzwischen hatte R. seinen Sitz nach Stresa verlegt und dort 1837 ein Noviziatkollegium gegründet, wo ihm deutsche Künstler, Overbeck und Platner, die Kirche mit Malereien schmückten. Aus der Stille dortigen Wirkens sehen wir ihn plötzlich in die Erregung seines Vaterlandes nach der Stuhlbesteigung Pius' IX. hineingerissen. Die ersten Akte
45 des Papstes erweckten die Vorstellung, daß es ihm mit Reformen zunächst im politischen Lager und mit der Verwirklichung des nationalen Gedankens ernst sei (vgl. Pius IX. Bd XV S. 460ff.). R. legte ein Projekt zu einer Konstitution für den Kirchenstaat vor — das blieb unbeachtet. Dann trat er mit den „Fünf Wunden der Kirche" (s. oben) hervor — das brachte dem Verfasser statt Anerkennung die heftigste Verfolgung der in-
50 transigenten Jesuiten, ja es mußte dazu helfen, diesen Oberwasser zu verschaffen. Von der beabsichtigten, ja schon eingeleiteten Ernennung R.s zum Kardinal war nun keine Rede mehr. Nie hat die römische Kurie sich ungestraft von eigenen Untergebenen das Sündenregister vorhalten lassen. Man bestellte eine Widerlegung bei Theiner; der lieferte denn auch sehr scharfe Lettere storiche intorno alle Cinque Piaghe (Napoli
55 1849), in denen R. Mangel an Geschichtskenntnis u. s. w. vorgeworfen wurde. Dem Ref. gegenüber hat Theiner in späteren Zeiten sein lebhaftes Bedauern darüber ausgesprochen, daß er sich dazu habe gebrauchen lassen. Natürlich setzte man die Schrift, welche die Verdrängung der Volkssprache aus der Liturgie, die falsche Erziehung des Klerus, die falsche Stellung der Bischöfe, die Ausschließung der niederen Geistlichen und
60 des Volkes von der Wahl der Bischöfe und die willkürliche Behandlung des Kirchen-

vermögens als ebensoviele „Wunden“ dargestellt hatte, auf den Index — freilich bot der erschrockene Verfasser die Hand dazu, daß beigefügt werden konnte: laudabiliter se subjecit. Das erfolgte noch in der Zeit, als Pius IX. in Gaeta lebte; an Antonelli hatten die Jesuiten als Gegner Rosminis ihren Helfer. Die Bestreitung seiner übrigen Schriften aber setzte sich fort, bis in der Sitzung der Index-Kongregation vom 3. Juli 1854 unter Vorsitz des Papstes bezüglich aller, die vorlagen, der Beschluß gefaßt wurde: „dimittantur“ — beiden Teilen wird zum drittenmal Schweigen auferlegt. Aber auch durch diesen Beschluß ließen sich die Gegner nicht zum Schweigen bringen. In der Civiltà Cattolica als ihrem Organ und in besonderen Schriften kämpften die Jesuiten Ballerini, Buroni u. a. weiter. Im J. 1876 wurde den gegen R. eintretenden katholischen Blättern in Mailand und Rom notifiziert, daß wegen des „dimittantur“ über die Schriften des R. eine „theologische Zensur“ nicht abgegeben werden dürfe (vgl. Der Katholik 1876, 2, 214). Das paßte aber den Jesuiten nicht, die sich (Cornoldi, Antitesi' della dottrina di S. Tommaso con quella di A. R. 1882) nun bemühten, nachzuweisen, daß R.s Philosophie der des hl. Thomas entgegen sei. Leo XIII. hat unter dem 25. Januar 1882 einen aufschiebenden Bescheid erteilt unter warmer Belobung des Istituto della Carità (Reusch, Index, II, S. 1145). Sodann hat das Jahr 1887 einen vollen Sieg der Gegner gebracht: am 14. Dezember erging ein vom Papst bestätigtes Dekret der Index-Kongregration (abgedr. u. a. im Katholik 1888, S. 382 ff.), durch welches nicht weniger als 40 propositiones aus R.s Schriften in proprio auctoris sensu reprobantur, damnantur ac prohibentur, wobei zugefügt wird, man dürfe daraus in keiner Weise schließen, daß die übrigen Lehren des Verfassers, deren keine Erwähnung geschehe, irgendwie gebilligt worden. Indem der Kardinal Monaco als Sekretär der Kongregation diese Entscheidung allen Bischöfen zugehen läßt (Schreiben vom 7. März 1888, ebd.), fordert er sie auf, ihre Herde gegen diese verdammten Lehren zu schützen und etwaige Anhänger zur Abkehr von ihnen zu bewegen. Vor allem aber solle, so schließt er, die Jugend auf den Seminaren in der wahren, vor allem aus S. Thomas zu schöpfenden, Lehre unterrichtet werden. Was R.s praktische Schöpfungen im „Istituto della carità“ angeht, so leben sie noch, nicht nur in England, sondern auch in Italien, wo sie — soweit Jugendbildung ihr Ziel ist — sich mit den allgemeinen Einrichtungen des Staates abfinden konnten. Ob sie aber auf die Dauer der Repression widerstehen können, welche nunmehr kirchlicherseits offiziell gegen ihren Schöpfer inauguriert ist, mag fraglich erscheinen. Nur Eines ist gewiß: das Andenken an die sympathische, tief fromme Persönlichkeit des von den höchsten Idealen erfüllten Mannes werden auch die Gegner nicht vernichten.

Benrath.

Rossi, Giov. Batt. de s. d. A. Koimeterien Bd X S. 799,40.

Roswitha s. Hrotsuit Bd VIII S. 409.

Rota Romana s. d. A. Kurie Bd XI S. 182,48.

Roth, Karl Johann Friedrich, gest. 1852, Jur. Utr. Dr. von, k. bayerischer Staatsrat, 20 Jahre lang Präsident des protestantischen Oberkonsistoriums zu München, hat durch diese seine Stellung und den persönlichen Einfluß, der, während er sie bekleidete, von ihm ausging, in der Geschichte der protestantischen Landeskirche Bayerns einen wichtigen Abschnitt eingeführt und befestigt und sich ein bleibendes Gedächtnis dadurch gesichert. Die Jahre 1828 bis 1848, in denen er an der Spitze der obersten Kirchenbehörde in Bayern stand, schließen in sich einen mannigfachen Wechsel der öffentlichen Stimmung überhaupt und der kirchlichen Richtung insonderheit. An seinen Namen knüpfte sich großenteils der Umschwung, der die erste Hälfte dieses Abschnittes charakterisierte, und in den Kämpfen, welche die zweite Hälfte füllten, verdankte man seiner sicheren maßvollen Leitung mehr als die Zeitgenossen wußten oder doch anzuerkennen geneigt waren. Folgende Züge sollen dienen, das Bild des Mannes zu vergegenwärtigen und zu bewahren, der in mehr als einem Betracht wie eine Grenzmarke dasteht zwischen den Bestrebungen, welche in Kirche und Staat seit seinem Abtreten aus dem öffentlichen Leben überhand genommen haben, und den strengen Überlieferungen früherer Zeiten, in denen sein eigenes Wesen und Leben tiefe Wurzeln hatte.

Geboren war er am 23. Januar 1780 zu Vaihingen an der Enz in Württemberg und hatte zum ersten Lehrer seinen Vater, einen tüchtigen Schulmann, wie deren jenes

Ländchen mehr gestellt hat, als irgend einer selbst der größeren deutschen Staaten. Zu inniger Vertrautheit mit den alten Sprachen ward er von Kind auf erzogen, und der Einfluß des frühe schon liebgewonnenen, nie abgebrochenen Verkehres mit dem klassischen Altertum drückte seiner gesamten Denkungs- und Handlungsweise einen Stempel auf, wie er unter dem Überhandnehmen moderner Zeitströmungen nicht mehr gefunden und immer schwerer zu erlangen sein wird. Ein anderer Faktor seines geistigen Lebens, der christliche Glaube und die Entschiedenheit positiv christlicher Überzeugung, trat erst später bei ihm hervor auf dem Wege reifender Erfahrung und einer langsam aber sicher fortschreitenden Umwandlung seiner Anschauungen und Grundsätze. Denn als Jüngling schwärmte auch er, wie die Mehrzahl seiner Zeitgenossen, für die durch Voltaire und besonders Rousseau in Umlauf gekommenen Vorstellungen, und meinte auf deren Grund eine durchgreifende Umgestaltung aller bestehenden Verhältnisse erwarten und an seinem Teile fördern zu sollen. In dieser Stimmung war es ihm unmöglich, als er im Herbst 1797 die Universität Tübingen bezog, dem Studium der Theologie sich zu widmen, wie er selbst früher beabsichtigt und sein Vater gewünscht hatte. Er ergriff dafür das Studium der Rechte, wobei er an dem ausgezeichneten Rechtslehrer Malblanc einen ebenso einsichtsvollen als väterlich gesinnten Führer erhielt. Über der Durchforschung der römischen Rechtsquellen entwickelte sich bei ihm der Sinn und das Verständnis für Geschichte, der ihn fortan begleitete und zu einem ihrer gründlichsten Kenner machte. Eine frühreife Frucht dieser Beschäftigung war seine Abhandlung de re Romanorum municipali, mit welcher er als 21jähriger Jüngling den Doktorgrad der Rechte sich erwarb und welche, wie sie schon bei ihrem Erscheinen die Anerkennung der bedeutendsten Männer von Fach erlangt hat, noch heute ein lesenswertes Zeugnis gleich großer Gelehrsamkeit wie Scharfsinnes ist. Von Malblanc empfohlen, trat er bald nach vollendetem Universitätsstudium in den Dienst der damaligen freien Reichsstadt Nürnberg und vertrat die Interessen derselben als ihr Rechtskonsulent in Paris, Wien und Berlin. In dieser Stellung war er genötigt, ein bis dahin ihm völlig fremdes Gebiet zu betreten, nämlich das der Finanzen, deren unheilbare Zerrüttung die frühere Selbstständigkeit Nürnbergs auch ohne die dazu gekommenen politischen Umwälzungen unhaltbar gemacht hätte. Als diese Stadt an die Krone Bayern kam, trat auch er in den Dienst dieses Staates über, und zwar in demselben Geschäftszweig, in welchem er zuletzt gearbeitet hatte, erst als Finanzrat des Pegnitzkreises in Nürnberg, dann 1810 als Oberfinanzrat in München und 1817 als Ministerialrat in dem k. Staatsministerium der Finanzen. Aber die ungewöhnliche Bildung des Mannes, von der unter anderem die in klassischem Stil verfaßte Monographie de bello Borussico Commentarius, erschienen 1809 unter dem damals noch alle blendenden Zauber napoleonischer Machtherrlichkeit, Zeugnis ablegte, hatte ihm schon 1813 auch die Wahl zum Mitglied der kgl. bayerischen Akademie der Wissenschaften in München erworben, an deren Geschäften er den lebendigsten Anteil nahm und von welcher er bald eines der hervorragendsten Mitglieder wurde. Unter den vielen trefflichen Männern, denen das junge Königreich Bayern seinen raschen Aufschwung und die hohe Blüte verdankte, zu der es noch unter seinem ersten Könige Maximilian Joseph I. sich erhob, nahm Roth schon damals eine ehrenvolle Stelle ein. Mit Jakobi, dem Präsidenten der Akademie der Wissenschaften, mit Niethammer, dem eine Zeit lang die Organisation und Leitung des gelehrten Schulwesens in Bayern übertragen war, mit Thiersch, dem Meister der klassischen Studien, später mit Schubert, als dieser an die Universität München berufen worden war, trat er in innige Beziehungen und zum Teil in Freundschaftsbande, welche erst der Tod gelöst hat. Schon hatte auch seine religiöse Überzeugung den Standpunkt gewonnen, den er später als Präsident des Oberkonsistoriums mit durchschlagendem Erfolge behauptete. Zwei Werke, dergleichen wohl selten aus den Händen eines Finanzbeamten hervorgehen werden, die Weisheit Dr. Martin Luthers, ein Auszug aus dessen Schriften, den Roth 1817 herausgab, und Hammans Werke, die 1825 von ihm besorgt erschienen, bezeichnen die Wendung, die in dem begeisterten Anhänger Rousseaus sich vollzogen hatte. Im Jahre 1828 berief ihn dann König Ludwig I. von Bayern, dessen besonderes Vertrauen Roth bis an sein Ende genossen hat, zum Präsidenten des Oberkonsistoriums. Dies war das Amt, das er zwar nicht gesucht, wohl aber, wenn irgend eines, sich gewünscht hatte, und mit dessen Übertragung an ihn begann die segensreichste Zeit seines amtlichen Wirkens.

Wie allenthalben in Deutschland, so war auch in den vielerlei protestantischen Gebietsteilen, welche seit 1806 nach und nach zur Krone Bayern geschlagen worden waren, die aufklärerische Richtung herrschend geworden, welche im letzten Dritteile des 18. Jahr-

hunderts ihren Siegeszug durch alle Teile der christlichen Kirche gehalten hatte. Aber auch die Gegenwirkung hatte in Bayern schon begonnen. Von Erlangen ging durch Krafft seit 1817 eine belebende Anregung aus, welche besonders von 1825 an je die begabtesten und eifrigsten unter den studierenden Jünglingen ergriff. Gleichzeitig hatte eine entschlossene Schar bereits im Amte stehender Geistlicher in dem von Brandt redigierten homiletisch-liturgischen Korrespondenzblatt angefangen, mit schneidigen Waffen die Hohlheit und geistige Armut des abgestandenen Rationalismus zu bekämpfen. Die Kräfte verjüngten Lebens waren da; sie brauchten nicht erst geschaffen, erst geweckt zu werden; es fehlte nur die leitende Obhut und der wohlwollende Schutz, der ihnen Raum gab und wider gehässige Angriffe und feindselige Beeinträchtigung sie deckte, so konnte die eben so heilsame als notwendige Umwandlung im kirchlichen Amt und Leben sich vollziehen ohne Ueberstürzung und ohne die unvermeidlichen Gebrechen, welche künstlich gezogenen Treibhauspflanzen anzukleben pflegen. Diesen Schutz und diese besonnene Pflege fand die protestantische Landeskirche in Bayern unter ihrem Präsidenten Roth. Weit entfernt als Verfolger einer Richtung, welche die seinige nicht war, aufzutreten, setzte er sich von Anfang an die Aufgabe, lediglich das vorhandene Gute zu pflegen und den positiven Einfluß, den seine Stellung ihm gab, zu verwenden zu dessen Förderung und Mehrung. An dem Erfolge war dann nicht zu zweifeln, wenn anders das erwachte Leben ein solches war. Denn Leben schaffen kann keine Behörde; sie kann bloß behüten, fördern und bewahren, was davon schon da ist, und diese Aufgabe nach ihrer Bedeutung sowohl als nach ihrer Beschränkung stand Roth von Anfang klar vor Augen, weshalb seine Wirksamkeit zwar vielleicht eine langsamere war, als manche wünschten, aber nachhaltiger und sicherer, als andere erwarten mochten.

Die kirchlichen Bekenntnisse standen in der Landeskirche noch in unbestrittener formaler Geltung und bilden auch heute noch das Grundgesetz für die theologische Fakultät an der Landesuniversität Erlangen; aber es fehlte viel, daß sie von der Mehrzahl der Theologiestudierenden nur gehörig gekannt worden wären. Exegetische Studien waren schon durch Winers Einfluß in Erlangen gefördert worden; aber nur wenige Studierende besaßen das erforderliche Maß von sprachlichem Sinn und Fertigkeit, um sie erfolgreich zu betreiben, und besonders Kenntnis des Hebräischen war eine seltene, an denen, welche etwas mehr als zur Not einen leichten Psalm zu übersetzen vermochten, angestaunte und bewunderte Sache. Viele förderliche Einrichtungen, wie die regelmäßige Einlieferung wissenschaftlicher Arbeiten von seiten der Geistlichen und die Einsendung gehaltener Predigten zur Prüfung und Beurteilung der kirchlichen Behörden standen vorschriftgemäß in Übung; aber sie bedurften der Neubelebung und liebevollen sorgfältigen Benützung durch fleißige Durchsicht, anregende Beurteilung, Aufmunterung und Rüge, um die von ihnen zu hoffende Frucht zu tragen. Die ganze Organisation der Landeskirche war höchst zweckmäßig und durch die wichtige Konsistorialordnung vom Jahre 1809 den Behörden der erforderliche Spielraum nach unten und oben gesichert; die Verfassung des Königreichs vom Jahre 1818 mit ihren Beilagen hatte den schon bestehenden Einrichtungen eine neue Sanktion und gesetzliche Bürgschaft gegeben. Unter dem Oberkonsistorium standen die drei Konsistorien zu Ansbach, Bayreuth und Speyer; unter diesen die Dekanate, und zwar unter dem in Ansbach 33, unter dem in Bayreuth mit Einschluß der später aufgelösten zwei Medikatkonsistorien Kreuzwertheim und Thurnau 30, unter dem zu Speyer 15. Zu ihnen kam das unmittelbar unter dem Oberkonsistorium stehende protestantische Dekanat München. Jedes Dekanat umfaßte eine Anzahl von Pfarreien, die größten ungefähr 20, das kleinste 4, je nachdem die geographische Lage und die größere oder geringere Dichtheit der protestantischen Bevölkerung ihre Zusammenfassung erlaubte. Jährlich versammelten sich die Geistlichen jedes Dekanatsbezirkes samt einer Anzahl weltlicher Mitglieder aus dem Schoß der Gemeinden (welche damals auf Vorschlag der Pfarrämter und Dekanate von dem Konsistorium bestimmt wurden) zu einer Diöcesansynode, alle vier Jahre die Deputierten sämtlicher Dekanate eines Konsistorialbezirkes zu einer Generalsynode, welche über gemachte Vorlagen beratende Stimme und das Recht der Antragstellung in inneren kirchlichen Angelegenheiten hatte. Für die Beaufsichtigung und Verwendung der theologischen Kandidaten bestanden zweckmäßige Instruktionen; ebenso für die zweifache Prüfung der Kandidaten pro candidatura und pro ministerio, dehnbar genug, um nicht widernatürlich zu binden, bestimmt genug, um Willkür und Unsicherheit der Beurteilung zu verhüten. Alle diese Einrichtungen brauchten nur mit dem Geiste gewissenhafter Treue und mit Vermeidung ungeistlichen Schlendrians gehandhabt zu werden, um ohne alle Gewaltsamkeit, unter gleichmäßiger Wahrung der individuellen Freiheit und

der alle bindenden Pflicht, eine Besserung des kirchlichen Dienstes herbeizuführen, welche auch dem gesamten kirchlichen Leben neuen Aufschwung geben mußte.

Zu diesem Geschäfte geräuschloser, aber durch Stetigkeit wirksamer Benützung des Gegebenen war Roth der rechte Mann. Er verstand es wie wenige, eine Autorität zu
5 üben, die unwillkürlich und wie ganz von selbst den andern unterwarf, und ohne viele Worte aufzuwenden durch die Scheu, die seine Person umgab, den Eifer spornte und das Pflichtgefühl erhöhte. Dazu diente ihm vor allem die eigene Berufstreue, die nicht verborgen bleiben konnte. Es mußte Eindruck machen, als bekannt ward, daß der Präsident des Oberkonsistoriums die Mühe sich nicht verdrießen ließ, die eingesandten wissenschaft-
10 lichen Arbeiten und Predigten der jüngeren Geistlichen und Kandidaten selbst durchzusehen und von den Leistungen der einzelnen Kenntnis zu nehmen. Es konnte die Wirkung davon nicht ausbleiben, daß ein Mann von anerkannter wissenschaftlicher Bedeutung an der Spitze des Kirchenregimentes stand, der das Vertrauen seines Königs genoß, und dem die Förderung der kirchlichen Interessen eigene Herzenssache war. Dazu ließ er kein Mittel
15 unbenützt, so viele Geistliche als möglich persönlich kennen zu lernen und je nach Umständen und Bedarf sie näher an sich zu ziehen. Die Pfarrer und Kandidaten, welche in München wohnten, wurden in regelmäßigem Wechsel an seinem Abendtisch gezogen. Jeder Dekan oder Pfarrer des Landes, der München berührte, fand bei ihm offenen Zutritt, Rat und Förderung, wie er sie brauchen konnte. Im Sommer jedes Jahres, von
20 dem er einige Monate auf seinem Landgute zwischen Nürnberg und Erlangen, recht in der Mitte der protestantischen Bevölkerung von Bayern, zuzubringen pflegte, war es sein Wunsch, von den Geistlichen der Umgegend besucht zu werden, und nicht leicht wurde einer entlassen, ohne seinen gastlichen Tisch kennen gelernt zu haben. Alle diese persönlichen Beziehungen aber dienten dem Zwecke, heilsam anzuregen und die Bande des Kirchen-
25 dienstes in seinen verschiedenen Abstufungen zu befestigen und zu beleben. Auf die Besetzung der Dekanate mit tüchtig gebildeten und praktisch bewährten Männern ward ein der Kirche höchst förderlicher Bedacht genommen. Die Prüfungen der Kandidaten wurden verschärft, nicht durch Steigerung der Forderungen an sie, sondern durch entschiedene Zurückweisung solcher, die auch das billigst gestellte Maß nicht erreichten. Mit dem sitt-
30 lichen Wandel der Geistlichen ward es genauer genommen, und Anstößigkeiten, wo sie zur Kunde der Behörden kamen, nicht geduldet. Das alles zusammengenommen diente den besseren Gliedern der Geistlichkeit zur Stärkung und Befriedigung, und die schlechteren wurden mindestens vorsichtig und mieden grobes Ärgernis. Der kirchliche Dienst kam nach und nach in Bayern auf eine Stufe zusammengreifender Ordnung und gewissen-
35 hafter Pflichterfüllung, um die andere Länder es beneiden konnten.

Ganz besonders mußte einem Manne, wie Roth war, die Heranbildung der Theologie studierenden Jugend am Herzen liegen. Der verfassungsmäßige Einfluß des Oberkonsistoriums auf die Besetzung der theologischen Lehrstühle an der Universität Erlangen wurde mit Erfolg geltend gemacht. Männer wie Höfling, Thomasius, Harleß wurden
40 von Roth hervorgezogen und auf seinen Betrieb an die Universität berufen. Von ihm stammten auch zwei Einrichtungen her, von denen freilich die eine dem Sturmjahr 1848 wieder erlegen ist, die andere nicht die Ausdehnung gewonnen hat, die er ihr wünschen mochte, die aber beide durch vielfach gesegneten Erfolg sich bewährt haben: das Ephorat für die Theologie Studierenden in Erlangen war die eine; das evangelische Prediger-
45 seminar in München ist die andere. — Ein Ephorus war bestellt zur Leitung und Beaufsichtigung des Studiums der Jünglinge, die sich der Theologie widmeten, und hatte zu diesem Behufe unter sich vier Repetenten, einen für jedes der vier Jahre des akademischen Studiums, welche die Studierenden einigemale wöchentlich um sich zu versammeln und in vorgeschriebener Abstufung der Gegenstände wissenschaftliche Konversatorien mit
50 ihnen zu halten, auch sonst leitend und fördernd auf ihre Beschäftigungen einzuwirken hatten. Es ist zuzugeben, daß diese Einrichtung an einem Fehler litt, der ihr von vornherein Ungunst zuzog. Das Ephorat war in den Organismus der Universität nicht gehörig eingegliedert worden; die theologische Fakultät hatte weder Anteil an seiner Aufstellung und Besetzung, noch eine geordnete Mitwirkung bei der ihm anbefohlenen Leitung
55 der Studierenden. Der Ephorus stand unmittelbar unter dem Ministerium des Innern, an welches ausschließlich er Bericht zu erstatten hatte, und sowohl seine Berufung als die der Repetenten geschah direkt von demselben Ministerium nach gutachtlichem Antrage des Oberkonsistoriums. Die glückliche Wahl in der Person des ersten und einzigen Ephorus, Höflings, diente jedoch wesentlich den Mißständen und Unzuträglichkeiten vor-
60 zubeugen, die sonst kaum ausgeblieben wären, und es kann nicht geleugnet werden, daß

die Wirkung des ganzen Instituts trotz der Ausstellungen, die man an ihm wie an jeder menschlichen Einrichtung leicht machen konnte, eine heilsame, gesegnete war und seinen schnellen Untergang beklagenswert erscheinen läßt. Aus dem Kreise der Repetenten gingen akademische Lehrer hervor wie v. Hofmann, H. Schmid, Schöberlein, Luthardt; andere traten in den praktischen Kirchendienst und pflegten unter ihren Amtsgenossen den Sinn 5 für theologische Wissenschaft. Schon als eine Pflanzschule in diesen beiden Richtungen verdient das Repetenteninstitut Anerkennung, und was dessen Einfluß auf den Studienfleiß der akademischen Jugend betrifft, so wollen Männer, welche die Gelegenheit, Wahrnehmungen darüber zu machen, reichlich zu Gebote stand, behaupten, daß das Jahr 1848 in dieser Hinsicht einen fühlbaren Abschnitt gebildet habe, nicht zum Vorteil der späteren 10 Zeiten. Denn in diesem Jahre war das Ephorat eine der ersten Ordnungen, wider welche der Freiheitsdurst der Studierenden sich erhob, und die theologische Fakultät hatte kein Interesse, für das ihr fremde Institut einzutreten; so ward es denn preisgegeben und durch Ministerialentschließung wieder aufgehoben; in Erlangen aber herrscht seitdem unbeschränkte Lehr- und Lernfreiheit, deren Kehrseite freilich die Freiheit ist, auch nichts zu 15 lernen oder so zu lernen, daß es keine Frucht bringt.

Das evangelische Predigerseminar in München, die andere Schöpfung Roths, war ursprünglich zur Aufnahme von jährlich vier Kandidaten bestimmt, welche ihre erste Prüfung mit gutem Erfolg bestanden hatten und dann noch zwei Jahre in dem Seminar unter der Aufsicht des Oberkonsistoriums mit praktischen Übungen zubringen sollten, so 20 daß nach Ablauf des ersten Jahren immer acht gleichzeitig in demselben waren. Später hat der Mangel an Mitteln genötigt, die Zahl auf sechs zu reduzieren und nur noch drei in jedem Jahre zu berufen. Mit welcher väterlichen Liebe aber die Kandidaten des Seminars im Rothschen Hause aufgenommen waren, und wie viel Anregung und Förderung durch Rat und That in jeder Hinsicht ihnen aus demselben zufloß, das kann aus 25 dem Herzen und Gedächtnis derer, welche sie genossen haben, unmöglich ausgelöscht sein. Auch wird nicht leicht ein Seminarist ausgetreten sein, der nicht durch den lehrreichen Aufenthalt in einer Stadt wie München und den näheren Einblick in die vielseitige kirchliche Thätigkeit, welche die große, die verschiedensten Elemente in sich fassende dortige evangelische Gemeinde fordert und genießt, wohlthätig angeregt worden wäre und mit 30 Befriedigung auf die im Seminar zugebrachte Zeit zurückschaute.

Unter solchen nach allen Seiten wirksamen und mit erfreulichem Erfolg gesegneten Bestrebungen waren die ersten zehn Jahre verflossen, während welcher Roth das Präsidium des Oberkonsistoriums führte. Nun folgte aber eine Zeit bis dahin ungewohnten Kampfes und einer Bedrängnis, die in dem Königreiche Bayern neu war. Die Lei- 35 tung des Ministeriums des Innern, unter dem das Oberkonsistorium steht, war 1837 an den Minister von Abel gekommen. Die zehn Jahre, während deren sie ihm anvertraut blieb, haben auch in anderen Zweigen der Staatsverwaltung verhängnisvolle Spuren hinterlassen; am schwersten empfand sie die protestantische Kirche in Bayern. Auf mannigfache Weise wurde versucht, ihren Bestand zu schmälern oder doch 40 an ihrem Ansehen und an ihrer Ehre sie zu schädigen. Unter Abels Ministerium erschien aus Anlaß vorkommender Fälle und je durch deren Gestalt und Lage bedingt eine ganze Reihe von Verordnungen und Entscheidungen über die Erziehung der Kinder aus gemischten Ehen zwischen Protestanten und Katholiken, welche sämtlich berechnet waren, der katholischen Kirche das Übergewicht zu sichern, Übergriffen derselben thunlichst Raum 45 gaben oder die Ahndung solcher illusorisch machten, und welche, wenn auch nicht geradezu den Buchstaben, der vielmehr künstlich interpretiert wurde, doch um so entschiedener den Sinn der verfassungsmäßigen Bestimmungen über das gleiche Recht beider Konfessionen im Staate verletzten. Während man in katholischen Kirchen sonntäglich maßlose Kontroversen gegen die protestantische Kirche hören konnte, durften evangelische Prediger bei 50 ihren Reformationspredigten vorsichtig sein, um nicht polizeilich gemaßregelt zu werden. Sogar der Name „evangelische" Kirche wurde im öffentlichen Gebrauch verboten; sie solle sich „protestantische" nennen; so heiße sie in der Verfassungsurkunde! Am schwersten aber drückte die peinliche Strenge, mit welcher die Bedingungen hinaufgeschraubt wurden, unter denen neue Gemeinden protestantischen Bekenntnisses sich bilden und ihre gottes- 55 dienstlichen Bedürfnisse befriedigen durften. Man steigerte sie bis zur Unerfüllbarkeit, Versuche aber, an ihnen vorbeizukommen, wurden als Majestätsverbrechen und als Eingriffe in die Rechte der Krone verfolgt. Dadurch aber wurde die Sammlung und Begründung neuer Gemeinden fast schlechthin unausführbar, und war doch um so dringender geboten, je mehr die konfessionelle Mischung der Bevölkerung zunahm. Katholische Häuf- 60

lein in protestantischer Umgebung sahen sich bald und leicht mit Kirche, Schule, Geistlichen versorgt; war es irgend zu machen, so mußten protestantische Kirchen ihnen abgetreten werden; dagegen die große Anzahl der unter Katholiken zerstreut wohnenden Protestanten stand in wachsender Gefahr, kirchlich zu verkümmern und schließlich in der katholischen Kirche aufzugehen. Die helfende Hand des Gustav Adolf-Vereins anzunehmen war strenge verboten; weder die Bildung von Zweigvereinen ward erlaubt, noch auch nur gestattet, von dem Gesamtverein Gaben zu empfangen; ja es kam vor, daß Geschenke und Unterstützungen des Vereins an bayerische Gemeinden mit Beschlag belegt und die, für welche sie bestimmt waren, zur Verantwortung deshalb gezogen wurden. Die äußerste dieser Maßregeln aber, durch welche der protestantischen Kirche in Bayern in Widerspruch mit dem öffentlichen Recht und der Verfassung des Staates thatsächlich die Stellung einer nur geduldeten angewiesen wurde, war die im Jahre 1838 ergangene Kriegsministerialordre, durch welche die ganze bewaffnete Macht, und zwar nicht bloß die Linientruppen, sondern anfänglich auch die aus ansässigen Bürgern bestehende Landwehr, verpflichtet wurde, vor dem katholischen Sanctissimum, so oft es vorübergetragen wurde, besonders aber bei öffentlichen Prozessionen, das Knie zu beugen, und so weit erstreckte sich die Gewaltsamkeit, daß der im Jahre 1843 versammelten Generalsynode geradezu, wenn auch fruchtlos, verboten wurde, über diese Anmutung der Kniebeugung und die Versagung der Unterstützungen des Gustav Adolf-Vereins auch nur in Beratung zu treten oder Beschwerde dagegen zu erheben.

Das war eine harte, aber durch ihre Wirkungen gesegnete Zeit für die prot. Landeskirche in Bayern. Denn mehr als alles andere weckte dieser Druck in ihr das vielfach verschwundene Gemeingefühl und den Sinn für die Würde und das Recht ihres Bekenntnisses. Aber bei der großen Bewegung der Gemüter, welche durch diese Ministerialverfügungen im Lande hervorgerufen wurde, sah sich Roth vielfach verkannt und seinen Namen nicht immer mit dem Vertrauen und der Hochachtung genannt, auf die er gegründeten Anspruch sich erworben hatte. Mehr oder minder laut hervortretend, aber in vielen Kreisen, bildete sich die Meinung, er habe in Vertretung seiner Kirche nicht alles gethan, was man von ihm zu erwarten berechtigt gewesen wäre; insbesondere verübelte man ihm, daß er seine persönliche Geltung bei König Ludwig I. nicht nachdrücklicher benütze, um Abhilfe zu erlangen wider den Druck, mit dem Minister v. Abel die Protestanten in Bayern belege. — Es war nicht das erste- und wird das letztemal nicht gewesen sein, daß die aufgeregte öffentliche Meinung ungerecht wird aus Unkenntnis der wirklichen Verhältnisse und aus Überschätzung vermeintlicher persönlicher Einflüsse und Geltung, für deren Größe und Umfang sie den Maßstab aus den gewöhnlichen Lebensverhältnissen hernimmt. Ganz abgesehen davon, daß Fernerstehenden manche Aufgabe ein Kinderspiel dünkt, die der mit den Dingen näher Vertraute ganz anders schätzen lernt, vergißt man auch gern und häufig, daß einer amtlichen Behörde nicht alles das zu reden und zu schreiben ziemt und verstattet ist, was die Agitation auf dem Markt des öffentlichen Lebens unbedenklich sich erlaubt; daß jene schon in der Auswahl ihrer Mittel beschränkter ist, als der Redner in einer Volksversammlung oder gar Privatgesellschaft für sich anerkennt und für diese gelten läßt. Dazu kommt, daß eine Behörde, zumal in jener Zeit, nicht einmal die Möglichkeit hat, das, was sie wirklich thut, zur öffentlichen Kenntnis zu bringen, sondern sich unthätig schelten lassen muß, wo es ihr leicht wäre, sich zu rechtfertigen, wenn sie nur ihre Akten dürfte drucken lassen. Das Oberkonsistorium unter Roths Präsidium hat nicht unterlassen, mit Nachdruck und wiederholt trotz herber Abweisungen das Recht der seiner Leitung unterstellten Kirche geltend zu machen, und hat von dem vollen Umfang seines Antrag- und Beschwerderechtes Gebrauch gemacht. Wenn in den Kammerverhandlungen des Jahres 1846 über die Beschwerden der Protestanten — ein Umstand, den zu Anklagen gegen das Oberkonsistorium zu benützen nicht unterlassen wurde, — von den Organen des Ministeriums ein Bericht vorgelesen wurde, in welchem das Oberkonsistorium anerkennend über den Schutz sich ausspricht, den die prot. Kirche in Bayern genieße, so unterließ man mit gutem Bedacht, das Datum dieses Berichtes kund zu geben und las aus ihm bloß das vor, was zum Zwecke dienen konnte. Was aber die Geltendmachung des persönlichen Einflusses betrifft, den Roth bei dem König haben sollte, so durfte man einem Manne, wie er war, zutrauen, daß er die Grenzen dieses Einflusses kannte und wußte, was er thun dürfe, ohne mehr zu schaden als zu nützen. Endlich möge gegen gewisse damals vorgekommene Anmutungen oder Urteile auch noch das gesagt sein, daß viel weniger dazu gehört, unter Umständen mit dem Glanz populären Beifalls einen anvertrauten Posten preiszugeben, als mit männlicher Geduld und Festigkeit darin auszuharren und selbst mit Gefahr der

Verkennung die Hoffnung festzuhalten, daß das Recht doch noch den Sieg behalten werde. Thatsache ist aber, daß es ein Brief Roths an den König war, welcher diesen noch vor dem Zusammentritt der Ständeversammlung vom Jahre 1845 bewogen hat, die Kniebeugungsordre zurückzunehmen. Es war die rechte Zeit gekommen, diesen Brief zu schreiben, und niemand hat Grund und Recht, sie früher anzusetzen, als sie wirklich eintrat. Bald darauf wurde auch in den anderen Punkten, über welche die Protestanten zu klagen hatten, Erleichterung gewährt, und seit im Jahre 1847 Minister von Abel aus seiner Stellung schied und im März 1848 König Ludwig I. selbst die Regierung niederlegte, hörte der Druck überhaupt auf, wenigstens der offizielle. Aber Roth erntete für seinen Anteil an dieser Wendung der Dinge keinen Dank. Ja als sich im März 1848 in der Pfalz eine heftige Agitation gegen Präsident v. Roth und Oberkonsistorialrat Rust erhob als die zwei vornehmsten Stützen der orthodoxen Richtung, welche den Pfälzer Stimmführern ein Dorn im Auge war, so war der Erfolg, daß beide verdiente Männer, um die Aufregung zu stillen, die sich doch nicht legte, sondern mit einer durch diesen Sieg erhöhten Stärke sich auf das politische Gebiet warf, in den nicht nachgesuchten Ruhestand versetzt wurden, und dies geschah, ohne daß in der protestantischen Kirche auch diesseits des Rheins irgend eine nennenswerte Teilnahme für den Mann sich kund gab, dem sie so viel zu danken hatte. Die Mißstimmung über die vermeinte Unthätigkeit und Gleichgiltigkeit Roths in den Fragen, welche die Gemüter im Lande aufs lebhafteste bewegten, hatte zu tief gefressen, und hat ein unbefangenes gerechtes Urteil damals nicht zum Ausdruck kommen lassen.

Zugegeben muß freilich werden, daß einige Veranlassung zu einem solchen Ausgang auch auf Roths Seite lag. Schon in seinen Jünglingsjahren zeigt sein Charakter nicht bloß Ernst und Würde und einen ausgeprägten Widerwillen gegen prunkenden Schein und gleißende Hohlheit, sondern damit verbunden auch eine merkliche Abgeschlossenheit und Ungeneigtheit, ohne zwingende Veranlassung sich gegen andere zu öffnen. Dieser Charakterzug verschwand nicht bei dem gereiften Manne, sondern verfestigte sich vielmehr durch Überlegung und Grundsatz. Er hat Unzähligen Gutes gethan und Liebe erwiesen; sich nahe kommen ließ er wenige; nicht einmal Dank nahm er gerne an, sondern entzog sich ihm so viel er konnte; ja öfters mag er sogar den Eindruck erzeigter Güte dadurch selbst geschwächt haben, daß er dem Empfänger die Möglichkeit abschnitt, seinem Danke dafür den gemäßen Ausdruck zu geben, und er erwog vielleicht zu wenig, daß dadurch eine Ader des menschlichen Gefühls verletzt wird, wenn der mit Güte Bedachte die Wohlthat stumm hinnehmen muß und nicht zu erkennen geben darf, daß er die Liebe des Gebers in der Gabe spüre. Indes wer ist befugt, über dergleichen Dinge mit dem anderen zu rechten? und wie viel häufiger findet sich in der Welt das Widerspiel von dieser Eigentümlichkeit Roths, einer Eigentümlichkeit, die ihrer Natur nach nur bei einem hochgesinnten und edeln Manne sich finden kann, nie bei selbstsüchtiger Niedrigkeit! Nur Jünglingen gegenüber, denen schon das Alter die ihnen gebührende Stellung anwies, verschwand seine scheinbare Unzugänglichkeit, und der sonst, wie es manchem dünkte, unnahbar ernste Mann entfaltete in dem Verkehr mit ihnen eine Zärtlichkeit der Begegnung, die denen, welche seiner Nähe sich erfreuen durften, unvergeßlich ist. Aber seine übrige Abgeschlossenheit, die sich auch darin kund gab, daß er in den letzten Jahren nie mehr sein Eigentum verließ, außer wenn ihn buchstäblich Amt und Pflicht rief, daß er zwar fortwährend mit großer Gastfreiheit sein Haus und seinen Tisch für jeden öffnete, der ihm empfohlen wurde oder sich selbst empfahl, aber nicht leicht Besuche erwiderte, nie Einladungen annahm, geschweige öffentliche Orte, wie sie auch heißen mochten, je mit seinem Fuße betrat; diese grundsätzlich gepflogene Zurückgezogenheit von der Berührung mit der Außenwelt hatte doch die Folge, daß sie ihn mehr als gut war dem Leben und den Zuständen um ihn her entfremdete. Der Mann der klassischen Bildung, der mit den edelsten und bedeutendsten Erscheinungen im Gebiete der Litteratur und Geschichte seinen Geist genährt hatte und fortwährend mit ihnen in vertrautem Umgang lebte, verhielt sich mehr und mehr ablehnend und verneinend gegen seinem Sinn nicht homogene Dinge, die gleichwohl nun einmal da waren und Anerkennung heischten, es sei durch Widerlegung oder Billigung. Er aber wollte sie nicht an sich kommen lassen und schnitt das Gespräch ab, wenn die Rede sich auf Erscheinungen wandte, die ihm widerwärtig waren. Für eine solche Haltung aber ist die Welt aufs äußerste empfindlich. Eher noch kann sie verzeihen, daß man sie haßt und bestreitet, als daß man sie ignoriere. Das fühlten die Freunde Roths wohl für ihn, beklagten auch im Stillen seine zunehmende Isolierung; aber zu machen war da nichts; solche Männer muß man nehmen und ehren

wie sie sind; auch was man mit mehr oder weniger Grund anders wünschte, gehört einmal zu ihrer Eigenheit, ohne die sie nicht wären, was sie sind. Ein Edelstein behält seine scharfen Kanten unter dem Gerölle, in dem er eingebettet liegt, der weiche Kiesel schleift sie ab; wer wird diesem deshalb den Vorzug geben? Aber man muß 5 diese Seite an dem Charakter Roths ins Auge fassen, um zu begreifen, wie es kommen konnte, daß er bei seiner nicht nachgesuchten Enthebung von der Stelle, in der er ein Segen für die Kirche gewesen war, fast ohne Teilnahme dastand, und keineswegs von der Anerkennung und dem Danke begleitet wurde, auf den er gerechten Anspruch machen konnte. Aber die Zeit ist bald gekommen, wo man sein Recht ihm widerfahren 10 ließ, und dies Gefühl ist nicht im Abnehmen begriffen, so viel sich auch in Staat und Kirche verändert hat.

Indes behielt er nur kurze Zeit die unerbetene Muße. Nach wenig Wochen schon berief ihn der König in seinen Staatsrat, ohne die versuchte Weigerung anzunehmen. Nachdem aber Roth sein fünfzigstes Dienstjahr erfüllt hatte, begehrte er den Ruhestand 15 und erhielt ihn, wenn auch ungern, von König Maximilian II. bewilligt, jedoch mit dem ausdrücklichen Vorbehalt, daß der König nach wie vor sich seines Rates in wichtigen Geschäften bedienen werde, was auch geschehen ist, bis er am 21. Januar 1852 nach fast vollendetem 72. Lebensjahre infolge einer an sich leichten Krankheit durch rasch hinzugekommene Abnahme der Kräfte starb.

20 Noch haben wir aber einer Seite seiner Thätigkeit zu gedenken, die seinem Namen ein ehrendes Gedächtnis zu erhalten für sich allein genügend ist: es sind seine Leistungen als Mitglied der Akademie der Wissenschaften, in welche er bald nach seiner Übersiedelung nach München berufen worden war. Er selbst hat noch kurz vor seinem Tode eine Auswahl in ihren Sitzungen gehaltener Vorträge und Gedenkreden auf verstorbene Mit- 25 glieder herausgegeben, die in stilistischer Hinsicht zu dem Gediegensten gehören, was die deutsche Litteratur aufzuweisen hat, und in welchen Beherrschung des Stoffes und Adel der Gesinnung gleichmäßig ihren Ausdruck finden. Die Sammlung wurde auf des Verfassers eigene Kosten gedruckt, aber der Buchhandlung Heyder und Zimmer in Frankfurt a. M. zum Besten des Pfarrwaisenhauses in Windsbach in Kommission gegeben. 30 Wir nennen aus ihr nur die Lobreden auf Johannes von Müller, Lorenz von Westenrieder, das Ehrengedächtnis Ignaz von Rudhardts, die Vorträge über Thucydides und Tacitus, über die Schriften des M. Corn. Fronto und das Zeitalter der Antonine, dann einen 1811 schon besonders abgedruckten und mit Anmerkungen versehenen Vortrag über Hermann und Marbod. Ferner redigierte er von 1835—1850 die von der Akademie 35 der Wissenschaften herausgegebenen Gelehrten Anzeigen, und schmückte sie mit zahlreichen eigenen Arbeiten, besonders vielen Anzeigen ausländischer, englischer und französischer Werke, die er mit ebenso sachkundigem als geistvollem Urteil in die gelehrten Leserkreise Deutschland einführte. Ein wertvolles Denkmal seiner öffentlichen Thätigkeit ist ferner die 1852 bei Georg Franz in München erschienene „Auswahl mündlicher und schriftlicher 40 Äußerungen in der ersten Kammer der bayerischen Ständeversammlung", deren Mitglied von Roth als Präsident des Oberkonsistoriums war. Darunter befindet sich neben vielen anderen stets lesenswerten Erörterungen eine Äußerung über eine im Jahre 1829 eingereichte Beschwerde des Oberkonsistoriums wegen Beeinträchtigung seiner verfassungsmäßigen Selbstständigkeit, und eine aus dem Jahre 1842 über die Kniebeugung pro- 45 testantischer Soldaten vor dem römisch-katholischen Sakramente, welchen niemand das Zeugnis männlichen, wenn auch maßvollen Freimuts versagen wird, wie denn diese Aeußerungen insgesamt mustergiltige Proben staatsmännischer Beredsamkeit sind. Es ist unbedingt zuzugeben, daß ein jüngerer Redner, namentlich einer geistlichen Standes, über den Punkt der Kniebeugung lebhafter sich ausgesprochen, stärkerer Ausdrücke sich bedient 50 haben würde; ob er daran wohl gethan hätte, ob seine Rede weiser, den Verhältnissen angemessener, in Bezug auf die Persönlichkeit, in deren Entschluß die Abhilfe lag, besser durchdacht und überlegt gewesen wäre, läßt sich mit Grund bezweifeln. Wahr ist, daß diese Rede Roths, als sie bald, nachdem sie gehalten war, in weiteren Kreisen bekannt wurde, vielen nicht genügte, denen sie bei weitem nicht feurig und kräftig genug 55 erschien. Wer aber den damaligen Stand der Dinge in München kannte, muß eben darin, daß diese Rede an maßgebender Stelle den gewünschten Eindruck nicht hervorbrachte und nicht sofort einen äußerlich wahrnehmbaren Erfolg hatte, ein Zeichen anerkennen, daß noch andere Momente eintreten mußten, um die Beharrlichkeit zu erschüttern, die an dem einmal erlassenen Befehle fest zu halten entschlossen war, und daß es nicht 60 an Roth lag, wenn die Protestanten in Bayern noch drei Jahre auf die ersehnte Zurück-

nahme desselben warten mußten. Geschädigt hat die ganze Sache, wie oben schon bemerkt worden ist, gerade die protestantische Kirche am wenigsten, die dadurch vielmehr aus weit verbreiteter Gleichgiltigkeit erwachte, im Gefühl ihres guten Rechtes und dem Eifer es zu verfolgen neu bestärkt wurde. Das Andenken Roths aber muß von der Mißkennung gereinigt werden, die nach vieler, auch sonst wohlgesinnter Männer Meinung 5 einen Schatten auf seine im übrigen so fruchtbare und erfolgreiche Leitung der kirchlichen Angelegenheiten Bayerns werfen sollte. D. v. **Burger** †.

Rothad s. d. A. Hincmar Bd VIII S. 88, 5.

Rothe, Richard, gest. 1867. — Litteratur: Schenkel, Zur Erinnerung an Dr. R. R. in Allg. KZ. 1867 u. 68; Achelis, Dr. R. R. 1869; Nippold, R. R. Ein christliches 10 Lebensbild, 2 Bde 1873 u. 74; J. Cropp, Zur Erinnerung an R. R. Prot. Monatsh. 1897; Hönig, R. R. Sein Charakter, Leben u. Denken 1898; Mezger, R. R. Ein theol. Charakterbild 1899; Troeltsch, R. R. Gedächtnisrede 1899; Spörri, Zur Einnerung an R. R. 1899; Sell, R. R. als Kirchenhistoriker, Theol. Arb. a. d. rhein.-w. Pred. V. 1899; Flügel, R. R. als spekulativer Theologe 1899; Bassermann, R. R. als prakt. Theologe 1899; J. Cropp, 15 R. R. als prakt. Theologe, Prot. Monatsh. 1899; Sell, R. R. Theologische Rundschau 1899; Hausrath, R. R. und seine Freunde I, 1902.

Richard Rothe ist gleich sehr bedeutend als Persönlichkeit wie als Theologe.

I. Lebensgeschichte. Geboren am 28. Januar 1799 in Posen wurde er als das einzige Kind seiner Eltern, die später in Stettin, dann seit seinem elften Lebensjahre in 20 Breslau lebten, mit der größten Sorgfalt und Liebe erzogen. Von seinem Vater konnte er Pflichttreue und Vaterlandsliebe lernen. Die rationalistische Frömmigkeit aber der ebenso tüchtigen praktischen Mutter in Verbindung mit dem recht schlechten gleichfalls rationalistischen Religionsunterricht, den er in der Schule sowohl als von kirchlicher Seite erhielt, wirkte wohl zu seinem späteren Urteil mit, daß der Rationalismus zwar eine 25 schlechte Theologie, aber keine so üble Religion, nämlich die populäre Fassung des religiös-sittlichen Christentums sei. Indessen wurde er selbst für die Dauer zu einer jener Richtung entgegengesetzten Denkweise, infolge deren er am Wunder niemals in seinem Leben auch nur den geringsten Anstoß genommen hat, durch die Dichtungen der Romantiker, besonders des frommen Novalis, und durch die ebenso aus freiem Antriebe eifrig 30 gelesene Bibel geführt. So gewann er, fröhlich in natürlichen weltlichen Lebensformen sich bewegend und sich harmonisch entwickelnd ohne Vermittelung der Kirche ganz nur seinem eigensten tief religiösen Bedürfnis folgend, ein lebendiges Christentum. Infolgedessen faßte er den von den Eltern nicht sehr freudig aufgenommenen Entschluß, Theologie zu studieren. Und zu diesem Zweck zog er Ostern 1817 nach Heidelberg. An den 35 Freuden des Naturgenusses und des studentischen Lebens, anfangs auch an der burschenschaftlichen Bewegung begeistert teilnehmend, widmete er sich doch von Anfang an mit dem größten Fleiße den theologischen Studien. Unter seinen Universitätslehrern zog ihn am meisten der Dogmatiker Daub an. Auch für Hegels dialektisches „herrliches Kunstwerk" hatte er volle Bewunderung. Bald aber wandte er sich von des letzteren Philosophie 40 als einer Sünde und Erlösung beseitigenden und allmählich auch von Daubs spekulativer Behandlung des christlichen Glaubens ab, ohne jedoch alle Einflüsse von dieser Seite völlig aufzugeben. Nachhaltigeren Einfluß übten auf ihn das sittliche Pathos des Historikers Schlosser und die innig fromme, ehrwürdige und freundliche Persönlichkeit des praktischen Theologen Abegg. Vor den Ideen trat für ihn immer mehr die überweltliche 45 Thatsächlichkeit des Christentums in den Vordergrund, vor allem die lebendige Person Jesu Christi selbst. Aber auch die Dogmatik des Luthertums und überhaupt die Objektivität und Autorität der Kirche wurde ihm neben der Bibel im Gegensatz zu allem Subjektivismus wichtig. Ja unter der erneuten Einwirkung der Romantik zeigten sich mehr und mehr Zweifel an der Lebenskraft des Protestantismus und Sympathien für 50 das katholische Christentum. In Berlin, wohin er im Herbst 1819 übersiedelte, wurde für ihn von Anfang an besonders bestimmend der Kreis der dort wohnhaften, seinen Eltern durch Verwandtschaft und Freundschaft nahe stehenden Familien, in dem er viel verkehrte. Hier herrschte zum Teil eine pietistische Art von Frömmigkeit und dabei im allgemeinen ein politischer sowie kirchlich sehr konservativer Geist, im Zusammenhange mit letzterem in dem 55 damaligen Streit zwischen Hegel und Schleiermacher auch entschiedene Vorliebe für ersteren. So erklärt es sich wohl teilweise aus diesen Einflüssen, daß Rothe mit großer Begeisterung Hegels Vorlesung über Naturrecht und Staatswissenschaft hörte, dagegen von

Schleiermachers Vorlesungen und Predigten sich wenig angezogen fühlte, obschon Nachwirkungen derselben bei ihm nicht zu verkennen sind. Eine immer wachsende Verehrung gewann er nach Überwindung des ersten abstoßenden Eindrucks der äußeren unästhetischen Erscheinung für Neander. Als er durch seine Vermittelung in den Kreis kam, der sich um den Baron von Kottwitz sammelte, fühlte er sich, von dieser Richtung bald stark überwältigt, doch dabei nicht wirklich wohl, so daß er sich, überdies alles Kollegienhörens schließlich überdrüssig, nach seiner Heimat sehnte (Nipp. I, 173).

Durch einen kurzen Besuch im Elternhause aufgeheitert, zog Rothe im Herbst 1810 nach Wittenberg, wo er im Predigerseminar eine Freistelle erhalten hatte. Den maßgebenden Einfluß übte hier der dritte Direktor Heubner. Ihn bezeichnet auch R. als den einzigen Lehrer der Anstalt, von dem er dauernden Gewinn gehabt habe. Doch suchte er auch jenem wie allen übrigen Stiftsangehörigen gegenüber seine Eigenart und innere Freiheit zu wahren. Und an den Berliner Pietismus denkt er mit geringer Achtung zurück (N. I, 199). Daher widerstand R. zunächst energisch, als im Frühjahr 1820 von dem in das Seminar neu eingetretenen Rudolf Stier und den beiden dorthin zum Besuche gekommenen Berlinern, dem Baron v. Kottwitz und dem Lizentiaten Tholuck, andringende Versuche ausgingen, mit anderen auch ihn für ihre sehr lebendige, aber weltflüchtige, pietistische Art von Christentum zu gewinnen (N. I, 228 f.). Aber sehr bald danach muß R.s weiches Gemüt der großen Sicherheit und Kraft dieser Werber unterlegen sein. Denn schon am 9. Mai berichtet er von der dadurch bei ihm hervorgerufenen inneren Veränderung als von dem Hereinbrechen eines neuen Frühlings, bei dem er die Kraft aus der Höhe gefühlt habe (I, 229). Seitdem erhalten seine Briefe für längere Zeit ein ganz verändertes Gepräge. Sie bewegen sich in der damals in pietistischen Kreisen beliebten unnatürlichen Ausdrucksweise und sie sind voll von den schroffsten und härtesten Urteilen über alle Andersdenkenden, sowie über alle weltlichen Bestrebungen. In weltlichen Vergnügungen und Erholungen sieht er ein Zeichen für den Mangel an Bekehrung. Die ganze damalige Zeit ist ihm reines Heidentum. Selbst die wissenschaftliche Behandlung der Theologie verurteilt er. Nachdem er bereits mehrfache, durch Schleiermacher vermittelte Aufforderungen dazu die akademische Laufbahn einzuschlagen, zunächst wohl besonders aus Bescheidenheit abgelehnt hatte, zeigte er sich nach erneuter Ermunterung durch Neander jetzt freilich mit Rücksicht auf den Mangel an gläubigen Dozenten dazu geneigter, aber doch nur mit innerem Widerstreben. Der Grund hiervon war seine entschiedene Abneigung gegen alle und jede wissenschaftliche Exegese der hl. Schrift. Auch die evangelischen Unionsbestrebungen erwecken lediglich seinen äußersten Widerwillen, und dienen nur dazu, seine Hinneigung zum Katholicismus zu steigern. Besondere Vorliebe äußert er für die weltflüchtige quietistische Mystik des fanatischen Protestantenverfolgers Franz von Sales. Wie ungesund bei dieser Richtung sein damaliger Zustand war, zeigt seine Bemerkung, er sehne sich in manchen Stunden recht nach der „Taufe der Leiden". Seinen besorgten Eltern gegenüber versicherte er freilich mitunter, innere Ruhe und Seligkeit gewonnen zu haben. Aber später gestand er doch beim Rückblick auf diese Zeit, daß er kein glücklicher Pietist und damals ohne Freudigkeit gewesen sei. Allmählich vermißte er im Wittenberger Seminar, obschon er da oft gepredigt und viel studiert hatte, doch genügende solide Arbeit. Und so verließ er im Herbst 1822 nicht ungern Wittenberg, um zunächst ins Elternhaus nach Breslau zurückzukehren. Hier fand er auch bald genügenden Anlaß zur Thätigkeit, indem er die Vertretung eines kranken Geistlichen übernahm und zugleich sich zur Habilitation an der Breslauer ev. theol. Fakultät durch Arbeit an einer Dissertation über die Sekte der Paulicianer vorzubereiten begann. Da wurde er aus solchen Zukunftsplänen und zugleich aus der ganzen in den letzten Jahren eingeschlagenen Richtung seiner inneren Entwickelung herausgerissen durch die Berufung, die er durch Vermittelung Heubners in die Stelle eines Gesandtschaftspredigers in Rom erhielt. Nun machte er, was noch gar nicht geschehen war, sein zweites theologisches Examen, empfing in Berlin die Ordination, vollzog mit seiner in Wittenberg im Hause Heubners geworbenen Braut, einer Schwägerin des letzteren, Louise von Bruck, seine Vermählung und reiste über Wien nach Italien.

Anfang 1824 zog er in Rom ein. Was man sonst da besonders zu suchen pflegte, suchte R. ganz und gar nicht. Er wollte dort zunächst nichts anderes als mit aller Treue seiner Gemeinde und damit dem Reiche Gottes dienen. Aber bei der Eigentümlichkeit dieser Gemeinde mußte gerade die gewissenhafte Ausführung dieser Aufgabe seinen Gesichtskreis erweitern. Den Kern der römischen Gemeinde bildeten einige feingebildete evangelische Gesandtenfamilien und eine Anzahl ideal gerichteter Künstler. Bald mußte er

einsehen, daß er diesen Kreisen das Christentum nicht in der damals von ihm übernommenen Gestalt eines engherzigen manirierten Pietismus nahe bringen konnte. Und viele unter diesen Gemeindegliedern, allen voran die groß angelegte, frische, rührige Persönlichkeit des damaligen Legationsrat Josias Bunsen bewiesen durch ihre Verbindung eines lebendigen, frommen, christlichen Sinnes mit politischen, wissenschaftlichen, künstlerischen, 5 oder sonstigen geistigen weltlichen Interessen, daß beides sich miteinander vertragen kann. Infolgedessen löſten sich die seiner Individualität fremdartigen pietistischen Einwirkungen ganz allmählich von seiner Lebens- und Denkweise ab. In seiner Bescheidenheit, seiner religiöser Innigkeit und Wärme, seiner Gemeinschaft mit Christus, seiner Vorliebe für Stille und Sammlung hatte er wohl von Hause aus manches dem Pietismus Verwandte. 10 Und dies alles blieb denn auch durch letzteren befördert und gestärkt bei ihm dauernd zurück. Dagegen das übrige von dorther Aufgenommene fiel nun wie ein loses, ihm schlecht passendes Gewand nach und nach ab. Und er fand sich selbst völlig wieder. Auch diese neuere Veränderung zeigen seine Briefe. Die Redeweise in ihnen wird nun bald eine natürlichere und einfachere. Und die Beurteilung des Pietismus wird immer 15 kritischer. Zugleich lernt R. in dem Mittelpunkt des Katholicismus ihn wie einst Luther genügend in der Nähe kennen, um von seiner früheren Vorliebe für ihn jetzt gründlich geheilt und in seinem protestantischen Bewußtsein befestigt zu werden. So sieht er ein, daß überhaupt die Objektivität des Kirchentums noch keine Gewähr für wahres Christentum ist. Infolgedessen wird sein Christentum weltoffener und weniger spezifisch kirchlich 20 geartet. Weltliche Interessen, immer beherrscht von seinem christlichen Sinn, treten doch mehr hervor. Er beobachtet mit Verständnis die italienische Landschaft, verfolgt die politischen Ereignisse, findet Freude an der Kunst. Und es erwacht stärker als je zuvor das Bedürfnis nach wissenschaftlichen theologischen Studien. Zunächst führte ihn zu solchen seine Amtswirksamkeit. In den von ihm ein seinem Hause wöchentlich zweimal veranstalteten 25 zugleich der Erbauung und der christlichen Belehrung dienenden Zusammenkünften für gebildete Gemeindeglieder behandelt er auf Wunsch der Künstler kirchengeschichtliche Gegenstände. Dadurch wird sein eigenes wissenschaftliches Interesse gesteigert. Wie sehr diese ganze Entwickelung seiner Eigenart entsprach, bewies die frohe, sichere Gemütsverfassung, die infolge derselben nun an die Stelle seines früheren Gedankens trat, überdem befördert 30 durch die sichtbaren gesegneten Erfolge seiner Wirksamkeit und die von allen Seiten ihm aus seiner Gemeinde entgegengebrachte Liebe und Verehrung. Er versichert, daß nun sein inneres Leben einen sicheren, konstanteren und gesegneteren Gang nehme (N. I, 390; vgl. auch I, 434). — Aber freilich allmählich zeigten sich auch manche Schattenseiten dieses römischen Aufenthalts. Seine Frau schien das römische Klima nicht zu vertragen; 35 in Wahrheit waren es die ersten Anzeichen ihrer später sich so traurig entwickelnden Nerven- und Gehirnkrankheit. Der häufige Wechsel im Bestande der römischen Gemeinde machte die Früchte seiner Thätigkeit unsicher. Die „glänzende Erbärmlichkeit" Roms wurde ihm zuwider. Und während er infolge seiner zunehmenden Scheu, sein Innerstes und Heiligstes öffentlich aufzuschließen, an seiner Begabung für ein praktisches kirchliches 40 Amt zu zweifeln begann, trat die Sehnsucht nach wissenschaftlicher Wirksamkeit stärker hervor. Unter diesen Umständen war ihm seine Berufung in die Stelle eines Mitdirektors am Wittenberger Predigerseminar im höchsten Maße willkommen. Seitdem suchte er nun immer mehr von aller geistlichen Thätigkeit sich auf die akademische zurückzuziehen. Nachdem er in die letztere in Wittenberg sich still hatte einleben können, folgte er mit 45 besonderer Freude neun Jahre später 1837 dem Rufe in eine Professur und die Leitung des neugegründeten Predigerseminars zu Heidelberg. Nur um von letzterem Amte befreit zu werden, nahm er 1849 einen Ruf nach Bonn an, wo er neben Bleek, Dorner, Hasse, Staib, Sommer, Kling und Krafft wirkte. Aber auch hier fühlte er sich durch seine Predigtthätigkeit im Universitätsgottesdienste zu sehr praktisch belastet. Und so kehrte er, 50 nachdem die ihm angetragene Badener Prälatur von ihm ausgeschlagen und dann Ullmann übertragen war, nach Heidelberg zurück, um die Professur des Letzteren zu übernehmen. Gegenstand seiner Vorlesungen war Kirchengeschichte, Exegese, systematische Theologie, Leben Jesu, Encyklopädie, zeitweise auch praktische Theologie. „Es waren erhebende Stunden, sagt einer seiner Schüler, welche die Zuhörer hinbrachten, um diesen Mann 55 geschart, ein kleine, feine Erscheinung, noch im Alter von elastischem Gange und elastischem Geiste, stets in tadellos schwarzem Gewande und mit blendend weißer Binde, aus dem blauen Auge unter der scharfen Brille ernst sinnend und doch freundlich uns anschauend. Ihm danken wir die hohe Auffassung unseres Berufes. Er entzündete in uns eine glühende Begeisterung für Christentum und Christus" (H. Bauer S. 29. 35). Hinter 60

aller seiner Thätigkeit stand immer seine anziehende, im besten Sinne vornehme und doch fast übermäßig bescheidene, immer freundliche und liebenswürdige, und doch offene und wahre, tief fromme und doch ganz natürliche Persönlichkeit. Sein lebendiges Christentum bewies er auch durch die unbeschreibliche Geduld, mit der er das ihm durch die Geisteskrankheit seiner Frau auferlegte schwere Leid zu tragen wußte. Als er von diesem Drucke nach dem Tode seiner Frau in den letzten Jahren seines Lebens frei war, widmete er sich stärker wieder auch praktisch kirchlicher Thätigkeit, bis er am 20. August 1867 durch den Tod abgerufen wurde.

2. Die litterarische theologische Arbeit Rothes schritt entsprechend der überaus geordneten Art seiner Persönlichkeit und Thätigkeit ungefähr nach der in der Natur der Sache begründeten systematischen Reihenfolge fort.

Allerdings war wohl vom Beginn seines selbstständigen theologischen Forschens an sein tiefstes Interesse auf wissenschaftliche Erkenntnis der bleibenden idealen Wahrheit des Christentums gerichtet. Aber er fühlte sich schon in seiner Berliner Studienzeit abgestoßen von einer Dialektik, wie sie Schleiermacher betrieb, insofern sie ihm offenbar zu formalistisch und abstrakt erschien. Im Unterschiede von einer solchen strebte er nach einer festen, begründeten und inhaltsvolleren Spekulation, welche die Realitäten der Welt und des Christentums mehr zu ihrem Rechte kommen ließe. „Aller bloß äußerlicher Dialektik, sagte er in dieser Stimmung, bin ich von Herzen feind. Ich kenne nur zwei wissenschaftliche Fühlhörner: strenge, gründliche Philologie und Geschichte." Daher galten seine theologischen Studien zunächst der biblischen Exegese und der Kirchengeschichte. Dem ersteren Gebiete gehörte denn auch schon seine erste private theologische Arbeit an, eine während seiner Berliner Studienzeit unter Schleiermachers Leitung angefertigte Seminararbeit über das Verhältnis Jesu zu den apokryphischen Schriften. In Rom wurden dann von ihm die exegetischen Studien aufgenommen und besonders eifrig in der späteren Zeit seines dortigen Aufenthalts betrieben, da in den erwähnten Zusammenkünften für gebildete Gemeindeglieder damals biblische Schriften den Gegenstand der Besprechung bildeten. Aus dieser Arbeit ist die erste litterarische Veröffentlichung Rothes hervorgegangen, seine in Ischia vor der Übersiedelung von Italien nach Wittenberg verfaßte, am letzteren Orte etwas später herausgegebene Monographie über die Stelle des Römerbriefs Kap. 5 V. 12—21. Dieses Schriftchen ist für Rothes Behandlung der Bibel typisch. Ein rein historisches Interesse an ihr liegt ihm fern. Daher hat er sich auch immer der litterarischen Kritik biblischer Schriften ebenso wie der historischen Kritik der darin berichteten Geschichte beinahe völlig enthalten. Auch seine Vorlesungen über das Leben Jesu enthielten davon fast gar nichts. Sein Schriftstudium war durchaus von positiven dogmatischen Gesichtspunkten beherrscht. Daher suchte er in der hl. Schrift vor allem einen, wenn auch nicht in systematischer Form ausgeführten, aber doch in reichen Ansätzen und fruchtbaren Keimen enthaltenen harmonischen Organismus einer alles umfassenden christlichen Weltanschauung, einen „Mikrokosmos" nachzuweisen. Daher ist es wohl kein Zufall, daß er zunächst sein besonderes Interesse auf eine neutestl. Stelle richtete, die eine die ganze Menschengeschichte überschauende Zusammenfassung paulinischer Hauptgedanken enthält. Im einzelnen ist die Auslegung R.s freilich zum Teil entschieden verfehlt. Während er sehr richtig den engen Zusammenhang der zweiten Hälfte des Kapitels mit der ersten betont, findet er mit Unrecht in dieser, die doch deutlich von der christlichen Heilsgewißheit handelt, eine Darstellung der sittlichen Erneuerung, was für seine allgemeine Neigung, Religiöses und Sittliches zu vereinerleien, bezeichnend ist. Und daraus zieht er dann die ebenso wenig zutreffende Folgerung, daß bei den paulinischen Aussagen über das Verderben der adamitischen Menschheit in der zweiten Hälfte des Kapitels alles nur auf das persönliche thätige Sündigen der einzelnen Menschen ankomme, während offenbar von einem göttlichen Gesamtgericht über die Menschheit die Rede ist. Über die seit Augustin herrschende Auslegung, wonach Paulus meine, daß alle Nachkommen Adams in ihm beschlossen an seinem Sündenfall unmittelbar sich beteiligt hätten, ist von R. wirkungsvoller, als es zuvor geschehen war, beseitigt. Und manche Einzelheiten hat er vortrefflich ins Licht gestellt. Allein das philologische Interesse war bei ihm nicht sehr lebendig. Daher hat er keine weitere wissenschaftliche exegetische Veröffentlichung folgen lassen. Seine Wittenberger amtlichen Aufgaben führten ihn nun zur Ausarbeitung erbaulicher Schriftenerklärungen, unter denen seine Auslegung des ersten Johannesbriefes zum Allerbesten gehört, was in dieser Art jemals geschrieben ist.

Zunächst aber richtete sich nach jener ersten Veröffentlichung das Studium R.s vorwiegend auf das historische Gebiet. — Als Heidelberger Student hatte er ja die

Vorlesungen des Historikers Schlosser besonders hoch geschätzt. In seiner Berliner Studienzeit war er am meisten von dem Kirchenhistoriker Neander angezogen. Und von diesem zur akademischen Laufbahn aufgefordert, hatte er sich in Breslau kirchengeschichtlichen Studien gewidmet. In Rom gab der Umgang mit dem Polyhistor Bunsen zur Beschäftigung mit geschichtlichen Gegenständen neue Anregung. Und als die Künstler 5 dort anfangs in den genannten Hausversammlungen besonders Auskunft über die Geschichte des Katholicismus wünschten, der sie in Rom überall umgab, traf das mit R.s eigenen Interessen zusammen. Denn der damals eingetretene Umschwung in seiner Beurteilung des Katholicismus mußte das Bedürfnis selbstständiger geschichtlicher Orientierung über diesen Gegenstand hervorrufen. Daher versenkte er sich, obschon in Rom in 10 der Benützung der betreffenden Litteratur sehr behindert, nach Möglichkeit in das Studium der betreffenden Quellen. Dadurch war er einigermaßen für die Aufgaben vorbereitet, die er in Wittenberg als Dozent am Predigerseminar zu lösen hatte, als ihm da auch eine Vorlesung über „kirchliches Leben" übertragen wurde. Seinen Neigungen entsprechend behandelte er nun hierin das Wesen und die Geschichte der christlichen Religion und Kirche. 15 Seine früheren kirchengeschichtlichen Forschungen wurden daher jetzt mit verstärktem Eifer erneuert. Und eine Frucht dieser Arbeit war dann sein Aufsehen erregendes Werk: „Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung." Es waren die Grundfragen aller kirchengeschichtlichen Arbeit, die er hier zu beantworten suchte: was ist die Bedeutung der Kirche, wann und wie ist sie entstanden? wie hat sich ihr Begriff weiter- 20 entwickelt? Und die Antwort war höchst überraschend. R. geht dabei im ersten Buch auf das Wesen der Religion zurück, in der es begründet sei, daß sie sowohl als persönliche wie als gemeinsame den Trieb, sich zu äußern, habe. Um die Entwickelung solcher Äußerungen der christlichen Religion kann nach R. zu ihrem Ziele nur das von Christus verheißene vollendete Gottesreich auf Erden haben. Da nun der Staat als die um- 25 fassende Hineinbildung des Geistes in das Sinnliche, die eigentliche Verwirklichung alles sittlichen Lebens ist, das Sittliche aber in seiner Vollendung die Religion als die Beziehung auf den Geist, das Unendliche, unmittelbar einschließt, die Kirche dagegen ihrer Natur nach immer nur rein religiösen Zwecken dienen soll, so kann das von Christus verheißene vollendete Gottesreich auf Erden sich nur in der Gestalt eines die Kirche über- 30 flüssig machenden Staates oder Staatenorganismus darstellen. Mit allen übrigen Funktionen der Kirche wird schließlich auch ihr eigentümlichstes Gebiet, der Kultus, dem Staate zufallen, nämlich in der Form der Kunst, besonders des sittlich und darum auch religiös ausgebildeten Höhepunktes aller Kunst, der Schaubühne. Trotzdem hat die Kirche gegenwärtig noch eine hohe Bedeutung. Und mit innerer Notwendigkeit mußte die Idee der 35 Kirche sich bilden und ihre Verwirklichung suchen. Die Frage, wann diese Verwirklichung, also die eigentliche Bildung der Kirche erfolgt ist, beantwortet R. dahin, dies sei gleich nach der Zerstörung Jerusalems dadurch geschehen, daß damals die am Leben befindlichen Apostel das Episkopat als Organ für eine einheitliche äußere Zusammenfassung der christlichen Gemeinschaft eingesetzt haben. Mit der dadurch gebildeten empirischen Kirche 40 wurde, wie R. im dritten Buch ausführt, der Begriff der Kirche, der ihre Heiligkeit, Apostolizität, Allgemeinheit, Einheit und Gliederung einschließt, anfangs unbefangen und unbestimmt identifiziert. Aber allmählich traten allerlei Zustände ein, welche diese Kongruenz zweifelhaft machten. Da mußte die Frage aufgeworfen werden, was es an der empirischen Kirche denn sei, das sie berechtige, jene im Begriff der Kirche liegenden Eigenschaften für 45 sich in Anspruch zu nehmen. Und dadurch entwickelte sich gegenüber den Häresien immer sicherer die Anerkennung der römischen bischöflichen und päpstlichen Kirche. Aber diese zu einer immer schreienderen Lüge ausgebildete Fiktion mußte freilich bald einen Widerspruch erwecken, der schließlich darauf beruhte, daß die Kirche überhaupt nicht die dem christlichen Leben entsprechende Verwirklichungsform ist. — Auf eine ziemlich allgemeine 50 Zustimmung darf man wohl rechnen, wenn man im allgemeinen das zweite Buch dieser Schrift für verfehlt, das dritte für brauchbar erklärt. Die im dritten Buch gegebene sorgfältige Darstellung der Entwickelung, welche die Vorstellung von den Eigenschaften der Kirche bei den älteren Kirchenlehrern genommen hat, ist eine dankenswerte Fundquelle für patristische dogmengeschichtliche Forschung. Was aber das zweite Buch betrifft, so ist 55 die hier aufgestellte Behauptung einer apostolischen Begründung des Episkopats und damit der Kirche um das Jahr 70 gar nicht wirklich bewiesen. Doch muß man gerade in diesen Abschnitten die frische Lebendigkeit der Darstellung und den Scharfsinn der Untersuchung bewundern. Und es ist ein bleibendes Verdienst R.s, zum erstenmale eigentlich überhaupt die Frage nach der Entstehung der Kirche und nach den Gründen für den 60

Übergang vom apostolischen Christentum zur katholischen hierarchischen Kirche so bestimmt gestellt zu haben. Insbesondere war es im Verhältnis zur Neanderschen Behandlung der ältesten Kirchengeschichte, in der das persönliche, innere, christliche Leben der Einzelnen einseitig in den Vordergrund gestellt war, ein dankenswerter Fortschritt, daß bei R. die 5 allgemeine Entwickelung des Christentums und seiner sozialen Formen zu ihrem Rechte kommen. Nur freilich entspricht es dem gewöhnlichen Gange des geistigen Fortschritts, daß hier eine starke Neigung zur entgegengesetzten Einseitigkeit eintrat. Besonders macht sich dieselbe darin bemerklich, daß R. die Idee der christlichen Kirche sich im Grunde lediglich durch die Annahme der Verfassungsformen verwirklichen läßt, und eine weitere Folge 10 solcher isolierten Hervorhebung der Verfassung ist die, daß er diese selbst nicht aus dem inneren Leben der Kirche sich entwickeln, sondern nur äußerlich durch die Autorität der Apostel eingesetzt werden läßt. Wenn F. Chr. Baur hierauf den Vorwurf des Katholisierens gegen R. gründete, so war das ja insofern nicht berechtigt, als dieser die Bildung der katholischen Kirche als eine in sich widerspruchsvolle darstellte. Allein eine Nachwirkung 15 seiner früheren Bewunderung für den Katholicismus war allerdings in seiner ganzen Anschauung von der Kirche nicht zu verkennen. Diese Vorzüge und Mängel des zweiten Buches wurzeln aber schließlich in einer entsprechenden Doppelseitigkeit der im ersten Buche gegebenen prinzipiellen Grundlegung, die so ganz verschiedene Beurteilungen gefunden hat, daß sie bis zu den Extremen rückhaltloser bewundernder Zustimmung und harter 20 Verdammung auseinander gegangen sind. Zunächst sei in dieser Beziehung nur bemerkt, daß R.s Anschauung von einem allmählichen Aufgehen der Kirche in den Staat aus tiefgreifenden persönlichen Lebenserfahrungen erwachsen war, aus Eindrücken der Kindheit und besonders aus seinem Übergange aus der Enge einer einseitig religiösen pietistischen Richtung in die frische, weite Art des römischen Lebens. Und darum war jener Gedanke 25 durchaus nicht, wie Treitschke meinte, eine Jugendschrulle, nicht eine vom sonstigen Denken R.s leicht ablösbare Wunderlichkeit, sondern sie war in ihm tief gewurzelt und wurde nur noch immer enger mit seinen allgemeinen geschichtlichen und prinzipiellen Anschauungen in Verbindung gebracht. Nur in diesem weiteren Zusammenhange ist er sicher zu würdigen.

30 Eine weitere geschichtliche Ausführung jenes Gedankens hat R. selbst nicht veröffentlicht. Von seinen Anfängen der Kirche ist der versprochene zweite Band niemals erschienen. Seine Vorlesungen über Kirchengeschichte wurden erst nach seinem Tode, auch da nur fragmentarisch gedruckt. Ein vollständiger Abdruck erwies sich nämlich als unzweckmäßig, weil R. trotz mannigfacher mühsamer Einzelarbeit in dem geschichtlichen Stoffe von sekun- 35 dären Quellen vielfach abhängig blieb. Seine Grundanschauung aber von dem Verhältnis des Christentums zur Kirche erweist sich hier auch über den Bereich der alten Kirchengeschichte hinaus darin fruchtbar, daß jetzt die Verleiblichung des christlichen Geistes in den kirchlichen Verfassungsformen sowie in den von ihm durchdrungenen Schöpfungen der Kultur, besonders auch in den Nationalitäten bis in die neuere Zeit hinein mehr, als 40 bisher geschehen war, gewürdigt wird.

Doch konnte überhaupt eine bloße geschichtliche Ausführung des R.schen Kirchenbegriffs nicht dazu genügen, die Berechtigung desselben zu verteidigen. Vielmehr wurde R. von seiner ersten kirchenhistorischen Schrift weitergedrängt zu einer rein systematischen Arbeit. Und erst damit trat er an diejenige wissenschaftliche Aufgabe heran, die seiner geistigen 45 Art am meisten entsprach und seine Gaben am reichsten zur Entfaltung brachte. Schon als er in seiner Studentenzeit sich für Daubs Theologie und Hegels philosophische Spekulation begeisterte, genügte es ihm nicht, einen fremden Gedanken einfach zu übernehmen, sondern sehr früh erwachte in ihm das Bestreben, sich ein der eigenen Individualität entsprechendes System seiner Weltanschauung zu bilden. Als er dann die philologischen und 50 historischen Studien bevorzugte, hatte er doch in letzter Beziehung ihren Gewinn für die spekulative Erkenntnis im Auge und in seinen Anfängen der Kirche nahmen bereits die prinzipiellen Erörterungen einen unverhältnismäßigen Raum ein. Aber es galt über seine dort aufgestellten Anschauungen von Christentum, Kirche und Staat eine Verständigung zu suchen auf der Grundlage einer klaren Vorstellung von dem Verhältnis zwischen 55 dem religiösen und dem sittlichen Gebiet. In dieser Weise bestimmt R. stets ausdrücklich den Zusammenhang zwischen seinen „Anfängen der Kirche“ und seinem berühmtesten Werke, das jene Aufgabe innerhalb eines wissenschaftlichen Gesamtsystems seiner Weltanschauung lösen sollte, das ist R.s Ethik.

Mit der Dogmatik, als der Wissenschaft von den kirchlich autorisierten Dogmen soll 60 nach R. die Ethik zwar im wesentlichen den gleichen Stoff gemeinsam haben, aber im

stärksten Unterschiede von jener zur historischen Theologie gerechneten Disziplin soll sie als abschließender Teil der spekulativen Theologie ihren Gegenstand ohne Rücksicht auf äußere Erfahrung und fremde Autorität lediglich nach dem inneren Gesetze folgerechten Denkens entwickeln. Von der philosophischen Spekulation aber unterscheidet sie sich dadurch, daß sie nicht wie diese von dem reinen Selbstbewußtsein, sondern als „Theosophie" vor dem darin gesetzten Gottesbewußtsein des Frommen ihren Ausgangspunkt nimmt. Dies Gottesbewußtsein kommt aber hier nicht wie bei Schleiermacher als subjektives Gefühl, sondern seinem objektiven Inhalt nach zur Geltung. Der darin enthaltene Gedanke Gottes zunächst als des reinen Seins führt mit logischer Notwendigkeit weiter zu der Erkenntnis, daß Gott die im absoluten Sein enthaltene Möglichkeit des inhaltsvollen Seins verwirklichen und sich damit zur absoluten Persönlichkeit bestimmen muß. Letzterer Begriff erfordert aber weiter, daß das Ich Gottes sich zum Zweck der Selbstunterscheidung zunächst im Denken, damit aber auch in Wirklichkeit ein Nichtich gegenübersetzt, dem er durch die Liebe sich mitzuteilen vermag. Daraus ergiebt sich, daß die Schöpfung notwendig ist, und daß ihr unendlicher Prozeß zugleich den Prozeß einer Weltwerdung Gottes einschließt. In diesem Prozeß gewinnt die von Gott gesetzte Materie eine immanente Entwickelung in einer schlechthin ununterbrochenen Kette und Stufenfolge immer höherer Bildungsformen bis zur menschlichen Persönlichkeit. Auch diese ist ihrem Ursprunge nach nur das Produkt der Materie in der Vollendung ihrer Organisation zur Natur, dagegen an sich etwas Übernatürliches. Daraus ergiebt sich die Forderung, daß sie die mit ihr geeinte Natur und daher auch die irdische Natur überhaupt beherrsche und zu ihrem Eigentum mache. Die Vollziehung dieser Forderung fällt aber nun nicht mehr lediglich der schöpferischen Wirksamkeit Gottes selbst anheim, sondern der mit der Persönlichkeit eintretenden Macht menschlicher Selbstbestimmung. Hier findet also der Schöpfungsprozeß seine Fortsetzung im sittlichen Prozeß. Das Sittliche ist mithin die Einheit der Persönlichkeit und der materiellen Natur als durch jene selbst gesetzt. Dieser Begriff des Sittlichen erscheint aber in der dreifachen Form des sittlichen Gutes, der Tugend und der Pflicht. Und danach gliedert sich die Ethik in drei Hauptteile. Der im ersten Teil betrachtete sittliche Prozeß hat als Vergeistigungsprozeß des Menschen, da nur Gott der absolute Geist ist, eine wesentlich religiöse Seite an sich, aber so, daß dieser religiöse Prozeß sich nur am sittlichen verwirklicht. Danach müßten sich bei normaler Entwickelung des Menschen Sittlichkeit und Frömmigkeit decken und in dieser Weise sich beiderseits in einem Staatenorganismus vollenden. Erfahrungsgemäß ist aber die Entwickelung eine abnorme. Die Möglichkeit dazu liegt in der Selbstbestimmung des Menschen, daher ist das durch sie gesetzte Böse schuldbare Sünde. Und ihre Folge ist die Aufhebung der Unsterblichkeit des Menschen. Da die Sünde aber aus dem natürlich begründeten Übergewicht des Sinnlichen über die Persönlichkeit hervorgeht, so ist sie ein unvermeidlicher Durchgangspunkt in der sittlichen Entwickelung der Menschheit. Um so notwendiger ist die Erlösung derselben. Zum Zweck dieser Erlösung setzt Gott die abgebrochene Schöpfung des Menschen wiederaufnehmend, durch einen schöpferischen Akt vermittels väterlicher Erzeugung den zweiten Adam. Der Lebensprozeß des letzteren, der ein Prozeß seiner normalen Vergeistigung ist, und somit in zunehmendem Maße im Anschluß an seine sittliche Entwickelung eine Einwohnung Gottes in ihm herbeiführt, vollendet sich durch seine Aufopferung für Gott im Tode, der Auferstehung und Erhöhung unmittelbar einschließt. So wird er der Erlöser der Menschen von der Sünde und als Bürge für sie auch ihr Versöhner. In ihrer Wirksamkeit auf die einzelnen Menschen aber geht die Erlösung von der religiösen Seite aus und das christliche Leben ist anfangs überwiegend unter die religiöse Bestimmtheit gesetzt. Je weiter sich aber die Entwickelung vollzieht, desto mehr tritt auch die sittliche Seite hervor und desto vollständiger setzt sie sich mit der religiösen ins Gleichgewicht, bis endlich beide sich gegenseitig decken. Vermittelt ist die Einwirkung des Erlösers auf die menschlichen Einzelwesen durch die Begründung und Entwickelung einer Gemeinschaft der Erlösung, des Reiches Gottes, das sich anfangs als Kirche setzen muß, allmählich aber diese ihm unangemessene Erscheinungsform abstößt und sich in einem christlichen Staatenorganismus vollendet. Dazu kann es indessen nicht kommen ohne eine Ausscheidung aller dafür unempfänglichen menschlichen Einzelwesen und des aus ihnen gebildeten antichristlichen Reiches durch den in sinnlicher Wahrnehmbarkeit mit allen Vollendeten auf Erden wiedererschienenen Erlösers mittels eines wunderbaren Machtaktes, auf den dann eine plötzliche Verwandlung der lebenden christlichen Individuen und die Wiederauflösung der materiellen Natur, das Endgericht und die Ausstoßung der definitiv Unempfänglichen zu ihrer allmählichen Selbstverzehrung folgt. Soweit reicht das in sich geschlossene Gedankengefüge der

eigentümlichen R.schen Weltanschauung. Im Verhältnis hierzu erscheint der ganze übrige erheblich umfangreichere Teil der R.schen Ethik, so schön darin vieles einzelne auch ist, nur wie ein schwerfälliger Anhang. Das gilt schon von dem zweiten Teil der Ethik mit seinem künstlichen Parallelismus von Tugenden und Untugenden und noch mehr von 5 dem die Pflichtenlehre behandelnden dritten Teil, an dem R. nur mit Unlust gearbeitet zu haben gesteht.

Was aber jenes System der religiös-sittlichen Grundanschauungen R.s im ersten Teil betrifft, so ist jedenfalls mit allen Richtungen der heutigen Theologie sein Bestreben abzulehnen, von einem einzigen Begriffe aus den gesamten Organismus der christlichen Wahr- 10 heitserkenntnis ohne Rücksicht auf die äußere Erfahrung der Wirklichkeit allein durch Entwickelung der im Begriffe enthaltenen Momente mit logischer Gesetzmäßigkeit abzuleiten. Der Glaube an die Möglichkeit eines solchen Verfahrens war freilich damals, als R. sein System zu entwerfen begann, unter der Herrschaft der Schellingschen und Hegelschen Spekulation noch verbreitet. Und von dieser, besonders von Hegel (von dem er 15 auch den Dreitakt des dialektischen Fortschritts in Thesis, Antithesis und Synthesis übernahm), war R. stark beeinflußt. Aber schon als er die Ausarbeitung seines Systems veröffentlichte, war jener Glaube im Schwinden begriffen. Heutzutage entzieht sich niemand mehr der Erkenntnis, daß jenes Unterfangen undurchführbar ist. Auch R. hat daher jene Absicht thatsächlich nicht auszuführen vermocht. Vielmehr läßt er in Wirklichkeit den Gang 20 und Inhalt seiner Spekulation fortwährend durch seine erfahrungsmäßige Weltkenntnis, sowie durch die von ihm anerkannte Autorität der geschichtlichen christlichen Offenbarung und der hl. Schrift bestimmen. Daß aber jene Fiktion einer rein logischen Begriffsentwickelung trotzdem von ihm festgehalten wird, übt auch auf den Inhalt seiner Systembildung notwendig einen tiefgreifenden Einfluß aus. Irgendwie denkbar nämlich ist jenes 25 rein begrifflich deduktive Verfahren nur da, wo alle so gewonnenen Erkenntnisgegenstände in dem Sinne Spinozas als bloße Modifikationen der einen Substanz oder im Sinne Hegels als bloße Momente im Entwickelungsprozeß des Seins, oder sonstwie als unter sich vollkommen gleichartig und als untereinander durch absolute Notwendigkeit verbunden dargestellt werden. Jenes methodische Verfahren muß also dazu führen, Gott und Welt 30 pantheistisch zu vermischen, das Göttliche und das Ethische naturartig, das Geistige als bloßes Produkt der Materie zu denken, und die Freiheit des göttlichen und des menschlichen Handelns rein deterministisch zu leugnen. So kommt es, daß auch R. in monistischer Richtung zu alledem neigt, während doch im allgemeinen damit seine Geistesrichtung im Gegensatz steht, nämlich sein äußerst streng ethischer und theistischer Sinn 35 sowie sein entschiedener Supranaturalismus. Letzteren hat er auch später noch in seinen vortrefflichen Abhandlungen „zur Dogmatik" beim Aufgeben einer besonderen Schrift-Inspiration durch desto energischeres Geltendmachen einer eigentlich übernatürlichen Geschichtsoffenbarung zum Ausdruck gebracht. So ergeben sich in seinem System allerlei unverkennbare Widersprüche und Mängel. Die biblische ethische Wesensbestimmung Gottes 40 als der Liebe wird bei ihm wohl anerkannt, thatsächlich aber ganz in den Hintergrund gedrängt durch die metaphysische Bestimmung, daß Gott Geist ist, weil er den Geist leichter mit der Natur in Verbindung bringen kann. Gott wird streng theistisch von der Welt unterschieden, ja dualistisch ihr entgegengesetzt und doch erscheint seine Selbstverwirklichung durch die Welt bedingt. Die Persönlichkeit soll das übermaterielle Widerspiel der Materie 45 und doch von ihr geboren sein. Besonders deutlich tritt der innere Widerspruch in der Behandlung der Sünde hervor. Dem spekulativen Verfahren R.s entsprechend kann das Böse nur als absolut notwendig gedacht werden, und so wird sie auch von R. als unvermeidlicher Durchgangspunkt bezeichnet. Und doch wird das Böse von ihm als schuldvoll gedacht und nicht die von ihm beherrschte Entwickelung, sondern eine mit Absehen 50 von der Wirklichkeit konstruierte vom Bösen freie Entwickelung des Sittlichen als die normale bezeichnet. Völlig unterbrochen erscheint dann der eigentlich aus R.s spekulativer Methode folgende lückenlose notwendige Zusammenhang der Entwickelung durch die Übernatürlichkeit der Offenbarungsgeschichte, die er in möglichst schroff supranaturalistischer, ja magischer Fassung anerkennt, und vollends durch die Revolutionen und Katastrophen der 55 Endzeit, deren Ausmalung auf Grund dunkler bildlicher Andeutungen der hl. Schrift mit der massiv realistischen Phantasie der Theosophen erfolgt. Dagegen entspricht andererseits der Konsequenz der rein spekulativen Methode die Art, wie R. das Wesen der Sittlichkeit bestimmt. Denn indem er es im Anschluß an Schleiermacher in der Vergeistigung der Natur durch die Persönlichkeit setzt, denkt er mit diesem Theologen das ethische Gesetz 60 nur als eine höhere Form des Naturgesetzes, ohne das Ethische in seiner Eigenart dem

Natürlichen gegenüber genügend abzugrenzen, was nur durch einen Rückgang auf den sittlichen Willen und das Bewußtsein einer unbedingten Pflicht geschehen könnte. Daraus folgt dann aber auch für R. die wesentliche Identifizierung von Religion und Sittlichkeit, die man doch ohne Identifizierung von Gott und Menschheit niemals, auch nicht in einem Vollendungszustand einfach zusammenfallend denken kann. Und hieraus ergab sich 5 weiter die irrige Anschauung von einer allmählichen Aufsaugung der Kirche durch den Staat, welche überdem dadurch bedingt war, daß R. unter der Nachwirkung seiner früheren katholisierenden Neigungen die Kirche als etwas ganz Äußerliches, dagegen unter dem Einfluß Hegelscher Gedanken den Staat als die Verwirklichung des gesamten sittlichen Lebens faßte, während heutzutage die letztere Auffassung im Grunde nur von sozialdemo- 10 kratischer Seite vertreten wird. Das Richtige ist aber vielmehr, daß die Gemeinsamkeit des christlichen religiösen Lebens die Seele der Kirche bildet und aus dem Bedürfnis der ersteren sich zu aller Zeit auf dieser Erde mit innerer Notwendigkeit die Kirche entwickeln muß, ja daß der Bestand des Christentums an die fortgesetzte Verkündigung des Evangeliums und daher an die damit beauftragte Kirche gebunden ist. Und andererseits ist 15 zu behaupten, daß der Staat zwar kein bloßes Institut der Polizei und Gerichtsbarkeit ist, sondern alle Seiten des sittlichen und Kulturlebens umfaßt, aber doch wesentlich nur als die rechtliche Regelung derselben. Danach wird man R.s Meinung, daß die Entwickelung der Dinge normalerweise auf ein Aufgehen der Kirche in den Staat hinstrebe, entschieden ablehnen müssen. 20

Eine begreifliche praktische Folge aber seiner Gedanken über das Verhältnis von Religion und Sittlichkeit, von Kirche und Staat war die Richtung, in der er in seinen letzten Lebensjahren an dem kirchlichen Leben der badischen Landeskirche teil nahm. In der eingetretenen Entkirchlichung der gesammten Kultur und ihrer Träger, der Gebildeten, mußte er geradezu ein Werk seines Heilandes sehen. Und so glaubte er diesem am besten 25 zu dienen, indem er dazu mithalf, daß durch die Einführung des Gemeindeprinzips in die Kirchenverfassung die gebildeten Laien mit ihrem „unbewußten Christentum" zur Selbstregierung der Gemeinde herangezogen würden und durch den Protestantenverein (s. d. A.) die Befreiung des Christentums von seinen den Gebildeten anstößigen kirchlichen Schranken durchgeführt wurde. Daß auf diese Weise R., dem jedes Parteiwesen 30 verhaßt war, wenn auch nicht wirklich innerlich, doch äußerlich selbst zum Parteimann wurde, war ein praktischer Widerspruch in seinem Leben, in dem sich die Widersprüche seiner theoretischen Anschauungen reflektierten.

Indessen ist zu bedenken, daß jene Mängel der R.schen Ethik zum Teil mit Antinomien zusammenhängen, deren klare restlose Auflösung wohl keinem Erdensohne, selbst 35 nicht im Lichte der christlichen Offenbarung begrifflich möglich ist. Und andererseits werden sie durch hohe Vorzüge aufgewogen. Dazu gehört nicht allein die ungewöhnliche formelle Meisterschaft, mit der R. seine spekulativen Konstruktionen aufgebaut hat. In der That verdient seine dialektische Gewandtheit, sein Scharfsinn in der Entwickelung der Begriffe, sein Geschick in der Gruppierung des Stoffes, seine Energie in der Durchführung der 40 Gedanken, seine Kunst in der Einordnung alles einzelnen in das Gefüge des Ganzen die höchste Bewunderung. Wichtiger aber ist, daß auch in sachlicher Beziehung seine Ausführungen voll von bedeutsamen, immer noch brauchbaren Ideen sind, und daß selbst seine anfechtbarsten Vorstellungen weitgreifende Wahrheitsmomente vertreten. Viele von ihm im Anschluß an die hl. Schrift gegen die traditionellen dogmatischen Lehren geltend ge- 45 machten einzelnen Anschauungen sind für die weitere Entwickelung der christlichen Glaubenslehre fruchtbar geworden. Und ermutigend wirkt im allgemeinen noch heute gegenüber einer übertriebenen Skepsis in Bezug auf alles nicht sinnlich Wahrnehmbare das frische Vertrauen, mit dem R. an die Erforschung übersinnlicher Wahrheit sich wagt. Eine besondere Bedeutung hat aber auch der Wahrheitskern, der in seinen Anschauungen von dem 50 Verhältnis von Religion und Sittlichkeit, Kirche und Staat enthalten ist. Aller pietistischen Einseitigkeit gegenüber vertreten sie den richtigen Gedanken, daß eine Frömmigkeit ohne die Kraft sittlicher Bewährung völlig nichtig und leer ist, eine religionslose Sittlichkeit dagegen auch nach christlicher Schätzung immer einen gewissen Wert besitzt, daß das Sittliche durchaus Selbstzweck ist, während die Kirche wesentlich auch eine pädagogische, also 55 nur als Mittel zum Zweck dienende Seite an sich hat, daß das Christentum und das Reich Gottes auch über die Kirche hinaus die menschlichen sittlichen Gemeinschaftsformen und das ganze Kulturleben zu durchdringen berufen ist, und daß daher der Christ sich für alles dies einen offenen Sinn und ein empfängliches Verständnis verschaffen und bewahren soll. Ja gerade die Verbindung eines tief innerlich frommen, an eine überwelt- 60

liche Offenbarung gläubigen Sinnes mit jener Aufgeschlossenheit für die ganze weite, von den Kräften des Evangeliums zu durchdringende Welt der Natur, des persönlichen und des sozialen Lebens darf man wohl als das bezeichnen, was die innerste Tendenz aller R.schen wissenschaftlich-theologischen Leistungen bildet. In dieser Richtung hat er auch in 5 weiten Kreisen Einfluß ausgeübt. Dagegen war seine Theologie zu eigenartig, um vollständig nachgeahmt werden zu können, und zu enge in sich geschlossen, um eine stückweise Benutzung leicht zu machen. Vollends jedem Versuche Schule zu machen war R.s Natur gänzlich entgegen; dem widerstrebte seine außerordentliche Bescheidenheit, sowie seine Wertlegung auf Selbstständigkeit und Individualität. **Sieffert.**

10 **Rothmann (Rottmann), Bernh.** s. d. A. Münster, Wiedertäufer Bd XIII S. 542, 13.

Rousseau, J. J. s. d. A. Deismus Bd IV S. 556, 45.

Roussel, Gérard, gest. 1550. — Litteratur: Toussaint du Plessis, Histoire de l'Eglise de Meaux, Paris 1731, in 4°, tome I; Theodore de Bèze, Histoire des Eglises ré- 15 formées de France, Anvers 1780, in 8°; Henri Graf, Essai sur la vie et les écrits de Lefèvre d'Etaples, Strasbourg 1842, in 4°; Charles Schmidt, Gérard Roussel, prédicateur de la reine de Navarre, Strasbourg 1845, in 8°; Haag, La France Protestante, Paris 1859; Herminjard, Correspondance des Réformateurs, Genève 1866; E. Doumergue, Jean Calvin, Lausanne 1899; Leopold Delisle, Notices et extraits de la Bibliothèque Nationale, 20 tome XXXVI, 1899; G. Kawerau, ThStK (lettres de Jean Sturm à Bucer), 1902; V. L. Bourilly u. N. Weiß, Bulletin du Protestantisme Français 1903 (les Protestants et la Sorbonne).

Gérard Roussel, genannt Gerardus Rufus oder Tolninus, wurde zu Vaquerie bei Amiens, um das Jahr 1500, geboren. Im Jahre 1520 kam er nach Paris, betraut 25 mit dem Pfarramt von Büsancy im Bezirke Reims, um die Vorlesungen von Lefèvre d'Etaples zu hören, welcher, nachdem er am Collège du Cardinal Lemoine gelehrt hatte, Stunden an der Abtei von St. Germain des Prés gab. Dieser Lehrer versammelte Schüler von seltener Klugheit und offenem Geiste um sich und studierte mit ihnen die Bibel im Originaltexte; er legte das Neue Testament auf mystische Weise aus und ge- 30 wöhnte seine Schüler daran, die Texte der hl. Schrift und die Dogmen der römischen Kirche mit den überlieferten Auslegungen zu vergleichen. Er glaubte, daß gewisse Ceremonien nur äußere, wertlose Formen sind, wenn man, unter ihrer Hülle, keinen geistigen Inhalt finden kann. Er teilte diese Gedanken seinen Zuhörern mit, von denen einige, z. B. der Theologe Farel, welcher in Basel und Neuchâtel die Reform predigte, sich voll- 35 ständig von der römischen Kirche loslösten. Roussel blieb der römischen Kirche treu, obwohl er etwas vom Protestantismus annahm. Auch gehörte er zu denen, welche den Lehren Lefèvres am treuesten blieben. Er wurde sein Mitarbeiter für die meisten seiner Werke. Er veröffentlichte zuerst Kommentare über die Arithmetik des Boethius und über die Moral des Aristoteles Indessen fing die Sorbonne an, sich über die Sätze, welche 40 sich seit einiger Zeit verbreiteten, zu beunruhigen und verurteilte die Sätze Lefèvres. Aber Franz I., welcher diesen Gelehrten begünstigte, erlaubte ihm, seine Vorlesungen fortzusetzen, nicht nur wegen seiner Wissenschaft und Gelehrsamkeit, sondern auch, weil seine Schwester Margarete den Neuerungen, welche aus Deutschland und der Schweiz kamen, freundlich gesinnt war. Trotzdem hielt es Lefèvre für klug, nachdem im Jahre 45 1521 die Sätze Luthers feierlich verdammt worden waren, sich nach Meaux zu seinem ehemaligen Schüler, dem Bischof Briçonnet, zurückzuziehen. Da Roussel und einige andere Theologen für ihre Freiheit fürchteten, folgten sie ihm in seinen Zufluchtsort. Briçonnet gehörte zu denen, welche in der römischen Kirche Reformen einführen wollten, er hatte unter andern das Predigtamt den ganz entarteten Franziskanern entzogen, worüber sie 50 sehr entrüstet waren. Mit Freude sah er Roussel und seine Gefährten kommen, denen er in seinem Hause Gastfreundschaft und in seiner Diöcese Predigerämter anbot. Roussel bekam das Pfarramt von St. Saintin, dann wurde er Kanonikus und Schatzmeister des Doms von Meaux. Während einiger Monate predigte er ohne Störung, während Margarete mit dem Bischof von Meaux eine lebhafte Korrespondenz über die brennenden 55 religiösen Fragen unterhielt. Roussel sagte in einem Briefe an Farel vom 24. August 1524, daß „der Augenblick noch nicht gekommen sei, um sich gegen die römische Kirche zu erklären, daß der Kampf in der Zukunft weniger heiß sein werde, wenn man die günstigen Stimmungen im Volke zu benützen verstände, und den Lehrern der Lüge nicht ins Ge-

sicht widerspräche." Am 13. Dezember 1524 entzog der Bischof von Meaux Roussel das Recht zu predigen. Darauf rieten ihm Zwingli und Farel ein Religionsgespräch gegen die Theologen der Sorbonne zu halten. Aber er schlug es ab, da er sich für zu schwach hielt, um sich „wie eine Erzmauer gegen diese furchtbaren Löwen zu stellen". Farel brachte ihn dazu, Abhandlungen über das Evangelium auf französisch zu veröffentlichen und Roussel entmutigte ihn im Gegenteil, diesen Weg weiter zu verfolgen, aus Furcht, die Grenzen zu überschreiten, welche die Sorbonne festgestellt hatte. Dann beschlossen Roussel und seine Freunde, eine Buchdruckerei in Meaux zu eröffnen und Roussel wurde beauftragt, die dazu nötigen Lettern von Farel zu verlangen. Aber es ist wahrscheinlich, daß dieser Plan nicht ausgeführt wurde, denn man sprach nicht mehr davon unter den französischen Reformatoren. Im Jahre 1526 floh Roussel aus Furcht vor Verfolgung nach Straßburg, wo der Geist der Reformation sich schon verbreitet hatte. Er lernte dort eine große Anzahl Reformatoren kennen und wurde vom Grafen Sigismond von Hohenlohe, Dekan des Groß-Kapitels von Straßburg, empfangen, an den die Herzogin von Alençon ihn besonders empfohlen hatte. Er blieb dort bis zur Rückkehr Franz' I. in seine Länder. Im Jahre 1533 erlaubte ihm der König nach Paris zurückzukehren und er predigte die Fasten vor dem König von Navarra und seiner Frau, Mehr als 5000 Personen sollen diesen Predigten beigewohnt haben, welche als Gegenstand die Texte des Evangeliums hatten. Aber die Sorbonne erklärte die Auslegung, welche Roussel gab, für ketzerisch. Die Bewegung steigerte sich so sehr, daß Franz I. dem Prediger verbot, seine Reden fortzusetzen, bis ein Prozeß darüber entscheide. Er konnte seine Predigten als Kaplan der Königin von Navarra fortsetzen und wurde 1527 zum Abt von Clairac ernannt. Im Jahre 1534 wollte er in Notre-Dame zu Paris predigen, aber man verweigerte ihm die Erlaubnis. Bei der Rückkehr von einer Reise in der Normandie folgte er der Königin von Navarra nach Béarn. Im Jahre 1536 war der Bischofsitz von Oleron in Béarn durch den Tod Pierre d'Albrets frei geworden und der König von Navarra verlangte in Rom die Stelle für Roussel. Die Protestanten waren im allgemeinen überrascht, daß Roussel den Bischofssitz annehme, und er erhielt von seinen alten Freunden, unter anderen von Calvin, Briefe, in denen sie ihm das vorwarfen, was sie für einen Mangel an Festigkeit hielten. — Roussel träumte eine Reform der Kirche ohne Schisma. Sein Charakter war mehr versöhnlich als angreifend; er wollte lieber erwägen als streiten, die Religionskämpfe waren ihm zuwider. Er wollte sich gerade in der Mitte zwischen Rom und der Reformation halten. Er bemühte sich, das Evangelium zu verbreiten. Zu diesem Zwecke predigte er oft drei- oder viermal am Tage in seinem Bezirke. Er gab das hl. Abendmahl unter beiden Gestalten und kümmerte sich besonders um die Unterweisung der Jugend. Er predigte gewöhnlich im Laienanzug und verwendete die Einkünfte seiner Amtsthätigkeit zu wohlthätigen Zwecken. Er führte in seinem Bezirke die Verpflichtung für jeden Pfarrer und jeden Vikar ein, jeden Sonntag in der Volkssprache die drei „**Sommaires de la foi**", nämlich das apostolische Symbol, die zehn Gebote und das Vaterunser aufzusagen und er schrieb in dialogischer Form seine „**Familière exposition du Symbole, de la loi et de l'oraison dominicale**". In diesem Werke entwickelt er folgende Sätze: Die Erkenntnis Gottes wird nur durch das Studium der hl. Schrift erworben und die Erlösung ist die Grundlehre des Evangeliums, der Mensch kann nichts für seine Erlösung thun, der hl. Geist allein hat die Macht der Gnade. Er leugnet die Notwendigkeit der Ceremonien. Was das Gebet des Herrn betrifft, erklärt er, daß die Liebe der Mittelpunkt von allem ist; denn Christus hat uns davon das reinste Beispiel gegeben. Er schließt, indem er den Rat giebt, das Evangelium in seiner Reinheit und ursprünglichen Mystik zu lehren, daß man so von dem Aberglauben, der sich in die Lehren der Kirche mischt und die Teilungen und das Schisma erregt habe, befreit werde. Er schrieb auch eine Abhandlung über die „Eucharistie", welche verloren gegangen ist. Die „**Familière exposition**" wurde von der Sorbonne verdammt (1550) und wurde deswegen nicht gedruckt. Aber Roussel erfuhr nichts davon. Als er in Mauléon während einer Amtsreise predigte, stürzte sich ein Fanatiker auf die Kanzel und zertrümmerte dieselbe mit Axtschlägen; der Bischof fiel zu Boden und starb bald darauf an seine Wunden.

Werke: **Boetii arithmetica, duobus libris discreta, adjecto commentario mysticam numerorum applicationem perstringente a Girardo Rufo**, Paris, Simon de Colines, 1521, in fol.; **Aristotelis moralia magna, interpretibus Gerardo Rufo**, Paris, Simon de Colines, 1522, in fol.; **Familière exposition du Symbole,**

de la loi et de l'Oraison dominicale, MS auf der Bibliothèque Nationale (ancien fonds Nr. 7021 [a] fonds Baluze Nr. 502, vol. in fol. papier 180 feuillets); Forme de visites de diocèse (Forsetzung vorgenannter Handschrift fol. 175 à 180).

G. Bonet-Maury.

5 **Royaards,** Hermann Johann, geb. zu Utrecht d. 3. Okt. 1794, gest. 2. Jan. 1854. — Er war der Sohn des Utrechter Professors der Theologie Hermannus Royaards, vollendete seine Studien an der Universität zu Utrecht und hatte seine historische Bildung vornehmlich dem Philosophen Ph. W. van Heusde zu verdanken. Im Jahre 1818 erlangte er die Doktorwürde in der Gottesgelehrtheit mit einer Dissertation: De altera ad 10 Corinthios Epistola et observanda in illa Apostoli indole et oratione, Traj. 1818, und bald darauf, im Jahre 1819, wurde er Prediger der niederländisch-reformierten Gemeinde auf dem holländischen Dorfe Meerkerk. Hier schrieb er eine Preisabhandlung über das Buch Daniel (1821), welche von der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion gekrönt wurde, und im Jahre 1823 wurde er zum Professor der 15 Theologie an der Universität zu Utrecht ernannt, wo er anfänglich neben seinem Vater angestellt war, später aber dessen Professur erhielt. Während eines Zeitraumes von mehr als 30 Jahren bekleidete er diese Professur, während er zugleich seine Stelle als Mitglied der theologischen Fakultät in würdiger Weise behauptete. Seinem besonderen Lehrfache, der historischen Theologie, die er neben der christlichen Moral vortrug, widmete er 20 seine Gaben und Kräfte und leistete in der erstgenannten Wissenschaft Vortreffliches. In Vereinigung mit seinem Freunde, dem im Dezember 1859 verstorbenen Professor zu Leyden, N. C. Kist, gründete er im Jahre 1839 eine Zeitschrift unter dem Titel: Archief voor kerkelyke Geschiedenis, deren Titel zwar im Laufe der Zeit (1841 u. 1852) eine zweimalige Veränderung erlitt, deren Geist und Tendenz jedoch im wesent- 25 lichen sich stets gleich blieben, und in welche er verschiedene belangreiche Aufsätze lieferte, unter anderen eine Geschichte der Reformation in der Stadt und Provinz Utrecht, erschienen im Jahre 1845. Die Behandlung der niederländischen Kirchengeschichte beschäftigte ihn vorzugsweise; schon im Jahre 1842 erschien von seiner Hand eine Preisschrift unter dem Titel: Invoering en vestiging van het Christendom in Neder- 30 land etc.,; gewissermaßen als Fortsetzung dieses belangreichen Werkes schrieb er später noch eine Geschiedenis van het Christendom en de christelyke kerk in Nederland gedurende de Middeneeuwen (Teil I 1849, Teil II 1853). Die Schrift war seinen Freunden J. C. L. Gieseler, Fr. Lücke und C. Ullmann gewidmet, welche er auf seinen Reisen in Deutschland hatte persönlich kennen und schätzen gelernt, und zu welchen 35 er sich durch eine geistige Verwandtschaft besonders hingezogen fühlte, wie er denn auch mit denselben während einer langen Reihe von Jahren eine geregelte Korrespondenz unterhalten hatte. Sein zuletzt genanntes Werk, das in gewisser Hinsicht ein Hauptwerk genannt werden darf, muß, insonderheit wenn man es als einen ersten Versuch auf einem damals noch beinahe völlig unbebauten Gebiete betrachtet, in mancher Beziehung vor- 40 trefflich genannt werden, wie es denn auch von bleibendem Werte sein wird. Sein Wunsch, auch in gleicher Weise die Geschichte der niederländischen Reformation und die der römisch-katholischen Kirche in den Niederlanden zu behandeln, hat, seines bald erfolgten Todes wegen, leider unerfüllt bleiben müssen. Doch hatte er sich mittlerweile auch um eine andere Wissenschaft verdient gemacht, welche zu jener Zeit noch äußerst wenig in 45 den Niederlanden gepflegt wurde, die Wissenschaft des Kirchenrechts. Im Jahre 1834 war nämlich der erste, im Jahre 1837 der zweite Teil seines Werkes: Hedendaagsch kerkregt by de Hervormden in Nederland erschienen, und als später die Frage über ein Konkordat mit dem päpstlichen Stuhle wiederholt zur Sprache kam, erhob auch er seine Stimme mit Nachdruck. — Die Selbstständigkeit der Kirche hinsichtlich ihrer 50 Armenversorgung, sowie die Interessen des Protestantismus in dem Streite, welchen dieser mit Rom zu führen hatte, wurden von ihm mit nicht geringerem Eifer vertreten und verteidigt. So unausgesetzt thätig er nun auch auf wissenschaftlichem Gebiete sich zeigte, gleich rastlos arbeitete er auf praktischem Gebiet. Zum Studium der Kirchenväter suchte er die nötige Anleitung zu geben durch seine Chrestomathia Patristica, deren erster 55 Teil im Jahre 1831, der zweite im Jahre 1837 erschien. Hauptsächlich zum Gebrauche bei seinem akademischen Unterrichte gab er sein Werk: Compendium historiae Ecclesiae Christianae heraus (Pars prima 1840, Pars secunda 1845), während auch verschiedene seiner Predigten und akademischen Reden über wissenschaftliche Gegenstände von Zeit zu Zeit im Drucke erschienen. Nachdem er im Staate und in der Kirche mit dem

höchsten Rechte in allerlei Weise hohe Achtung und ehrenvolle Auszeichnung genossen hatte, starb er am 2. Januar 1854, aufrichtig betrauert durch eine große Schar seiner Freunde und Schüler, von welchen einzelne in öffentlich erschienenen Schriften ihm ihre Huldigung darbrachten. Man vergleiche die schöne **Narratio de H. J. Royaards, Christi societatis historico,** in elegantem Lateinisch geschrieben von seinem greisen Kollegen und Freunde H. Bouman, in dessen **Chartae Theologicae, Liber II, Traj. ad Rh.** 1857, p. 1—90.

Royaards war ein Mann von großer Gelehrsamkeit, von frommem, christlichem Sinn und von echter Humanität. Dem kirchlichen und theologischen Streite abhold, war er, was seine Person selbst betrifft, einer mäßig freisinnigen Denkungsart zugethan, hielt aber unerschütterlich fest an den großen Prinzipien des christlichen Offenbarungsglaubens. Mehr Historiker als Dogmatiker oder Exeget, war ihm im höchsten Grade alles zuwider, was irgendwie auf Extreme hinauslief, und bei dem Streite der kirchlichen Parteien blieb er dem **nemini cuiquam me mancipavi** stets getreu. Sein Leben und Wirken ist vorzüglich der Anregung des Eifers und des Sinnes für historische Studien unter den niederländischen Theologen sehr förderlich gewesen. Bei diesen wird denn auch sein Gedächtnis in Ehren bleiben. **J. J. van Oosterzee †.**

Ruben s. d. A. Israel, Gesch. Bd IX S. 468, 56.

Rudelbach, Andreas Gottlob, gest. 1862. — Kaiser, A. G. Rudelbach, Leipzig 1892. Eine norwegische Biographie von J. R. Stockholm findet man in Kirkelig Kalender for Norge, redig. von Bernhoft, Christiania 1877, S. 36—230. Er selbst gedachte sein Leben in drei Bänden zu beschreiben, ist aber in seinen lesenswerten „Konfessionen" (ZlThK 1861, I, 1 ff.; II, 601 ff. 1862, III, 401 ff.) über die Kindheits- und Jugendgeschichte nicht hinausgekommen. Ein Verzeichnis seiner sämtlichen Schriften von der sächsischen Lebensperiode an findet sich bei Zuchold, Bibliotheca Theologica II, 1094 sq.

A. G. Rudelbach war am Michaelistage 1792 zu Kopenhagen geboren. Sein Vater Johann Heinrich Gottlob Rudelbach, aus Nauewalde bei Liebenwerda im damaligen Kurfürstentum Sachsen, war 1787 oder 1788 als Schneider nach Kopenhagen eingewandert und hatte sich hier mit der Tochter eines Küsters Oerström aus dem Flecken Harlör auf Seeland verheiratet. Aus dieser Ehe stammte nebst sieben Geschwistern unser Rudelbach, welcher die Mutter als eine verständige, sinnige, auch des Gesanges wohl kundige Frau schildert, während er von dem Vater die übergroße Sorglosigkeit, eine gewisse mystische Vertiefung als deutschen Charakterzug erbte. In der Schule zu St. Petri lernte er lesen; die ersten tieferen religiösen Eindrücke gewann er durch Schmolkes Kommunion- und Gebetbuch, dessen Morgen- und Abendandachten er sich wörtlich einprägte. Ein Privatlehrer, L. Hilfling, welcher im Hause der Eltern wohnte, unterrichtete ihn im Englischen und Französischen. Von den Eltern für das Handlungsfach bestimmt, ward er 1800 der Basedowschen Schule übergeben, wo er in den neueren Sprachen eine große Fertigkeit erlangte, daneben frühzeitig Wielands, Höltys und Schillers Gedichte kennen lernte. Wiederum auf Anregung des trefflichen Hilfling ward er 1805 auf die lateinische Schule „Unserer lieben Frauen" gebracht, welcher damals der Rektor Nissen vorstand. Unter diesem und dem Konrektor Munthe legte er hier einen festen Grund in den alten Sprachen, während er als anregenden Lehrer in der Geschichte den geistvollen Hans Ankar Kofod rühmt. Bei dem Bombardement Kopenhagens durch die Engländer im September 1804 erlitt er durch einen von einem Granatsplitter herabgeworfenen Dachziegel eine gefährliche Verwundung des Kopfes, von welcher er sich erst nach Monaten erholte. Mit einem vorzüglichen Elogium seiner Lehrer entlassen, bezog er im Herbst 1810 die Universität seiner Vaterstadt.

Da Rudelbach seine autobiographischen Mitteilungen mit seinen Schuljahren abschließt, sind wir leider über seine akademische Zeit in Kopenhagen, seine Lehrer, seinen Studiengang, auch über seine ersten Anstellungen darauf ohne nähere Nachrichten. Nach Beendigung seiner Studien erwarb er die philosophische Doktorwürde und habilitierte sich als Dozent, ohne jedoch die schon früher begonnene Predigerthätigkeit bei seite zu stellen. Durch elterliche Abstammung, häusliche Zucht und göttliche Lebensführung war er, wie er selbst sich nannte, ein geborener Lutheraner. In diesem Sinne lieferte er 1825 eine dänische Übersetzung der Augsburgischen Konfession und der Apologie und edierte in Gemeinschaft mit Grundtvig, mit welchem er später zerfiel, eine **„Theologisk Maaned-**

skrift" (1825 ff., 13 Bde). Auch fällt in jene Zeit eine dogmenhistorische Abhandlung: **Claudii Taurinensis Episcopi ineditorum operum specimina, praemissa de ejus doctrina scriptisque dissertatione, Havn.** 1824, und eine Übersetzung ausgewählter Schriften der Kirchenväter (1826 u. 1827, 2 Bde). An der EZ war er seit 1827 thätiger Mitarbeiter. Es schien, als werde er die betretene Gelehrtenlaufbahn weiter verfolgen, als 1829 eine unerwartete Fügung eintrat, die seinem Lebensgange eine ganz veränderte Richtung gab.

Zu Glauchau im sächsischen Muldenthale hatte der fromme Graf Ludwig von Schönburg als Kirchenpatron nach dem am 5. März 1828 erfolgten Tode des **Pastor primarius**, Superintendenten und Konsistorialrat Thamerus für diese Ämter zunächst Hengstenberg ernannt. Als aber dieser einen ihm angebotenen akademischen Wirkungskreis vorzog, wurde von ihm auf Hengstenbergs Empfehlung Rudelbach berufen, nachdem derselbe in Berlin vor einer zahlreichen Versammlung mit großem Beifall eine Gastpredigt abgelegt hatte (Bachmann, E. W. Hengstenberg II, 135). Dieser folgte dem Rufe, bestand am 4. Mai 1829 vor dem Kirchenrat zu Dresden das übliche Kolloquium, wobei er nach Jo 21, 15—19 über „die Einsetzung des christlichen Hirtenamtes" (Rudelbach, Predigtsamml. „Kampf mit der Welt" S. 348 ff.) predigte, und empfing den 4. Mai die Ordination. Am 31. Mai hielt er über Hbr 12, 28 in Glauchau seine Probepredigt (ebenda s. S. 315 ff.), fand dabei die Zustimmung der Gemeinde und trat bald darauf in sein neues Arbeitsfeld ein.

In Sachsen herrschte damals noch in weiten Kreisen der Supranaturalismus aus der Zeit Reinhards, welcher dem Rationalismus mehr oder weniger verwandt war und die Haupt- und Grundlehren des lutherischen Bekenntnisses vielfach abschwächte und verflüchtigte. Doch hatte schon seit 1827 Hahn in Leipzig seinen Kampf gegen den Rationalismus eröffnet und ihm trat nun Rudelbach als rüstiger Mitkämpfer an die Seite. Mochte die ernste, überall den streng biblischen und konfessionellen Ton anschlagende Predigtweise des Ausländers anfangs für manchen etwas Fremdartiges haben, so sammelte sich doch je länger desto mehr um ihn eine empfängliche, dankbare Gemeinde (vgl. d. Zeitschr. „Der Pilger aus Sachsen" 1862, S. 100). Durch das Muldenthal ging in den Jahren 1830—1840 und verbreitete von hier seinen Wellenschlag ein Zug christlicher Erweckung, an welchem Rudelbach einen hervorragenden Anteil hat. Für die Ausschreitungen dieser Erweckung, welche 1838 zu einer von dem Pastor Stephan in Dresden organisierten lutherischen Separation und Auswanderung unter den Pfarrern Walther in Chursdorf und Kögl in Niederfrohna führten, ist Rudelbach nicht verantwortlich. Vielmehr erließ er in Gemeinschaft mit acht anderen bekenntnistreuen Geistlichen jener Gegend in Nr. 40 des „Pilgers" vom Jahre 1838 eine öffentliche Warnung vor diesem Treiben, sowie er auch mit D. Scheibel aus Breslau, welcher damals hier und da in Sachsen auftrat und Eingang fand, nicht einverstanden war, vgl. Briefe an Guericke in der ZlThK 1863, I, 126. 134. 139. 145. 153. 163 u. ö. Die von ihm und dem Superintendenten D. Meißner in Waldenburg 1830 gestiftete Muldenthaler Pastoralkonferenz wurde lange Zeit von ihm geleitet und gefördert. Als dieselbe im September 1843 in der Aula der Universität zu Leipzig tagte und dadurch vor die größere Öffentlichkeit trat, eröffnete Rudelbach diese Versammlung durch einen Vortrag über die Frage: „Wie kann mit dem festen Halten am lutherischen Bekenntnis der rechte Fortschritt in der Theologie vereinigt werden?" (Vgl. Bericht über die am 7. u. 8. Sept. 1843 gehaltene erste allg. Konferenz von Gliedern der ev.-luth. Kirche, Leipzig 1843.) Auch später bei gleichem Vorgang am 4. Juni 1857, wo Rudelbach längst nicht mehr in Sachsen war, ward sein Erscheinen von den Versammelten warm begrüßt und wird von Augenzeugen berichtet, wie bedeutsam er neben Münchmeyer, Pistorius, Harleß, Thadden u. a. hervortrat. Damals hielt er einen Vortrag über „die Zeichen der Zeit innerhalb der ev.-luth. Kirche, namentlich auf dem Lehrgebiete derselben", abgedr. ZlThK 1857.

Rudelbach predigte meist nach sorgfältiger freier Meditation, pflegte aber am folgenden Tage seine Predigt niederzuschreiben und weiter auszuführen. Auf diese Weise entstanden, abgesehen von vielen einzeln erschienenen Predigten, verschiedene Predigtsammlungen: „Kampf mit der Welt und Friede in Christo," Leipzig 1830; „Der Herr kommt," Leipzig 1833. 1834, 2 Bde; „Biblischer Wegweiser," Leipzig 1840. 1841, 2 Bde; „Kirchenspiegel. Ein Andachtsbuch zur häuslichen Erbauung," Erlangen 1845, 1850, 2 Bde. Indes war Rudelbach nicht bloß Homilet und Asket, sondern überhaupt ein ungemein fleißiger, fruchtbarer Schriftsteller, der mit gediegener Gelehrsamkeit und weitem Blick das ganze Feld der theologischen Wissenschaft umfaßte und beherrschte. Aus dem histo-

rischen Gebiete gehört hierher: „Hieronymus Savonarola und seine Zeit. Aus den Quellen dargestellt,“ Hamburg 1835. Sein theologisches Hauptwerk ist: „Reformation, Lutherthum und Union. Eine historisch-dogmatische Apologie der lutherischen Kirche und ihres Lehrbegriffs,“ Leipzig 1839. Diese gelehrte, tapfere Ehrenrettung unserer Kirche und ihres guten Rechts fand bei Freund und Feind verdiente Beachtung, wenn man auch über einiges, wie über die Darstellung der Lutherschen Prädestinationslehre, S. 275 ff., abweichend urteilen und mit Julius Köstlin (PRE., 1. Aufl. Suppltb. II, 442) die Behandlung der vorreformatorischen Richtungen unzulänglich finden mag. Verwandten Inhalts ist die Schrift: „Historisch-kritische Einleitung in die Augsburgische Konfession. Nebst erneuter Untersuchung der Verbindlichkeit der Symbole und der Verpflichtung auf dieselben,“ Dresden u. Leipzig 1841. Noch einflußreicher wurde Rudelbachs Schriftstellername durch die von ihm mit Guericke seit 1839 bis zu seinem Tode herausgegebene „Zeitschrift für die gesamte lutherische Theologie und Kirche“, welche in allen Jahrgängen eine große Menge von Aufsätzen, Studien und Anzeigen von seiner Hand enthält. Mit welcher Hingebung, Umsicht und Ausdauer er diesem Unternehmen bis zuletzt gedient hat, ist aus seinen nach seinem Tode veröffentlichten Briefen an Guericke aus den Jahren 1838—1861 (ZlThK 1863, I, 125 ff.; II, 289 ff.; III, 466 ff.; IV, 645 ff.) ersichtlich. Leider ist diese gehaltvolle Zeitschrift seit 1878 eingegangen. Von den zahlreichen kleineren Gelegenheitsschriften, welche Rudelbach bei verschiedenen Veranlassungen verfaßt hat, heben wir nur „die Sakrament-Worte oder die wesentlichen Stücke der Taufe und des Abendmahls, hist.-kritisch dargestellt. Nebst zwei theologischen Gutachten über die sächsische Agende von 1812 und über das Perikopensystem“, Nördlingen 1837, und sein Votum „Ueber die Bedeutung des apostolischen Symbolums und das Verhältnis desselben zur Konfirmation. Mit Beziehung auf die Leipziger Konfessionswirren“, Leipzig 1844, hervor.

Die letztgedachte Schrift versetzt uns in eine Zeit, in welcher Rudelbachs Lage in Sachsen sich bereits wesentlich geändert hatte. Die Epoche der Lichtfreunde und des Deutschkatholicismus war gekommen. Ein feindseliger Antagonismus, von dem ein so ausgeprägter kirchlicher Charakter schon früher nicht ganz verschont bleiben konnte, trat offener und stärker wider ihn hervor und machte ihm das Leben schwer. Vielleicht sah Rudelbach die Dinge düsterer an, als sie lagen, und hielt das lutherische Bekenntnis in Sachsen für ernstlich gefährdet und bedroht. Dazu kam, daß die mehr äußere, praktische Geschäftsführung des Pfarr- und Ephoralamtes bei seiner vorwiegenden Neigung zu wissenschaftlicher Thätigkeit und litterarischen Arbeiten ihm ebensowenig als seine Stellung im Gesamtkonsistorium zu Glauchau jemals sympathisch war. Alle diese Umstände, zu welchen wohl noch besondere Familienverhältnisse traten, bestimmten Rudelbach im September 1845, seine Ämter in Glauchau freiwillig niederzulegen. Am 26. Sonntage nach Trinitatis verabschiedete er sich von seiner Gemeinde mit einer über Ps 39, 13 gehaltenen Predigt von „dem Abschied des Fremdlings“ (Magdeburg 1845) und wendete sich in sein Vaterland Dänemark zurück, wo ihm König Christian VIII. ein akademisches Lehramt zugedacht und in Aussicht gestellt hatte. Auch hielt er in den Jahren 1846—48 Vorlesungen an der Universität über das System der Dogmatik, später über Einleitung in das Neue Testament und die Pastoralbriefe, zuletzt über Einleitung in die Dogmatik und das Evangelium des Johannes, unter, wie er selbst sagt, übergroßer Teilnahme der Studierenden. Als aber mit dem Tode des ihm geneigten Königs die Hoffnung auf eine feste Professur zu Kopenhagen sich zerschlug und eine fanatisch dänische Partei, der ihm früher befreundete Grundtvig an der Spitze, ihn als Deutschen und Landesverräter verdächtigte, übertrug man ihm 1848 das Pfarramt in dem kleinen Orte Slagelse auf Seeland. Hier wirkte er noch 17 Jahre in bescheidener Stille, führte seine Zeitschrift mit Guericke unermüdet weiter, edierte noch „Christliche Biographie. Lebensbeschreibungen der Zeugen der christlichen Kirche zur Geschichte derselben“, I. Band, Leipzig 1849, und „Die Sache Schleswig-Holsteins, volkstümlich, historisch-politisch, staatsrechtlich und kirchlich erörtert“, Stuttgart 1851, und starb, die Erinnerung an die frühere Gemeinde in Glauchau und die Freunde im Sachsenlande treu bewahrend, nach längerer Kränklichkeit den 3. März 1862. In seinen Briefen an Guericke und sonst offenbart er überall ein weiches, warmes Gemüt, eine innige Liebe zu den Seinigen, einen lebendigen Eifer für die Ehre der lutherischen Kirche, der er diente. In der Geschichte derselben wird sein Name nicht vergessen und unter den Vätern und Förderern unserer Kirche in diesem Jahrhundert neben Harms, Löhe, Harleß u. a. stets mit Auszeichnung genannt werden.

Dr. Oswald Schmidt †.

Rüchat, Abraham, gest. 1750. — Notizen über sein Leben und seine Schriften von Leu im Allg. Helvet Lexikon; Bridel im Conservateur suisse XII (1828); L. Vulliemin am Schlusse s. Ausgabe von R.s Reform.-Gesch. VII (1838) S. 423—448, sowie in Eug. Secretans Galerie suisse I (1873); Ch. Dardier in Lichtenbergers Encyclop. XI (1881). Vgl. auch Ph. Godet, Hist. litt. de la Suisse française (1890) S. 178 f. und Virg. Rossel, Hist. litt. de la Suisse romande (1891) II, 53 ff.

Rüchat, der Reformationshistoriker der französischen Schweiz, wurde geboren den 15. September 1678 zu Grandcour unweit Peterlingen in dem damals zu Bern gehörigen Waatlande. Sein Vater, ein Landwirt, war Ortsrichter daselbst. Sein Oheim Abr. Demière, dessen Einflusse er seine Vorliebe für landesgeschichtliche Forschungen zu verdanken hatte, saß im Stadtrate von Moudon, dem ehemaligen Vororte der Waat zur Zeit der Savoyer Herrschaft. Auf den höhern Schulen von Lausanne machte der Jüngling so vortreffliche Studien, daß ihn schon 1700 der akademische Senat, ob eximiam in linguis peritiam, ermutigte, sich mit älteren Kandidaten um den Lehrstuhl des Hebräischen zu bewerben. Nach seiner Ordination (1702) hielt er sich anderthalb Jahre als Präzeptor in Bern auf und verlegte sich daselbst auf das Studium der neueren Sprachen. Als Erstling seiner Schriftstellerei erschien damals (1704—1705) eine Übersetzung etlicher Predigten von Tillotson. Ein obrigkeitliches Stipendium ermöglichte ihm sodann (1705) eine wissenschaftliche Reise ins Ausland. Er besuchte mehrere deutsche Universitäten, brachte einige Zeit in Berlin zu, verweilte aber am längsten in Leyden. Dort scheint er seine alttestamentlichen und rabbinischen Studien fortgesetzt zu haben, gab 1707 eine Grammatica hebraïca facili methodo digesta heraus, fand aber noch Zeit, für einen dortigen Verleger zwei geographisch-historische Werke ins Französische zu übersetzen, eines aus dem Englischen: J. Beeverells Délices de la Grande-Bretagne, 8 Bde in 12; das andere aus dem Spanischen: Alvares de Colmenars Délices de l'Espagne et du Portugal, 5 Bde in 8. Bei alledem hatte er die Geschichte seines eigenen Landes keineswegs vernachlässigt; denn bald nach seiner Heimkehr erschien von ihm, noch in demselben Jahre 1707 (Bern in 8), als erster Versuch ein Abrégé de l'histoire ecclésiastique du Pays de Vaud depuis l'établissement du christianisme jusqu'à notre temps, in dem er sich besonders mit der Geschichte der Bischöfe von Lausanne befaßte, während er diejenige der reformierten Kirche seit der Berner Herrschaft nur kurz skizzierte. (Dieser Abriß wurde, Lausanne 1838, wieder abgedruckt mit zahlreichen Zusätzen aus den Handexemplaren R.s und seines Freundes Loys de Bochat und mit Anmerkungen des Herausgebers Ch. Ph. Dü Mont.)

Nach diesen Lern- und Wanderjahren trat R. in den praktischen Kirchendienst ein. Er versah zunächst ein Vikariat in seinem engeren Heimatbezirk, wurde dann 1709 zum Pfarrer von Aubonne ernannt, von wo er 1716 an die erste Pfarrstelle in Rolle vorrückte. Aus dieser mehr als 12jährigen pfarramtlichen Wirksamkeit sei nur das Eine hervorgehoben, daß er, trotz dem Lobe, das zu wiederholtenmalen seiner treuen Pflichterfüllung gezollt wird, eines Tages infolge eines Visitationsberichtes in die Lage kam, sich vor versammelter „Klasse" wegen Übersetzung eines „pietistischen" Buches verantworten zu müssen. (Es handelte sich vermutlich um ein Buch von Herm. Witsius, das erst später, 1731, ohne den Namen des Übersetzers, unter dem Titel: La pratique du christianisme, ou abrégé de morale chrétienne, in Lausanne herauskam.) Als Schriftsteller bethätigte sich R. während dieses Zeitraums nur einmal: unter dem Pseudonym „Gottlieb Kypseler aus Münster" veröffentlichte er, Leyden 1714, 4 Bde in 12, Les Délices de la Suisse, eine Art Fortsetzung der oben erwähnten „deliciae". Dieses Werk, das auf reicher, wenn auch hie und da ungesichteter Litteraturkenntnis und eigener Beobachtung beruhte, fand vielen Anklang, erregte aber auch lebhaften Widerspruch, zumal wegen eines Exkurses über die Ursachen des Toggenburger Religionskrieges von 1712. (Der Berner Gelehrte Altmann verschmolz dasselbe hernach mit einer Übersetzung von Stanyans Account of Switzerland, mit Beiträgen verschiedener Gewährsmänner und eigenen Anmerkungen, und gab es also umgestaltet heraus, Amsterdam 1730, unter dem Titel: Etat et délices de la Suisse, ou description hist. et géogr. des XIII Cantons et de leurs alliés. Es folgten später noch drei verbesserte und vermehrte Ausgaben: zwei Basler, 1764 und 1776, und eine Neuenburger in zwei illustr. Bänden in 4, 1778).

1721 ging der 43jährige zur akademischen Laufbahn über. Als der erste von sieben Mitbewerbern errang er in Lausanne den Lehrstuhl der sog. Eloquenz, mit dem das Rektorat der Lateinschule verbunden war, und eröffnete seine Lehrthätigkeit mit einer Rede De human. litter. usu in rebus theologicis. Unter seiner Leitung nahmen die hu-

manistischen Studien einen erfreulichen Aufschwung. In Gemeinschaft mit gleichgesinnten Kollegen würde er ohne Zweifel dazu beigetragen haben, den fortschrittlichen Geist, der die damalige Lausanner Akademie beseelte, zu pflegen und zu fördern, wenn nicht zu eben jener Zeit (1722—23) der leidige Konflikt mit den Berner Theologen wegen der Konsensus-Formel und der Aufstandsversuch des mystischfrommen Majors Davel gegen die 5 Berner Oligarchie eine gewaltsame politisch-dogmatische Reaktion herbeigeführt hätten. In dieser gedrückten Lage nahm R. mehr als je seine Zuflucht zu den geliebten historischen Studien. Da seine Gesundheit zu wanken schien und er bei abnehmender Sehkraft befürchten mußte, die reichen Materialien zu einer allgemeinen Schweizergeschichte, die er seit beinahe 20 Jahren in Waatländer Archiven und Schweizer Bibliotheken gesammelt 10 hatte, nicht voll ausnützen zu können, beschloß er wenigstens einen Ausschnitt jenes großen Geschichtswerkes druckfertig zu machen. Die herannahende zweite Centenarfeier der Berner Reformation bestimmte ihn in seiner Wahl, die übrigens auch seinem persönlichen Interesse und dem Bedürfnisse seiner französisch redenden Landsleute am meisten entsprach. So erschien in Genf 1727—28 die erste Hälfte (1516—1536) der **Histoire de la Réformation de la Suisse**, 6 Bde in 12, nebst einem Anhange, die Geschichte der 1509 in 15 Bern verbrannten Dominikanermönche enthaltend (zweiter Abdruck Genf 1740). Die gnädigen Herren von Bern geruhten zwar die Widmung des Werkes anzunehmen, aber aus politischen Rücksichten bedeuteten sie ihrem Unterthanen, er habe es bei der Veröffentlichung dieses ersten Teiles bewenden zu lassen. Die Handschrift der übrigen Bände 20 mußte nach R.s Hinschied nach Bern wandern und erblickte das Tageslicht erst ein Jahrhundert später, als ein waatländischer Geschichtsfreund den Historiker L. Vulliemin beauftragte, eine vollständige Neuausgabe des Werkes zu besorgen. Dieselbe erschien, durch zahlreiche Anhänge und ein umfangreiches Namen- und Sachregister vermehrt, Lausanne 1835—38, 7 Bde in 8, von denen die drei letzten die bis dahin unbekannt gebliebene 25 zweite Hälfte (1537—66) enthalten.

Im Jahre 1733 ward der hochgeachtete, auch seiner Persönlichkeit wegen beliebte Gelehrte zum zweiten Professor der Theologie befördert und hatte als solcher hauptsächlich die sog. Kontroversen zu behandeln, bis er 1748 zum Primarius vorrückte. Zwei Jahre nachher, 29. September 1750, starb er an den Folgen eines Falles, den er in seiner 30 Studierstube gethan hatte. — Während dieser letzten Lebenszeit, in der er sich wider Erwarten einer unverwüstlichen Arbeitskraft zu erfreuen hatte, wandte er sich seinem Lehrauftrage gemäß mehr den eigentlich theologischen Fächern zu, vornehmlich der Polemik und den alttestamentlichen Disziplinen. Als Polemiker trat er auf: zunächst in **Examen de l'origénisme**, Lausanne 1733 in 12, einer Schrift, in der er die kurz zuvor anonym 35 erschienenen 14 Briefe der Genferin Maria Huber **sur l'état des âmes separées des corps** beantwortete und zugleich Front machte gegen die von Jane Leade, Petersen u. a. vorgetragene, seiner Ansicht nach dem Deismus entgegenkommende Lehre von der Wiederbringung; — sodann, dem römischen Katholicismus gegenüber, in **Lettres et monumens de trois Pères apostoliques**, Leyden 1738, 2 Bde in 8, einer Übersetzung der 40 Briefe von Clemens, Ignatius und Polykarp, sowie der Martyrien der beiden letzteren, nebst vier Abhandlungen über 1. den Nutzen, den man aus diesen Schriftstücken gegen die römische Kirche ziehen kann; 2. die Überlieferung von der Gründung der römischen Gemeinde durch die Apostel Petrus und Paulus; 3. Einheit der Kirche und Schisma; 4. den Ursprung des Episkopates. Das alttestamentliche Fach betreffen: zwei längere 45 Serien von **Exercitationes**, die er 1736—43 über **praecipua oracula ad Messiam pertinentia**, und **De fide sanctorum V. T. super animarum immortalitate et annexis capitibus**, verfaßte; ein **Traité des poids, des mesures et des monnoyes dont it est parlé dans l'Ecrit. Ste.**, Lausanne 1743 in 8; und der 1744 in Leyden publizierte Prospekt einer mit Einleitungen und Anmerkungen versehenen Übersetzung der 50 Hagiographen, der jedoch, trotz Alb. Schultens' Empfehlung, keinen hinreichenden Anklang gefunden zu haben scheint. Der erste Teil, das Buch Hiob, ist noch handschriftlich vorhanden. Auch in den Dienst der Judenmission hat er sich gestellt mit einer Übersetzung von J. Müllers „Licht am Abend" 1748, und einer revidierten Ausgabe von Seb. Münsters **Evangelium Matthaei in lingua hebraïca**, die erst nach seinem Tode heraus- 55 kam. — Daneben beteiligte er sich an verschiedenen Zeitschriften und unterhielt eine ausgedehnte Korrespondenz mit Gelehrten des In- und Auslandes; dieselbe ist leider von seinem Stiefsohne, — eigene Kinder hatte er nicht, — dem Feuer überliefert worden. Hauptsächlich aber widmete er sich in seinen Mußestunden, wenn auch ohne alle Aussicht auf Veröffentlichung bei Lebzeiten, der Fortsetzung seiner schweizergeschichtlichen, meist 60

mittelalterlichen Studien. Die Ergebnisse dieser unermüdlichen Forschungen und deren teilweise Ausarbeitung liegen in zahlreichen handschriftlichen Sammelbänden der Berner und Lausanner Bibliotheken begraben.

Der Schwerpunkt dieser vielseitigen Lebensarbeit liegt unbestritten in R.s kirchenhistorischen Leistungen. Mit diesem Urteile stimmt schon dasjenige der Zeitgenossen überein. Dreien seiner geschichtlichen Werke ist die Ehre widerfahren, römischerseits scharf angegriffen zu werden. Kaum waren die **Délices de la Suisse** herausgekommen, in denen er die politischen Ränke des Nuntius Passionei und seiner Nachfolger in den Toggenburger Wirren aufgedeckt hatte, so verlangte die päpstliche Nunciatur von dem Luzerner Rate, der sich übrigens nicht dazu hergab, eine Untersuchung in Betreff des damals unbekannten Verfassers und ein strenges Verbot des ihr höchst ungelegenen Buches; dasselbe ist dann nach R.s Tode in der Basler Ausgabe 1764 auf den Index gekommen. Den Abriß der waatl. KG suchten 17 Jahre nach seinem Erscheinen zwei ungenannte Jesuiten, im Namen und Auftrag des in Freiburg i. d. Schw. residierenden Bischofs Claud. Ant. Duding, zu widerlegen, was dem Prälaten eine päpstliche Belohnung von 2000 Thlr. eintrug. Auch die Reformationsgeschichte der Schweiz wurde 1732 von Rom aus verdammt. Der Lausanner Gelehrte ließ diese nicht unerwarteten Verurteilungen gemächlich über sich ergehen; den Freiburgern gegenüber begnügte er sich mit einer kurzen Abfertigung in der **Bibliothèque germanique XX** (1730). Hatte er doch selber von jeher seine antirömische Gesinnung nichts weniger als verhehlt. „Ich bin, sagt er in einer seiner Vorreden, aus Überzeugung, wenn auch ohne Starrsinn reformierter Christ. Ich betrachte die römische Religion als eine Abgötterei, die Reformation dagegen als die kostbarste Gnade, die Gott meinem Vaterlande beschert hat. Will man das Parteilichkeit nennen, nun so sei es. Verstellen kann ich mich nicht." Er gehörte eben hinsichtlich der Kirchengeschichtsschreibung der vormosheimschen Schule an, wo der Historiker den Apologeten und Polemiker noch nicht abgestreift hatte. Auch in seiner Darstellung folgt er älteren Mustern, insofern er die Ereignisse einfach am Faden der Chronologie, von Jahr zu Jahr, sich abrollen läßt. Was der französische Leser vielleicht mehr noch als eine pragmatischere Methode vermißt, ist die auf Sprache und Stil zu verwendende Sorgfalt. Auch darüber hat R. sich einmal ausgelassen: „Da wir Schweizer nicht von der Krone Frankreichs abhangen, so haben wir uns auch dem Joche der französischen Akademie nicht zu fügen. Ist unsere Sprache nur verständlich und hat sie nichts rohes an sich, so mag das genügen". Weniger schwerfällig und eintönig, etwas farbenreicher und lebendiger hätte die seinige immerhin sein dürfen. Aber reichlich aufgewogen werden diese mehr formalen Mängel durch die erprobte Zuverlässigkeit des gebotenen Stoffes. R. hat nach eigener Versicherung nichts geschrieben, wofür er am jüngsten Tage nicht einzustehen sich getraute. Was die Reformation der deutschen Schweiz betrifft, so beruft er sich zwar meistens auf Hottingers Helvet. KG. Für diejenige der welschen Schweiz hingegen schöpfte er immer unmittelbar aus Quellen, die bis dahin so gut wie verschlossen geblieben waren. Hier war seine Arbeit geradezu bahnbrechend. Auch heute noch, nachdem die auf ihm fußende Geschichtschreibung in mehr als einer Hinsicht über ihn fortgeschritten ist, bleibt seine **Hist. de la Réf.** der einzige Fundort für gewisse im Original noch unedierte oder abhanden gekommene urkundliche Berichte. Die romanische Schweiz aber, zumal die protestantische, verehrt dankbar in ihm den Vater und Begründer ihrer Historiographie. **H. Vuilleumier.**

Rückert, Leopold Immanuel, gest. am 9. April 1871. — H. Doering, Jenaischer Universitäts-Almanach, Jena 1845, S. 64; J. Günther, Lebensskizzen der Professoren der Universität Jena, 1858, S. 42; Protest. KZ 1871, S. 309; G. Frank, Die Jenaische Theologie, Leipzig 1858, S. 125; C. Schwarz, Zur Geschichte der neuesten Theologie, 4. Aufl., Leipzig 1869, S. 482; F. Nippold, Handbuch der neuesten Kirchengeschichte, 3. Aufl., Berlin 1890, III, 1, 331.

Rückert wurde, eines Pfarrers Sohn, geboren am 1. Februar 1797 zu Großhennersdorf bei Herrnhut in der Oberlausitz. Seit 1809 empfing er seine Bildung, wie vor ihm Schleiermacher und Fries, bei den Herrnhutern auf dem Pädagogium zu Niesky. Die Spuren des Herrnhutertumes, in dessen Dienst er zu treten gedachte, sind an ihm allezeit sichtbar geblieben. Dahin sind zu rechnen sein tiefes Gefühl der Sündhaftigkeit, sein Eifer für die Mission, als einzige Rettung der evangelischen Kirche aus ihrem Verfall, seine Sympathie für eine durch christliche Liebeswerke sich auszeichnende Orthodoxie. Aber 1812 verließ er Anstalt und Gemeine, um sich auf dem Gymnasium zu Zittau (dessen Direktor Rudolph auf ihn nachhaltigen Einfluß übte) zur Universität vorzubereiten. Seit 1814

studierte er Theologie und Philologie in Leipzig. Nachdem er die Kandidatenprüfung 1817 abgelegt, war er zuerst Privatlehrer in der Niederlausitz, sodann in Jüterbog, wo er nach in Berlin absolviertem **Examen pro ministerio** auch die Predigten eines vakanten Diakonates übernahm. Am 10. Oktober 1819 wurde er als Diakonus seines Geburtsortes installiert. Bereits im Jahre 1821 trat er mit einer kleinen Gelegenheitsschrift hervor, **de ratione tractandae theologiae dogmaticae.** Um diese Zeit erwachte in ihm die schon früher genährte Sehnsucht nach dem akademischen Katheder mit neuer Stärke. Als aber alle Versuche dahin zu gelangen an seiner Mittellosigkeit scheiterten, that er, was in solchem Falle zu thun übrig bleibt, er griff zur Feder und zeichnete das Ideal eines akademischen Lehrers, welches er „mit um so wärmerer Liebe umfaßte, je weiter er sich von der Wirklichkeit entfernt sah". Sein Buch „Der akademische Lehrer, sein Zweck und Wirken. Eine Reihe von Briefen, zur Belehrung studierender Jünglinge" (Leipzig 1824), zu welchem 1829 die „Offenen Mitteilungen an Studierende über Studium und Beruf" getreten sind, stellt an den Lehrer der höchsten Bildungsanstalt die Forderung, daß er nicht bloß Gelehrter, sondern daß er auch Philosoph sei. „Liebe zur Wahrheit ist der einzige Weg zur Überzeugung, sowie die Liebe des zu lehrenden Gegenstandes der einzige Weg ist, denselben gut zu lehren". Neben den Vorlesungen müssen zur Ergänzung des in ihnen gegebenen Unterrichtes Gesellschaften (Akademien) unter Leitung des Lehrers bestehen. Da aber solche Gesellschaften einen Verdacht der Staatsbehörden auf sich ziehen könnten, soll es gestattet sein, „daß den Akademien beiwohne wer da will; höhere Polizeibeamte oder niedere, bis zum niedrigsten; für diese Gesellschaften haben alle denselben Rang, und es wird kein Wort geredet werden, das sonst nicht geredet würde, wenn sie da sind, aber auch keines verschwiegen um ihrer Gegenwart willen". Die Gesellschaft werde aber nicht umhin können, auch den erscheinenden Polizeiaufseher in ihre Beschäftigungen hineinzuziehen, und zwar vorzüglich dann, wenn sie sich mit Angelegenheiten der Staatskunst beschäftigt, indem sie hier hoffen kann, von ihm Auskunft zu erhalten. So hat Rückert auch der Polizeiaufsicht eine nutzbare Seite abzugewinnen gesucht. Dabei verfällt er freilich dem auch späterhin bei ihm wahrnehmbaren, abstrakten Idealismus, der schon einen alten Recensenten zu der Bemerkung veranlaßt hat: „man sollte fast meinen, der Verfasser habe gar nicht in der Welt gelebt".

Die erste Vorlesung, die er als akademischer Lehrer zu halten gedachte, sollte eine von christlichem Geiste durchdrungene Philosophie sein. „Durch die Philosophie aus dem Labyrinthe eines völligen Verzagens am Christentum herausgeführt, hielt ich eben sie, die mir geholfen, für das einzige Heilmittel, das in unserer Zeit dem überhandnehmenden Unglauben der Gelehrten abhelfen könnte." Da ihm aber das akademische Katheder noch verschlossen blieb, so veröffentlichte er in der Form von Vorlesungen sein zweibändiges Werk: „Christliche Philosophie oder Philosophie, Geschichte und Bibel nach ihren wahren Beziehungen zu einander. Nicht für Glaubende, sondern für wissenschaftliche Zweifler zur Belehrung" (Leipzig 1825). Zeitgenossen bekannten, von dem hohen sittlichen Ernst, der durch dieses Werk geht, das überdies in klarer dialektischer Entwickelung seinen Inhalt gleichsam vor dem Auge des Lesers entstehen läßt, ergriffen, ja überwältigt worden zu sein, und führten es zum Beweise an, daß man Rationalist sein und dabei gleichwohl den Erlöser der Welt und seine große Sache auf eine Art und mit einer Herzinnigkeit heilig halten kann, deren der starre Supernaturalismus, wenn er der Verschmelzung mit dem Rationalismus widerstrebt, gar nicht fähig sei.

Noch in demselben Jahre, in welchem dieses Werk erschien, bot sich ihm fast ungesucht eine Lehrerstelle am Zittauer Gymnasium. Er nahm sie (20. September 1825) als eine Art Ersatz für das akademische Katheder an; er hatte in den oberen Klassen außer in den beiden Hauptsprachen (wozu auch Erklärung des NTs gehörte) in hebräischer und französischer Sprache, in Geschichte, reiner Mathematik, Astronomie, Physik und Chemie zu unterrichten. Als Gymnasiallehrer hat er seinen Bund mit Plato, „dem ältesten seiner Freunde," geschlossen — als dessen Früchte zu verzeichnen sind: **Platonis eclogae. Ex Platonis dialogis maioribus capita selecta scholarum usui privatisque adolescentium studiis accom., Lips.** 1827, und **Platonis convivium rec. ill., Lips.** 1828 — und seinen Ehrenplatz unter den neutestamentlichen Exegeten errungen. Unter allen Schriftstellern des NTs fühlte er seinem ganzen Wesen nach am meisten sich angezogen von Paulus, und eben diese Kongenialität machte ihn vor vielen geschickt zur Auslegung der paulinischen Schriften. Sieben Briefe hat er für zweifellos paulinisch gehalten: 1 Th, Ga, 1. und 2. Ko, Rö, Phi, Philemon, und vier derselben kommentiert. Sein „Kommentar über den Brief Pauli an die Römer" erschien zu Leipzig 1831, die zweite

Auflage 1839; der „Kommentar über den Brief Pauli an die Galater" 1833; „die Briefe Pauli an die Korinther bearbeitet" 1836 und 1837. Vorher schon (1834) war sein Kommentar über den Epheserbrief erschienen. Außerdem begann er 1838 ein „Magazin für Exegese und Theologie des NTs", welches jedoch über die erste Lieferung nicht 5 hinausgekommen ist. Es sollte eine Vorratskammer für künftige Bedürfnisse sein, eine Materialiensammlung für einstige Benutzung. Nachmals hat er noch einige exegetische Gelegenheitsschriften veröffentlicht: **Loci 1 Cor. 15, 29 expositio, Jen. 1847; de theologorum in Christi praeceptis inconstantia, Jen.** 1859.

Seine Verdienste um die Schriftauslegung fanden ihre erste Belohnung im Jahre 1836 10 in der Verleihung der Ehrendoktorwürde durch die theologische Fakultät in Kopenhagen. Aber zur akademischen Wirksamkeit schien er auch jetzt nicht kommen zu sollen. Zweimal war er in Vorschlag gebracht worden, 1832 in Erlangen, und 1836 in Greifswald, aber in beiden Fällen ward die Genehmigung an entscheidender Stelle versagt. Schon hatte er mißmutig dem Publikum und der Theologie den Rücken zugewendet, um einzig dem 15 Studium der Natur zu leben, als Jena nach Baumgarten-Crusius' Tode seine Pforten ihm öffnete. Am 25. Oktober 1844 trat er daselbst seine Professur mit einer Rede „**de officio interpretis librorum Novi Foederis**" an. Mit kraftvoller Entschiedenheit und unermüdetem Fleiße hat er sein akademisches Lehramt verwaltet. Er hat auf die Studierenden nicht bloß in den Vorlesungen, sondern auch durch Gesellschaften und im Privat- 20 umgange nachhaltig eingewirkt und, trotz der Rauheit seiner Umgangsformen oder auch weil er eben dadurch ihnen als Original imponierte, immer begeisterte Anhänger gehabt. Auch auf der Kanzel verstand er seinen Platz auszufüllen. Er übernahm nicht allein alle der theologischen Fakultät an den hohen Fest- und Bußtagen obliegenden Predigten, sondern hatte sichs auch zum Grundsatz gemacht, niemals die Aufforderung zu einer 25 Predigt abzulehnen. Er hat an den Bußtagen herzerschütternd zu predigen vermocht, während in seinen Festpredigten das Spezifische des Festes nicht immer zu seinem vollen Rechte kam. Als Zeichen seiner homiletischen Thätigkeit sind im Druck erschienen: „Sechs Zeitpredigten in den Jahren 1848 und 1849 gehalten" (Jena 1850) und „Kleine Aufsätze für christliche Belehrung und Erbauung" (Berlin 1861).

30 Wie er in Jena auch wieder zum theologischen Schriftsteller geworden ist, erzählt er in folgender Weise: „28 Jahre sind verflossen, seit der Mangel eines Lehrstuhls wider meinen Willen mir die Feder in die Hand gab, 12 seit ich sie weggelegt mit dem entschiedenen Willen, sie nicht wieder in die Hand zu nehmen. Danach ward mir der Gegenstand der Sehnsucht, und je erfreulicher die Erfolge, desto weniger konnte Lust entstehen, 35 anstatt Rede Schrift zu geben. Da kam das Taumeljahr 1848 und gab Jena eine Todeswunde, von der es nicht aufkommen wird. Die Ungunst der Zeit und der Menschen wird es nicht gestatten. Seitdem ist der Gedanke, noch einmal zu schreiben, wieder aufgewacht." Rückerts Unglücksprophetie ist an Jena ebensowenig in Erfüllung gegangen wie dasjenige, was die großen Philosophen vor ihm von demselben Jena, als dem nun- 40 mehr (d. h. nach ihrem Abgange) zersprengten Indifferenzpunkt des nord- und süddeutschen Geistes, unmutig geäußert hatten, aber der Wissenschaft ist seine Verzagtheit zum Nutzen gewesen. Er schrieb sein zweites systematisches Hauptwerk unter dem Titel „Theologie" (2 Tl. Leipzig 1851), nicht Dogmatik und nicht Ethik, obwohl der Stoff so ziemlich der ist, der in beiden behandelt zu werden pflegt, sondern ein auf wissenschaftlichem Grunde 45 ausgeführtes Bild vom idealen Leben, vom wirklichen Leben und von dem Leben, das in Christus der Menschheit offenbar und möglich geworden ist, also dieselbe Aufgabe erfüllend, welche Rothe der spekulativen Theologie zuweist. Eine weitere Ausführung einzelner Abschnitte seiner „Theologie" bilden einmal sein letztes größeres Werk: „Das Abendmahl. Sein Wesen und seine Geschichte in der alten Kirche" (Leipzig 1856) und sodann sein 50 „Büchlein von der Kirche" (Jena 1857). Seinen theologischen Standpunkt selbst hat er noch besonders mit aller Offenheit und Schärfe gezeichnet in seiner am 6. Februar 1858 gehaltenen Prorektoratsrede: „Die Aufgabe der jenaischen Theologie im 4. Jahrhundert der Hochschule" (Jena 1858) und in seiner letzten wissenschaftlichen Schrift: „Der Rationalismus" (Leipzig 1859).

55 Als im Jahre 1854 in Leipzig die Augsburgische Konfession unter dem Titel: „Dr. M. Luthers Augsb. Confession" im Druck erschien, schrieb er einen historischen Versuch über „Luthers Verhältniß zum Augsburgischen Bekenntniß" (Jena 1854), welcher dem Beweise galt, daß die Augsb. Konfession, da Luther bei ihrer Abfassung absichtlich fern gehalten worden, als Luthers Bekenntnis ohne Unwahrheit nicht bezeichnet werden könne. Diese 60 Schrift hatte wenigstens den Erfolg, daß der behandelte Gegenstand einer genaueren

Untersuchung unterzogen wurde von Calinich („Luther und die A. C.", Leipzig 1861), dem Unterzeichneten (in der ZwTh 1862, S. 106 ff.) und J. K. F. Knaake („Luthers Antheil an der A. C.", Berlin 1863).

Die Ehren, welche Jena seinen Professoren zu bieten pflegt, sind, mit Ausnahme der von ihm nicht gewollten Orden, auch ihm zu teil geworden. Er erhielt den Titel Kirchenrat und später Geheimer Kirchenrat, bei seinem 50jährigen Amtsjubiläum das goldene Bischofskreuz mit der Inschrift: „Ein' feste Burg ist unser Gott". Über sein erspartes Vermögen hat er zu Gunsten der Universität, der Studierenden und der Armen verfügt.

Was Rückert als neutestamentlichen Exegeten betrifft, so gehört er mit zu denen, welche auf diesem Gebiete den Zeiten des Faustrechts ein Ende bereitet haben. „Grammatik, Geschichte, logischer Zusammenhang haben sich kreuzigen lassen müssen, nur damit Paulus nicht sagen sollte, was man von ihm als Apostel und Christentumslehrer nicht hören wollte." Als oberster hermeneutischer Grundsatz wird von ihm die Unbefangenheit hingestellt. Außer der Unbefangenheit ergehen als positive Anforderungen an den Exegeten: Sprachkunde, Geschichte, Logik und Phantasie. Unter letzterer wird verstanden, daß der Interpret z. B. der paulinischen Schriften bestrebt sein soll, ganz Paulus zu sein. „Er soll nicht mit seinem Kopfe denken, nicht mit seinem Herzen empfinden, nicht von seinem Standpunkt aus betrachten, sondern ganz auf die Stufe treten, auf welcher der Apostel stand, nichts wissen, was dieser nicht wußte, keine Ansicht haben, welche er nicht hatte, keine Empfindung kennen, die ihm unbekannt war." Aber diese von Rückert geforderte Entkleidung von aller individuellen Bestimmtheit ist eine ebenso unmögliche als unnötige Abstraktion, deren wahrer Sinn nur der sein kann, daß der Ausleger ein möglichst großes Maß von geistiger Wahlverwandtschaft zu seinem Autor mitzubringen habe, und daß niemals die Dogmatik, weder die eigene noch die kirchliche, über die Grammatik herrschen dürfe. Weil nun Rückert diesen Standpunkt einnahm und also den Paulus von Tarsus nicht wie den Heidelberger Paulus reden ließ, so hat er von gläubiger Seite (Tholuck, Rothe, Stahl) wegen seiner wohlthuenden Wahrheitsliebe (die nicht selten in das Asyl einer **docta ignorantia** flüchtete) und als Förderer einer gründlichen und christlichen Exegese vielfaches Lob geerntet. Weil er aber andererseits den jüdischen Standpunkt des Apostels Paulus betonte, in seinen Briefen hin und wieder die gehörige Begriffsklarheit vermißte, auch Spuren von Gereiztheit und Bitterkeit, schwache Argumentationen und Interpretationsfehler bei ihm wahrgenommen haben wollte, so ward ihm von derselben Seite Mangel an Ehrfurcht gegen die heiligen Schriftsteller, ja theologische Roheit zum Vorwurf gemacht. Er habe den Apostel hie und da mehr gemeistert als interpretiert. Der Rationalismus aber schleuderte ihm durch K. F. A. Fritzsches Mund das Wort entgegen: „**Timeat, timeat Rueckertus celeripedem Nemesin; non enim dubito, quin, si iustum aliquando censorem nactus fuerit, in aerarios referatur; tam pleni sunt eius commentarii festinationis, levitatis, erroris, perversae argumentationis et inanis loquacitatis.**"

Einst mit der Bibel vollkommen zerfallen und am Christentume verzweifelnd hatte Rückert eine unerschütterliche Überzeugung sich durch die Philosophie errungen. Seine durch langes Nachdenken gewonnene Philosophie, wie sie in seinem systematischen Erstlingswerke in ursprünglicher Frische und Begeisterung unter Anklängen an Plato, Kant und die praktische Philosophie Fichtes niedergelegt ist (vgl. C. F. Stäudlin, Geschichte d. Rationalismus und Supernaturalismus, Gött. 1826, S. 428; A. Mücke, Die Dogmatik des 19. Jahrh., Gotha 1867, S. 88), erkennt als ihr einziges Objekt den Menschen an und erklärt eine Erkenntnis dessen, was zu den sittlichen Ideen in keiner notwendigen Beziehung steht, für unmöglich. Über das Gebiet des Sittlichen hinaus giebt es keine Evidenz. Der erste unabänderlich und unmittelbar gewisse Satz ist für den sittlich wollenden Menschen dieser: „Gott ist" d. h. die sittliche Weltordnung, deren Idee meinem Geiste ursprünglich und notwendig einwohnt, hat Wirklichkeit oder die Idee des Guten ist das schaffende und regierende Prinzip der Welt. Es kann Menschen geben, welche sich damit begnügen und alle vernünftigen Pantheisten haben sich damit begnügt. Wird aber die Idee des Guten als lebendiger Gott gefaßt, so kommen wir aus dem Gebiet des Sittlichen in das des Vorstellens, wo die unmittelbare Gewißheit aufhört. Die Idee des Guten als das herrschende Prinzip der Weltordnung ist ewig, allgegenwärtig, einzig, unbedingt, allgenügend, heilig. Wenn eine sittliche Weltordnung ist, so muß auch eine Welt sein, ein Objekt für die Idee des Guten. Die Welt, wiefern sie eine Ordnung ist, ist ein Werk der Idee des Guten, ein Abbild des göttlichen Gedankens. Die Welt muß aber der sittlichen Anordnung fähig sein, es muß der Sittlichkeit fähige Wesen d. h.

Geister geben, oder ein Reich der Freiheit in der Welt. Die Geister, bestimmt, in Ewigkeit beizutragen zur ewigen Vollführung der einen göttlichen Idee, stehen unter einem beständigen Einflusse des sittlichen Weltprinzipes, sind darum ursprünglich gut und selig. Die materielle Welt, sofern eine solche zum Bestehen der sittlichen Weltordnung erfordert
5 wird, ist dem Prinzipe der sittlichen Ordnung schlechthin unterworfen. Zur Geisterwelt gehört der Mensch, in seiner Ursprünglichkeit gut und selig, Herr der Natur und Ausrichter des Willens Gottes, ein Meisterwerk des Ewigen und sein Bild. Aber der wirkliche Mensch entspricht dem Urbilde nicht. Den Feenwagen der Kontemplation verlassend gewahren wir, daß der ursprünglich gute und heilige Mensch verdorben ist, und zwar
10 verdorben, ehe er ins Erdenleben eintrat; denn beim Eintritte in dasselbe ist ers schon. Unserem Erdenleben ging ein anderes Sein voran. Dieser Veränderung Schuld kann nur der Mensch selbst tragen. Denn sie ist hervorgegangen aus dem Gebrauche seiner Freiheit. Wie sie möglich gewesen, diese Frage läßt sich hier auf Erden nicht beantworten. Die heilige Weltordnung hat aber Rache genommen an dem Übertreter. Er hat kein Be-
15 wußtsein der heiligen Ordnung, keine vollkommene Freiheit, keine Seligkeit mehr. Soll der Mensch aus diesem Zustande erlöst werden, so bedarf es erlösender Thatsachen innerhalb des Menschenlebens. Es bedarf einer Anstalt, durch welche der göttliche Gedanke von der Wiederherstellung des Sünders dem gemeinen Menschenverstande faßlich offenbart, die Gestalt des ursprünglichen Menschen, bis ins einzelne ausgemalt, vor ihn hingestellt,
20 und ihm die Möglichkeit, dieselbe zur seinigen zu machen, über alle Zweifel gewiß gemacht wird. Der Mensch aber ist solcher Erlösung fähig, er vermag die Idee der sittlichen Weltordnung anzuschauen; und Gott, als die Idee des Guten, will, daß jedes freie Wesen gut sein soll. Wir erwarten daher von Gott Veranstaltungen, welche dahin führen, daß das Menschengeschlecht zur Liebe des Guten sich erhebe, und wir erkennen das Erden-
25 leben nicht allein als Strafe für die ursprüngliche Verschuldung, sondern auch als Züchtigungsanstalt Gottes für die Wiederherstellung des Menschen zur ursprünglichen Herrlichkeit. Erlösende Begebenheiten zu suchen, wird prüfend eingegangen in die religiöse Kulturgeschichte der Japaner, Chinesen, Hindus, Perser, Phönizier, Ägypter, Griechen, Römer und Juden. Erst im Judentum ist die Menschheit der Erlösung zugeschritten.
30 Das Judentum stand zuletzt auf einem Punkte, wo entweder die Freiheit kommen mußte oder die Zügellosigkeit. Das Gesetz war veraltet, das Judentum fing an zu wanken, die Zügellosigkeit war nahe; brach sie herein, dann — keine Erlösung für die Menschheit. Also, sollte sie erscheinen, so war jetzt die Zeit; ein Jahrhundert früher konnte sich noch nicht, ein Jahrhundert später konnte sie nicht mehr erscheinen. Und gerade zu dieser
35 Zeit trat die erste Begebenheit hervor, die sich selber als erlösend ankündigt: Christus und das Christentum. Jesus war ein wirklicher und wahrhaftiger Mensch. Aber seine Weisheit ist weder Erlerntes noch ein Resultat der Forschung; aber er beherrscht die Natur, macht alle ihre Kräfte zu Dienern seines Willens. Sein Zweck war die sittliche Wiederherstellung aller Menschen. Er hat die Erlösung zur Idee seines Lebens gemacht
40 und für sie sein Leben hingegeben. Darum ist er ein heiliger Mensch, im vollen Besitze seiner ursprünglichen Herrlichkeit, das in die Wirklichkeit eingetretene Ideal der Menschheit. Christus wollte uns erlösen, darum (also durch freie Wahl, nicht durch seine Schuld) ward er ein Erdenmensch und vollzog damit zugleich einen göttlichen Ratschluß. Christus am Kreuze, der Heilige gemordet von denen, die er selig machen will — ein Bild, das
45 Mark und Bein durchgeht, und dringend zur Umkehr aufruft. Er ist der Heiland der Welt, der Herr über Alles, hochgelobt in Ewigkeit. — Zum Schlusse vergleicht der Verfasser sein System mit den Lehren der neutestamentlichen Schriftsteller, als den Boten Christi an die Menschheit, und zwar furchtlos, als Rationalist. Denn unser Glaube würde unverrücklich stehen, auch wenn die neutestamentlichen Schriften das Wesen des Christen-
50 tums nicht enthielten, ja, wenn auch diese Schriften gar nicht wären, wenn wir nur die Geschichte selber hätten. Das Resultat ist: die Philosophen werden immer selber forschen, den anderen aber bietet das NT alles, was ihnen notwendig ist, eine Autorität, der wir nicht nur keine andere entgegenstellen können, sondern die auch völlig genügt dem Bedürfnisse der Christenheit.
55 Sein zweites systematisches Hauptwerk, die „Theologie", ist eine vertiefte, die Haupterscheinungen der neueren Wissenschaft berücksichtigende, Fremdwörter thunlichst vermeidende Umarbeitung seiner „christlichen Philosophie". Durch die inzwischen hereingebrochenen negativen Tendenzen in seinem Glauben so wenig alteriert, daß er die Kritik der Neuzeit vielmehr als für die Freiheit und Unbefangenheit der theologischen Wissenschaft Gewinn
60 bringend rühmt, hat er das frühere Werk in seinen Grundgedanken nicht geändert, nur

ergänzt, zu Anfang durch eine, im Wege der Selbstbeobachtung gewonnene, propädeutische Feststellung der Grundthatsachen des Bewußtseins, am Schluß durch eine Ethik.

Diese „Theologie" ward als eine ernste und tüchtige Arbeit anerkannt, jedoch als behaftet mit Spiritualismus und ethischem Atomismus (Pelt). Daß alles in diesem System auf die Idee des Guten gestellt ist, das ist seine Stärke und zugleich seine Einseitigkeit. Wenn der Geist ausschließlich als die Kraft des Guten (als praktische Vernunft) aufgefaßt wird, so ist zwar unschwer eine Präexistenz desselben anzunehmen, aber das sittlich wollende Ich kann sich mit einer moralischen Weltordnung begnügen; es postuliert, damit die Menschheit ihre heilige Bestimmung erfülle, allerdings ein ewiges Sein des Geistes, aber ein Sein ohne Erinnerung, denn „Erinnerung und Bewußtsein gehören der Seele und nicht dem Geiste an". Als Besonderheiten sind anzumerken Rückerts Verwerfung der Kindertaufe, als welche ein Bild ohne Gegenstand, eine Schale ohne Kern sei, seine Bekämpfung der Ansicht, daß das Wesen des Abendmahles in den dargereichten Stoffen ruhe, endlich seine Ausschaltung des Pflichtbegriffes aus der christlichen Ethik.

Seinen „Rationalismus" hat er als ethischen oder christlichen dem älteren, empiristischen entgegengestellt. Der wahre und edle Rationalismus, als dessen Musterbild mit Rücksicht auf Ga 1, 8 der Apostel Paulus angesehen werden kann, besteht darin, nur die Sache und ihre Wahrheit zu erfassen, und durch keine Autorität sich in Festhaltung der erkannten Wahrheit hindern zu lassen. Dieser Rationalismus übt Kritik — der Kritiker als solcher ist weder ein Gläubiger, noch ein Ungläubiger, sondern ein Suchender — und zwar bei Erzählungen, die das Wesen Christi nicht berühren (z. B. den Geburtsgeschichten im 1. und 3. Evangelium), die rein historische, an allen übrigen die theologische, die ihre Wurzel im Glauben an Christus hat. Was da den wahren Christus in seinem heiligen Wesen offenbart und glaublich an sich ist, nimmt das Denken mit Freuden an; was aber einen anderen, dem heiligen Bilde widerstreitenden, das weist es von der Hand, es werde bezeugt von wem es wolle. Diese im Dienste christlicher Gläubigkeit stehende Kritik stößt z. B. ab die Taufe Jesu durch Johannes, weil Jesus, dieser Bußtaufe sich unterziehend, sich als Sünder bekannt hätte; ferner die Erklärung Jesu Jo 17, 9, daß er nicht für den *κόσμος* bitte, ganz entgegen dem herrlichen Kreuzesworte Lc 23, 34. Rückert würde kein Bedenken tragen, selbst die Auferstehung Christi fallen zu lassen, wenn nur die Wahl frei stünde zwischen ihr und dem Glauben, dem es unmöglich ist, Christum, den heilig wollenden, als den Lebenden zu denken, auf Erden weilend, und in Unthätigkeit. „Denn das ist des Glaubens wesentliche Art, daß, wenn sein Schiff zu sinken droht, er alles auswirft und sich selber rettet."

Zum Schluß mögen als Summa und Rekapitulation seiner Theologie die 10 Artikel seines Glaubens hier eine Stelle finden: „Wir glauben an eine heilige Weltordnung und an Gott. Wir glauben an die ewige, heilige Bestimmung unserer geistigen Natur. Wir erkennen die Sünde als wahre Sünde und als die Ursache unseres Unheils an. Wir glauben an den ewigen Gnadenwillen Gottes, alle Menschen von der Sünde zu erlösen. Wir glauben an eine fortgehende Offenbarung Gottes, deren höchste Spitze Christus, der Mensch gottgleichen Wollens, ist. Wir erkennen in Christi Tode die vollgenügende Unterstützung der göttlichen Gnade an den Sündern zur Aufhebung der Sünde in ihnen selbst und wahren Aussöhnung mit Gott. Im Glauben an Christus erkennen wir den wahren Weg der Aussöhnung mit Gott und der Herstellung zum idealen Leben. Wir glauben an die heiligende Wirksamkeit des Geistes Gottes, die innere und die äußere. Wir glauben an die seelen-vereinende Kraft des Geistes Gottes, an die lebendige Gemeine der Gläubigen und an die Kraft des Wortes Gottes in derselben. Wir hoffen von der Gnade Gottes ein ewiges Leben für unseren Geist." **G. Frank †.**

Rüdinger, Esrom, gest. 1590. — Litteratur: Adam Strobel, Esrom Rüdingers Leben und Schriften (Neue Beitr. zur Litteratur des 16. Jahrhunderts, 2. Bd, 1. Stück); G. F. Döhner, Kurze Notizen aus dem Leben einiger Gelehrten Zwickaus der Vorzeit S. 19—22) nur ein Auszug aus Strobel); J. Fr. Köhler, Esromus Rüdinger, Beytrag zur Gelehrtengeschichte des 16. Jahrh. (in den Dreßdener Gelehrten Anzeigen von 1790, XXV. bis XXVIII. Stück); M. Adami vitae Germanor. philos., S. 372 f., Heidelberg 1615; Ludovici Hist. Rector. Gymnasiorum etc. P. III, S. 162—165; Gillet, Crato v. Crafftheim, 2 Bde, Frankf. a. M. 1860; Calinich, Kampf u. Untergang des Melanchthonismus, Leipz. 1866; Gindely, Gesch. der böhm. Brüder, Bd II; Ball, Das Schulwesen der böhm. Brüder, Berlin 1898: v. Chlumetzky, Carl v. Zerotin u. s. Zeit 1564—1615, Brünn 1862; Wills Nürnbergisches Gelehrtenlexikon, 3. T. s. v. und 3. Supplementband dazu, besorgt von No-

pitsch, s. v. — Quellen: Erler, Leipziger Matrikel. Wertvolle Notizen in Camerarii Epistolar. familiarium libri VI, Frankfurt 1583 und Epistolar. libri V posteriores, Frankf. 1595, ferner in den Briefen Hubert Languets an Joachim Camerarius und seinen gleichnamigen Sohn, sowie in der dieser Briefsammlung von Ludwig Camerarius vorausgeschickten Ep. dedic.,
5 Groningen 1646, im CR (1546—59), namentlich aber in den noch vorhandenen zahlreichen Briefen von und an R. in der Hof- u. Staatsbibliothek in München (Collectio Camerariana, die auch einige noch ungedruckte Werke R.s enthält), der Universitätsbibliothek in Leipzig und der Rehdingerschen Briefsammlung in Breslau, schließlich in Rüdingers Vorrede zu seiner Paraphrasis Psalmorum und in dem diesem Werke angefügten interessanten Briefe an Jakob
10 Monau. — Seine theologischen Werke sind folgende: 1. Synesii Cyrenaei, Aegyptii seu de Providentia disputatio, addita ep. ejusdem Synesii ad Orum, Basel bei Oporin 1557, mit einer Dedikation an den Burggrafen Heinrich von Meißen. 2. Libri Psalmorum Paraphrasis latina, 5 Bücher, Görlitz 1581. Angefügt sind dem Werke: a) Esr. Rudingeri conjecturae de ordine et collatione Psalmorum epist. ad Jesaiam Cacpollam, b) Rudingeri elegia paren-
15 talis, c) — ep. ad Jac. Monavium, d) Accusatio et defensio Davidis, e) ein Gedicht auf Eibenschitz. 3. Ἐνδέξιον tunica funebris ex tela paradisi ad dextram crucis Christi (Luc. 23, 43), Noriberg. 1590. Deutsche Uebersetzung davon: Esromi Rudingeri Sterbkittel, gesponnen aus dem Paradieß, zur Rechten des Kreuzes Christi, Luc. 23, Nürnberg 1591. 4. Laurentius Prudentii ἀνασκευαστικῶς, Vinculum Natalicium, Norib. 1588 und 1589.
20 5. De origine ubiquitatis pii et eruditi cujusdam viri tractatio, Genf 1597. 6. De Jesu Christo Martyre, Anna Burgio etc. in Miegii Monumenta etc. II, S. 61—91. 7. De fratrum orthodox. in Bohemia et Moravia ecclesiolis narratiuncula vom J. 1579 in Camerarii hist. narratio de fratrum orthod. ecclesiis in Bohemia, Heidelberg 1605. 8. Disputatio grammatica de interpretatione graecorum verborum, Act. III. Ἰησοῦν Χριστόν, ὃν δεῖ οὐρανὸν δέξασθαι etc.,
25 Wittenberg 1571. Außerdem enthält die Collectio Cameraria zu München noch einige handschriftliche theologische Werke und zwar außer der Schrift De Jesu Christo martyre (vol. I, nr. 143, fol. 403—439) folgende: Articuli Torgenses anni 1574 cum marginalibus αὐτογράφοις Esromi Rudigeri (germanice) in vol. I, nr. 60, fol. 243—264, und Esromi Rudigeri scripta theologica autographa, praesertim de praedestinationibus in vol, III, fol. 1—101.

30 Rüdinger (Rüdiger, Rudingher, Rodinger), Esrom, geboren am 19. Mai 1523 in Bamberg, daher sich selbst Papebergensis nennend, erhielt wohl in der Trivialschule seiner Vaterstadt den ersten Unterricht. 1535 bezog er die Universität Leipzig, um Philosophie und Philologie zu studieren. Nachdem er sich hier 1539 die Würde eines Baccalaureus erworben hatte, nahm ihn Camerarius, der 1541 nach Leipzig berufen wurde,
35 als Hauslehrer für seine Söhne in seiner Familie auf. 1545 wurde er Magister und wirkte dann von Ostern 1546 bis Michaelis 1547 als Dozent an der Universität, worauf er durch Meurer, der die Inspektion über Schulpforta hatte, veranlaßt, als zweiter Lehrer nach dieser Anstalt übersiedelte und zwar an Stelle des Wolfgang Fusius, der dafür in Leipzig die Vorlesungen Rüdingers übernahm. Da er indessen wegen der an der neuen
40 Fürstenschule geltenden Bestimmungen nicht heiraten durfte, so kehrte er bereits Michaelis 1548 als Dozent wieder nach Leipzig zurück und vermählte sich hier mit Anna, der ältesten Tochter seines Gönners Camerarius, der ihn wegen seiner Gelehrsamkeit so hoch schätzte, daß er ihm sogar seine eigenen Schriften vor ihrer Drucklegung zur Einsicht vorlegte. Auf Empfehlung Melanchthons wurde er 1549 (als Nachfolger des wegen seiner
45 Unfähigkeit entlassenen Georg Thiem) mit dem für damalige Zeit ansehnlichen Gehalte von 200 Gulden zum Rektor der altberühmten Zwickauer Schule gewählt und von seinem Schwiegervater Camerarius mit einer lateinischen Rede in sein Amt eingeführt. Er wirkte in seiner neuen Stellung mit großem Erfolge von Michaelis 1549 bis Michaelis 1557 und gab der von ihm geleiteten Anstalt eine neue noch vorhandene, sehr umfangreiche (bis
50 jetzt noch ungedruckte) Schulordnung. Einer seiner damaligen Schüler (1554—57) war u. a. der auch als Dichter bekannte spätere kurpfälzische Rat und Heidelberger Professor Paulus Melissus (Schede). Obwohl ihn der Rat gegen kleinliche Anfechtungen kräftig schützte, so bereiteten ihm doch seine religiösen Anschauungen mancherlei Unannehmlichkeiten und brachten ihn als überzeugten Anhänger Melanchthons namentlich mit dem
55 heißspornigen Stadtpfarrer und Superintendenten, Johannes Petrejus, einem starren Lutheraner, in ärgerliche Streitigkeiten. Da er „die Notwendigkeit der guten Werke" lehrte, so sah der geistliche Herr darin eine Beeinträchtigung der reinen lutherischen Lehre. Unter solchen Umständen kam es R. sehr erwünscht, daß er 1557 an Stelle Paul Ebers, der für den im Dezember 1556 verstorbenen Dr. Johannes Förster in der Mitte des Jahres
60 1557 das Predigtamt an der Schloßkirche und die Professur der hebräischen Sprache übernommen hatte und damit in die theologische Fakultät übergetreten war, als Professor der Physik an die Universität Wittenberg berufen wurde. Seine Ankunft in Wittenberg erfolgte am 17. Oktober 1557, und am 22. November hielt er seine Antrittsrede. Seine

Vorlesungen, die sich auch auf das Gebiet der Ethik und die Erklärung lateinischer Schriftsteller erstreckten, waren äußerst zahlreich besucht. Im folgenden Jahre, am 16. September 1558, wurde ihm seine treffliche Gattin, die wenige Tage nach der Übersiedelung in die neue Heimat von schwerem Siechtum befallen worden war und sich seitdem nie wieder recht erholt hatte, in ihrem 30. Lebensjahre durch den Tod entrissen. 5 Ein Jahr darauf verheiratete er sich mit Anna Wesenecf, die ihm 28 Jahre bis zu ihrem am 27. Dezember 1587 erfolgten Tode eine treue Lebensgefährtin gewesen ist. Im Jahre 1570 wurde ihm nach dem Tode Veit Oertels von Winsheim d. Ä. die Professur des Griechischen, zunächst zeitweilig, übertragen, während an seiner Stelle als Professor der Physik Caspar Bucers Schwiegersohn Hieronymus Schaller trat. R. war zweimal, 1559 10 und 1570 Dekan der philosophischen Fakultät und 1562 bekleidete er das Rektorat der Universität. Die infolge der heftigen Streitigkeiten bezüglich der Abendmahlslehre zwischen den strengen Lutheranern und den Philippisten 1574 über die Universität hereinbrechende Katastrophe zog auch R. in ihre Kreise hinein. Wegen seiner standhaften Weigerung, die „Torgauer Artikel" zu unterschreiben, wurde auch er in Torgau verhaftet, erhielt aber 15 bald darauf die Erlaubnis, nach Wittenberg zurückzukehren. Trotz der strengen Weisung, die Stadt nicht zu verlassen, hielt er es doch für geraten, seine Stellung aufzugeben, und entfloh am Michaelistage nach Berlin. Obgleich ihm auch von Basel und Heidelberg Dienste angeboten wurden, so zog er es doch vor, einem Rufe der böhmisch-mährischen Brüder zu folgen, für die er schon in Wittenberg 1573 eine lateinische Übersetzung ihrer 20 Konfession angefertigt hatte. Er sollte gegen einen Gehalt von 300 Schock meißnischer Groschen die Leitung der neu zu errichtenden Adelsschule in der nur wenige Stunden von Brünn entfernten Stadt Eibenschitz im Znaimer Kreise übernehmen. Die Schule, zunächst nur für die Söhne des böhmischen und mährischen Brüderadels bestimmt, erlangte unter ihm, obwohl er der czechischen Sprache nicht kundig war, rasch eine ungewöhnliche Blüte, so 25 daß selbst aus Deutschland verschiedene hochgestellte Familien ihre Söhne dahin schickten. Einen Ruf, das Rektorat der neubegründeten, streng lutherischen Schule zu Groß-Meseritz 1576 zu übernehmen, lehnte er ab. Er genoß das unbegrenzte Vertrauen der Brüder und führte in der Hauptsache ihre ganze auswärtige Korrespondenz. Ein großes Verdienst erwarb er sich um die Bruderunität dadurch, daß er ihr treffliches Gesangbuch aufs neue 30 redigierte. Dem Unterrichte verdankt, trotzdem er die hebräische Sprache nicht verstand, sein Hauptwerk, die lateinische Paraphrase der Psalmen in 5 Büchern (Görlitz 1581) seinen Ursprung. Der glänzende Aufschwung der Eibenschitzer Schule war der beginnenden katholischen Reaktion ein Dorn im Auge. Nachdem schon 1578 die Brüder einem kaiserlichen Befehle, die Schule zu sperren, keine Folge geleistet hatten, erging am 23. Januar 35 1583 an den Erblandmarschall Hermann von Lippa, den Grundherrn von Eibenschitz, der verschärfte Befehl, sich der Person Rüdingers zu bemächtigen und ihn dem Bischof von Olmütz auszuliefern. Wiewohl ihn nun Lippa zu schützen versprach, so hielt es doch R., von seinem Freunde Crato von Crafftheim gewarnt, für sicherer, sich, wenigstens vorübergehend, unter den Schutz des ihm treu ergebenen Friedrich von Zerotin zu begeben. 40 Er war damals todkrank. Ein langjähriges gichtisches Leiden hatte ihn fast ganz des Gebrauchs der Hände und Füße beraubt. 1588 folgte er deshalb auch gern den Bitten seiner verwitweten Schwester, Frau Thamar Nützel, zu ihr nach Nürnberg zu kommen, wo damals auch seine beiden Schwäger, die Söhne des älteren Camerarius, Joachim und Ludwig, lebten. Er folgte diesem Rufe um so lieber, als er Ende 1587 45 seine treue Lebensgefährtin durch den Tod verloren hatte und außerdem auch die ohnehin von jeher unregelmäßig erfolgte Bezahlung seines Gehalts immer mehr mit Schwierigkeiten verbunden war. In Nürnberg sowie in dem benachbarten Altdorf fand der trotz seiner schweren Leiden (ἄχειρ καὶ ἄπους nennt er sich selbst) geistig ungemein regsame Mann Trost im Umgange mit gelehrten Freunden und Verwandten, bis ihn am 2. Januar 50 1590 der Tod von seinen mit unglaublicher Geduld ertragenen Leiden erlöste. — R. war ein ausgezeichneter Gelehrter und Schulmann und stand in dem Rufe, daß ihm im Lateinischen und Griechischen damals nur wenige gleich kämen; dabei beseelte ihn eine tiefe Frömmigkeit und feste Überzeugungstreue. Mit Camerarius, Melanchthon, Peucer und andern berühmten Zeitgenossen, ebenso mit den einflußreichsten Männern der mährischen 55 Brüderunität verband ihn das innigste Freundschaftsverhältnis. **E. Fabian.**

Rüsttag s. den A. Woche.

Ruet (Francisco de Paula), geboren am 28. Oktober 1826 in Barcelona, gestorben am 18. November 1878 in Madrid, nimmt in den Reihen der Spanier, welche in diesem

Jahrhundert sich der evangelischen Lehre zugewandt und für sie gearbeitet, gestritten und gelitten haben, einen der ersten Plätze ein. Abgesehen von dem früheren Priester Pablo Sanchez, der einst im ersten Karlistenkrieg die Waffen gegen die Freiheit erhoben hatte, später aber in der Verbannung in Frankreich ein Gefreiter Jesu Christi und Bekenner des Evangeliums geworden, ist Ruet der älteste Prediger des Evangeliums in spanischer Zunge und der erste Spanier, der in der Neuzeit seines evangelischen Glaubens halber Gefangenschaft erlitt. Matamoros sowohl wie Carresco empfingen die Anregung zum Studium der Schrift durch ihn; er war nach der Revolution von 1868 der erste, welcher den evangelischen Gottesdienst in Madrid eröffnete, und sein Leben ist mit allen Anfängen der Evangelisationsarbeit innig verflochten.

Sein Vater, Oberst der kantabrischen Schützen, ließ dem jungen „Paco" (span. Abkürzung für Francisco) die ziemlich mangelhafte spanische Bildung, d. h. den „ersten und zweiten Unterricht" zukommen, doch zog derselbe nach dem Tode des Vaters vor, auf die Bühne zu gehen. Kaum 19 Jahre alt, finden wir ihn als Sänger in Turin, der Hauptstadt Piemonts, damals das einzige Land Italiens, in dem Religionsfreiheit herrschte. In der Straße de la Madonna degli angeli sah er eines Tages viele Leute in ein Portal strömen. Die Neugier trieb ihn nach; erstaunt sah er sich in dem Hofe um, den man zu einer Kapelle umgewandelt und mit vielen Bibelsprüchen und Inschriften versehen hatte. Auf die Kanzel trat Dr. Luigi de Sanctis, früher einer der ersten Geistlichen in Rom, dann ein geistesmächtiger Zeuge des Evangeliums in der Waldenserkirche. Sein Wort zündet in dem jungen Ruet, der beim Ausgang ein Neues Testament kauft, durch den Pastor Meille weiteren Unterricht und endlich die Aufnahme in die Waldenserkirche empfängt und dort zu seinem späteren Wirken vorbereitet wird.

So war durch die wunderbare Fügung Gottes die alte mit Blut und Feuer getaufte Waldensergemeinde berufen, für das Vaterland der Inquisition einen Verkündiger des Evangeliums von der christlichen Freiheit auszubilden. Sobald der Staatsstreich und die Revolution von 1855 dem geknechteten Spanien eine kurze Zeit des freien Aufatmens gewährte, ließ Ruet sich nicht mehr halten und eilte nach Barcelona, ohne auf die Abmahnungen derer zu hören, welche an eine baldige Reaktion, und mit Recht, glaubten. Einen Monat lang predigte er das Evangelium unter mächtigem Zudrang, da setzte der Gouverneur ihn gefangen, gab ihn aber bald frei. Darauf ließ der Generalkapitän, von den Priestern aufgehetzt, ihn nachts von 20 Soldaten aus seinem Bette ins Gefängnis holen. Allein noch einmal ward ihm, durch seine Verbindungen unter dem Militär, die Freiheit erwirkt; freilich nur für wenige Wochen, denn die kurz darauf erfolgende politische Reaktion machte es dem Bischof von Barcelona möglich, ihn vor sein geistliches Gericht zu fordern. Sieben Monate lag er im Gefängnis; das geistliche Gericht verurteilte ihn wegen Ketzerei zum Scheiterhaufen; allein das auszuführen war auch in Spanien nicht mehr möglich. So ward er denn am 18. September 1856 zu lebenslänglicher Verbannung verurteilt. Lächelnd hörte er den Urteilsspruch, und gefragt, ob ihm denn sein Vaterland nichts gelte, antwortete er: „Das nicht; allein ich glaube nicht an eine lebenslängliche Verbannung. Ich hoffe zu Gott, einst noch in der Hauptstadt Madrid das Evangelium zu predigen."

Hoffnung läßt nicht zu schanden werden. Nach dreizehn Jahren ward ihm dieser Wunsch erfüllt. Aber bis dahin hatte er noch eine andere Aufgabe zu erfüllen. Ein spanisches Kriegsschiff brachte ihn nach Gibraltar, wo er alsbald anfing, unter den dort wohnenden Spaniern zu arbeiten und eine kleine evangelische Gemeinde zu bilden. Eine Kommission der Waldenser Kirche reiste dorthin, um ihn nach besonderer Prüfung zum evangelischen Geistlichen zu ordinieren. Und nun ward dieses Felsennest, das Gott nicht umsonst den Engländern übergeben, ein Herd evangelischen Glaubens, von dem aus die ersten Funken evangelischen Lichts und Lebens in das dunkle Spanien hinübersprühten. Manche durchreisende Spanier besuchten aus Neugier den evangelischen Gottesdienst; andere, der Wahrheit gewonnen, verbreiteten sie bei ihrer Rückkehr im Stillen unter ihren Landsleuten, und so entstanden vieler Orten Christenhäuflein von sechs, zehn, fünfundzwanzig Seelen, die im Geheimen sich um ihre Bibel versammelten, bis die Verfolgung ausbrach.

Ein junger spanischer Kapitän, Manuel Matamoros, der, im Sommer des Jahres 1859 als politischer Flüchtling in Gibraltar weilend, dem Evangelium gewonnen war, pflegte das neu erwachende Leben der kleinen Gemeinden, als eine Amnestie ihm die Rückkehr in sein Vaterland ermöglichte, bis er verraten und mit Carrasco, Alhama und anderen in den Kerker in Granada geworfen wurde. Diese Verfolgung lenkte die Augen

der evangelischen Christen aller Länder auf Spanien; und als das nach zweijähriger Haft über die Gefangenen ausgesprochene Urteil von neunjähriger Galeerenstrafe in Verbannung umgewandelt wurde, fanden sie überall freudige Aufnahme.

Aber Ruets Arbeit nach Spanien hinein ward nun durch eine sorgfältige Bewachung der Grenze fast unmöglich gemacht; er predigte zuerst auf der Weltausstellung in London 5 seinen Landsleuten das Evangelium und ging dann im Dienste eines französischen Komitees nach Algier, wo sich ihm unter den Tausenden von Spaniern, die dort wie in Blidah und Oran wohnten, ein weites Feld der Thätigkeit bot. Dies verließ er nur, um in dem befreiten Spanien im Winter 1868/69 eine neue Thätigkeit zu beginnen, wo sein Rednertalent und seine energisch ansprechende Persönlichkeit ihm bald eine Gemeinde in 10 Madrid sammelte. Als infolge des Krieges 1870 sein französisches Komitee nicht mehr im stande war, seinen Unterhalt zu übernehmen, trat er in den Dienst der deutschen Mission, und hat in der Jesuskapelle in der Calatravastraße, welche 1874 von deutschen Freunden angekauft ward, mit Eifer und Treue gearbeitet.

Seine aufreibende Thätigkeit machte in den letzten Jahren mehrmals Badereisen 15 notwendig, nach denen er mit rastloser Energie die Arbeit wieder aufnahm, bis zu Ende Oktober 1878 eine Lungenentzündung ihn aufs Krankenbett warf. Derselben folgte der Typhus. Auch in seinen Phantasien predigte er und sang öfters, besonders seine Lieblingslieder „Sicher in Jesu Armen“, und „Es kommt zu Dir der Herr, Dein Arzt“. Nach dreiwöchentlichem schweren Leiden entschlief er sanft am 18. November 1878. Die 20 evangelischen Gemeinden Spaniens aber werden dieses ihres Herolds und ersten Verkündigers in Treue und Dankbarkeit eingedenk bleiben. **Fritz Fliedner †.**

Rüetschi, Rudolf, Dr. theol., gest. 1903. — Quellen: Zum Andenken an Prof. D. theol. Rud. Rüetschi, gew. Pfarrer am Münster in Bern, Gedächtnisreden von Pfarrer J. Thellung, Prof. D. R. Steck, mit ergänzenden Notizen von Pfr. D. E. Müller. Nekrolog 25 von Pfr. Rohr im Berner Tagblatt, sowie persönliche Erinnerungen und Mitteilungen.

Rudolf Rüetschi, der letzte Dekan der bernischen Geistlichkeit, wurde am 3. Dezember 1820 geboren. Er entstammte einer alten angesehenen Berner Familie. Sein Vater, ursprünglich Theologe, war während beinahe 50 Jahren Konrektor der ehemaligen bernischen Kantonsschule, ein allgemein geschätzter und gründlich gelehrter Schulmann vom 30 alten Schrot und Korn, mit Erzieherweisheit ausgerüstet, der sich die Liebe seiner vielen Zöglinge dauernd zu erwerben wußte. In seiner freien Zeit, die ihm sein Schulamt übrig ließ, trieb er mit Vorliebe philologische, historische und theologische Studien. Diese seine alte Liebe zur Theologie ging auf seine beiden Söhne über, die gleich dem Vater die theologische Laufbahn einschlugen. Aber auch darin glich Rudolf, der ältere Sohn, 35 dem Vater, daß er sich zeitlebens bemühte, eine universelle Bildung zu haben. Es mag hier gleich vorweg genommen werden, daß er nicht nur die klassischen und die orientalischen Sprachen beherrschte, sondern auch verschiedene moderne, und daß er neben gründlichen historischen Studien ebenso sehr mit der Naturwissenschaft und der Geographie vertraut war, indem er die durch die Schule und durch die Anregungen seines Vaters 40 vermittelte allgemeine Bildung durch konsequente Privatlektüre ausbaute und auf der Höhe hielt.

Der eigenen Neigung folgend entschied sich Rüetschi für das Studium der Theologie und bezog, nachdem er das Gymnasium seiner Vaterstadt absolviert hatte, nacheinander die Hochschulen von Bern, Berlin und Tübingen. In Bern war es namentlich der Freund 45 seines Vaters, Prof. Samuel Lutz, der bestimmend auf ihn, wie übrigens auf die meisten seiner Schüler, einwirkte. Was bei Lutz (vgl. ThRE[3] XII, S. 19) das Entscheidende war, war nicht eine besondere Produktivität an neuen Ideen, sondern der gesamte harmonische Eindruck einer innerlich vollendeten Persönlichkeit, deren Wurzeln in der hl. Schrift ruhten, und deren reife Früchte der Kirche zu gute kamen. Auf den Reichtum der Bibel seine 50 Schüler hinzuweisen, und sie für die Arbeit in der Kirche tüchtig zu machen, lag diesem „biblischen Theologen“ am meisten am Herzen. Indem er selbst über eine umfassende Gelehrsamkeit in seinem Fache, der biblischen Theologie, verfügte und mit freiem Sinne sich die Ergebnisse der Forschung zu eigen machte, konnte er seine Schüler in einer Weise zu selbstständiger Arbeit anregen, wie wenige der bernischen Theologen vor ihm. Ehr- 55 furcht vor der hl. Schrift und unbefangenes wissenschaftliches Streben verbanden sich bei ihm ohne Reibung. Diese „Ehrfurcht ohne ängstliche Scheu“ hat Rüetschi bei Lutz gelernt. Wie sich bei Lutz wissenschaftliches Streben mit tiefer Frömmigkeit verband, so ist auch Rüetschis Leben von diesen beiden Polen bestimmt worden, und er hat, so gut

er es vermochte, beiden gedient, der Kirche und der theologischen Wissenschaft. Nach glänzend bestandenem Examen trat er 1842 in den Kirchendienst ein, zunächst nach damaliger Sitte, als Vikar. Zuerst war er eine Zeit lang Vikar bei einem Landpfarrer, dann kam er als Vikar von Pfr. Bay an das Münster in Bern. Dieses Vikariat war für ihn von großer Wichtigkeit, denn es gestattete ihm seine theologischen Studien wieder aufzunehmen und seinem Lieblingswunsche folgend sich für die Habilitation an der Hochschule vorzubereiten. 1845 wurde er Privatdozent für das ganze Gebiet der alttestamentlichen Theologie, welches er sprachlich und theologisch beherrschte. Die erste theologische Arbeit, die er veröffentlichte, war die „Biblische Theologie" seines 1844 plötzlich verstorbenen Lehrers Lutz, mit welcher er seinem Lehrer wie sich selbst ein würdiges Denkmal setzte. So naheliegend es nun gewesen wäre, daß Rüetschi nach diesem vielversprechenden Anfang die akademische Laufbahn endgiltig eingeschlagen hätte, so scheiterte dieselbe doch an dem Umstand, daß an der kleinen bernischen Fakultät ein zweiter alttestamentlicher Lehrer (neben Prof. G. Studer) eigentlich unnötig war. So entschied er sich denn für den Kirchendienst, für den er im Grunde nicht weniger geeignet war als für das theologische Lehramt. 1848 wurde er Pfarrer in Trub in Emmenthal, 1853 kam er an die große Gemeinde Kirchberg im Oberaargau und nach 14 Jahren nach Bern an das Münster. Nichtsdestoweniger beschäftigte er sich in seinen Mußestunden fortwährend mit theologischen Arbeiten, zum Teil zu seiner persönlichen Fortbildung, zum Teil für Synoden und Konferenzen. So wurde er 1851 durch ein Referat vor der Schweiz. Predigergesellschaft in Liestal über „Die praktische Bedeutung des alten Testamentes" in weitern Kreisen bekannt, und mehr noch durch seine Mitarbeit an der Theol. Real-Encyklopädie von Herzog. Die Hochschule Zürich berief ihn als Professor und auch von Basel wurden ihm Anerbieten gemacht, aber Rüetschi war zu sehr Berner, als daß er sich von seiner Heimat hätte losreißen können. Dafür ehrte ihn Zürich 1864 mit der Würde eines theologischen Ehrendoktors. Aber seine Heimat ehrte und schätzte ihn auch. Seine Kollegen der Klasse Burgdorf hatten ihr hervorragendes Mitglied, dessen Bedeutung sie anerkannten, schon 1858 zu ihrem Dekan erwählt, und 1864 stellte ihn die bernische Kirche durch die Wahl zum Präsidenten des Synodalrates an ihre Spitze. Als Mitglied der bernischen Prüfungskommission für das evangelische Pfarramt hatte er schon längere Zeit Gelegenheit gehabt, seine theologischen Gaben und Kenntnisse zu verwerten. Obschon er so in steter Fühlung und Mitarbeit mit der Theologie blieb, ließ er doch die ihm zunächst liegenden Aufgaben und die geistigen Bedürfnisse seiner Gemeinde nicht aus den Augen. Es ist rührend zu hören, mit welcher Dankbarkeit jetzt noch ältere Leute jener Gemeinden von Rüetschis Wirken reden. Nicht nur durch Predigten, sondern auch durch populäre Vorträge suchte er auf seine Gemeindeglieder einzuwirken. Namentlich lag es ihm in den aufgeregten Zeiten der fünfziger und sechziger Jahre daran, den Gebildeten nachzuweisen, daß zwischen Glauben und Wissen, zwischen Frömmigkeit und Bildung kein Gegensatz besteht, daß vielmehr, wenn die Schrift richtig und rationell ausgelegt werde, die gesamte wissenschaftliche Weltanschauung sich harmonisch mit der biblischen vereinigen lasse. Bei diesen im guten Sinne apologetischen Bestrebungen kam es ihm vortrefflich zu statten, daß er nicht nur in der Theologie, sondern auch in Geschichte, Litteratur und Naturwissenschaft zu Hause war.

Seine Wahl nach Bern gab ihm nun erst recht Gelegenheit, seine Gaben zu entfalten, zunächst natürlich im praktischen Amte, als Prediger und Katechet, sodann im Schul- und Armenwesen, in kirchlichen und bürgerlichen Behörden. In seinen Predigten trat das lehrhafte Moment stark hervor, aber sie waren sehr praktisch und nüchtern, so wie sie der gottesfürchtige Bürger der alten Zeit liebte, dabei ab und zu mit einem lokalpatriotischen Einschlag. Er war kein hinreißender Kanzelredner. Form und Vortrag waren oft durch die berndeutsche Mundart beeinflußt, aber der gut biblische Gehalt dieser Kanzelzeugnisse ließ seine Zuhörer die äußeren Mängel vergessen. In Bern war er ungemein beliebt, ein Mann des Vertrauens für die verschiedenen kirchlichen Richtungen, und der anerkannte Vertreter der guten kirchlichen Tradition. Theologisch und kirchlich gehörte er zur sog. Vermittlungspartei, welche das Erbe der Lutz und Immer, die theologische und kirchliche Vermittelung zwischen den Positiven und der Ev. Gesellschaft einerseits und der von den Langhans und Bitzius geführten Reformpartei andererseits vertrat. In diesem Sinne hat er auf den kirchlichen Konferenzen und Synoden versöhnend gewirkt.

Rüetschi war einige Jahre in Bern, als sich ihm im Jahre 1878 durch seine Ernennung als Honorarprofessor die Hochschule wieder erschloß, die er als junger Privatdozent nur ungern hatte verlassen müssen. Er las, allerdings nicht regelmäßig, über

hebräische und chaldäische Sprachwissenschaft, Aramäisch und besonders gern über die Geschichte des Volkes Israel vom Exil bis zur Zeit Jesu. Vermißte man auch an seinen Vorlesungen die jugendliche Frische und Lebendigkeit, so folgte man doch seinen stets sorgfältig ausgearbeiteten und gründlichen Ausführungen mit großem Interesse. Erstaunlich war, wie der ehrwürdige Greis bis zuletzt sich bemühte, auf der Höhe der Forschung zu 5 bleiben, und wie er es verstand, ohne Vorurteil gegen das Neue, aber auch ohne Vorliebe für extreme Hypothesen, mit sicherem Griff das herauszuschälen, was sich als gesicherter Ertrag bewähren würde. In diese Zeit fällt auch seine intensive Mitarbeit an einer Schweiz. Bibelübersetzung, für deren Zustandekommen er in der Synode und an den Schweiz. Ev. Kirchenkonferenzen eifrig eingetreten war. Es kam aber nur das Neue 10 Testament heraus. Leider hat sich dasselbe trotz der darauf verwendeten Mühe nicht eingebürgert, weil die im ganzen richtige Übersetzung den volkstümlichen Ton nicht getroffen hat. Seiner wissenschaftlichen Thätigkeit setzte er mit der Übersetzung des Buches Kohelet für das Bibelwerk von Kautzsch die Krone auf. Im Jahre 1890 mußte er wegen seiner zunehmenden Amtsthätigkeit und auch mit Rücksicht auf sein hohes Alter auf seine aka- 15 demische Thätigkeit verzichten und 1897 trat er auch vom geistlichen Amte zurück. Bis an sein Lebensende lebte er überaus einfach und regelmäßig; nach dem frühen Tode seiner Gattin, mit einer Haushälterin, welche seine treue Begleiterin auf den Spaziergängen und die aufmerksame Zuhörerin bei seiner Lektüre gewesen ist. Zuletzt fühlte er sich vereinsamt und seine Haltung war gebeugt, aber sein Glaube ungebrochen, trotz der schweren Schick- 20 salsschläge, die ihn in seinem Familienleben getroffen hatten. In einer seiner letzten Abendpredigten sagte er: „Des Apostels Bekenntnis: Das ist je gewißlich wahr und ein teuer wertes Wort, daß Jesus Christus in die Welt gekommen ist, die Sünder selig zu machen (1 Tim 1, 13), ist auch mein Bekenntnis," und als Grabinschriften wählte er sich die beiden Worte: „Jesu, du Sohn Davids, erbarme dich meiner" und „Vater, in 25 deine Hände befehle ich meinen Geist." Mit ihm ist einer der letzten ehrwürdigen Repräsentanten der alten Berner Kirche geschieden. **W. Hadorn.**

Rufinus, Presbyter, latein. Kirchenschriftsteller, gest. 410. — Die sogen. Gesamtausgaben von L. de la Barre (Paris 1580 Fol.) und die vollständigere von D. Vallarsi (1. Bd, Verona 1745, Fol.: abgedruckt MSL 21, Paris 1849) enthalten nur R.s eigene Werke 30 nebst den ihm fälschlich zugeschriebenen, nicht aber die Uebersetzungen und auch nicht die Prologe zu den übersetzten Schriften. Aus der allgemeinen Litteratur vgl. Just. Fontanini, Historiae literariae Aquilejensis ll. 4, Rom. 1742 (die beiden auf R. bezüglichen Bücher abgedruckt bei Vallarsi und Migne); F. B. M. de Rubeis, Dissertt. duae, quarum prima de Turannio seu Tyrannio Rufino etc., Venedig 1754; C. T. G. Schoenemann, Bibliotheca 35 Historico-litteraria etc., 1. Bd, Leipzig 1792, 571—639 (abgedruckt bei Migne); Pétursson, Symbolae ad fidem et studia Tyrannii Rufini presb. Aquil. illustranda e scriptis ipsius petitae, Kopenhagen 1840 (mir unbekannt; Titel nach Schanz [s. u.]); Marzuttini, De Turannii Rufini presb. Aquil. fide et religione, Padua 1858 (ebenso); W. Möller, in der 2. Aufl. dieser Encyklopädie 13, Leipzig 1884, 98 ff. (der Wortlaut dieses Art. ist im Folgenden stellen- 40 weise benutzt); W. H. Freemantle, in DchrB 4, 1887, 555—560; A. Ebert, Allg. Gesch. d. Litteratur d. Mittelalters im Abendlande, 1. Bd[2], Leipzig 1889, 321—327; Br. Czapla, Gennadius als Litterarhistoriker, Münster 1898, bes. S. 44 ff. vgl. 27 f. und 95; P. Reinelt, Studien über die Briefe des hl. Paulinus von Nola, Breslau 1904; M. Philipp, Zum Sprachgebrauch des Paulinus von Nola, Erlangen 1904; M. Schanz, Gesch. der römischen 45 Litteratur, 4. Teil, 1. Hälfte, München 1904, 371—387. Vgl. auch die Patrologien von Feßler-Jungmann und Bardenhewer, sowie die vor dem Art. Origenistische Streitigkeiten (Bd XIV, S. 489) angegebene Litteratur.

Litteratur zu einzelnen Schriften. Kirchengeschichte: Aeltere Ausgabe von P Th. Cacciari, Ecclesiasticae historiae Eusebii Pamphili libri novem Ruffino Aquilejensi 50 interprete, ac duo ipsius Ruffini libri etc., Rom 1740—41, 2 Bde; Kritische Ausgabe von Th. Mommsen (auf Grund der Codd. Paris. Bibl. Nat. 18282, Vaticano-Palatinus 822, Paris. Bibl. Nat. 5500, Monacensis-Frisingensis 6375) in Verbindung mit der Ausgabe des griechischen Textes der Kirchengeschichte Eusebs von E. Schwartz, 1. Tl., Leipzig 1903, Buch 1—5 (der 2. Teil wird Ende 1905 erscheinen). Vgl. E. Kimmel, De Rufino Eusebii interprete 55 libri duo, Gera 1838. — Symbol: F. Kattenbusch, Das apostolische Symbol, Leipzig 1884—90, 2 Bde (vgl. das Register unter Rufin). Die ältere Litteratur ist hier vollständig verarbeitet. Eine deutsche Uebersetzung der R.schen Schrift lieferte H. Brüll in der Bibl. d. Kirchenväter, Kempten 1876. — Adamantius: W. H. van de Sande-Bakhuyzen in der Präfatio zu seiner Ausgabe des Dialogs, Leipzig 1901, XLI—XLIX. — Sextussprüche: J. Gildemeister, 60 Sexti sententiarum recensiones (latein., griech., syr.), Bonn 1873; A. Elter, Gnomica I (nur griech.), Leipzig 1892. — Josephus: E. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes u. s. w., 1. Bd[3], Leipzig

1901, 95 f. (Litteraturangaben 97 f.). — Historia monachorum: E. Lucius, Die Quellen des älteren ägyptischen Mönchtums, in ZKG 7, 1885, 163—198; E. Preuschen, Palladius und Rufinus. Ein Beitrag z. Quellengeschichte d. ältesten Mönchtums, Gießen 1897 (vgl. auch ThLZ 1899, Sp. 124); C. Butler, The Lausiac History of Palladius, Cambridge 1898—1904, 5 2 Bde. (Texts and Studies 6. Bd, 1. u. 2. Heft); C. Schmidt, Recension von Preuschen und Butler in GgA 1899, 13—22.

Die Chronologie ist fast durchweg ganz unsicher und gegenüber so zuversichtlichen Angaben, wie man sie z. B. in dem Artikel von Freemantle findet, Zurückhaltung am Platz. Ueberhaupt aber sind Leben und Schriften Rufins seit Fontanini nicht wieder gründlich und 10 im Zusammenhang durchgearbeitet worden. Im Folgenden beziehen sich die Seitenziffern hinter den Citaten aus Rufin auf MSL 21, hinter denen aus Hieronymus' Episteln auf MSL 22, aus H.s Apologie gegen R. auf MSL 23.

1. Leben. Tyrannius Rufinus wurde wahrscheinlich im fünften Jahrzehnt des 4. Jahrhunderts in der Nähe von Aquileja geboren. Die Annahme, daß der Flecken 15 Concordia der Geburtsort sei, beruht auf der Kombination einer Angabe des Hieronymus in Vir. ill. 53 mit ep. 5, 2 p. 337 (ein gewisser in Concordia lebender Paulus schrieb an H. de patria Rufini), die Schanz nach Fontanini für sicher hält. Mit Hieronymus (s. d. A. Bd VIII S. 43) und Bonosus scheint R. in Rom unterrichtet worden zu sein (Hieron. ep. 3, 4 p. 333). An die Schulzeit in Rom schloß sich ein längerer Aufent- 20 halt in Aquileja, wo R. um 370/371 in einem Kloster durch den Presbyter Chromatius (s. d. A. Bd IV S. 84, 1) die Taufe empfing (Apol. ad Hieron. 1, 4 p. 543). Die freundschaftlichen Beziehungen zu Hieronymus festigte des letzteren Aufenthalt in Aquileja (s. dazu Bd VIII S. 43, 39). Dem Beispiel des Freundes folgend, der wahrscheinlich 373 (vgl. Grützmacher, Hieronymus, 1. Bd, 44) Aquileja verließ, um in den Orient zu 25 reisen, machte sich R., von dem Verlangen getrieben, die großen Vorbilder asketischen Lebens kennen zu lernen, nach Ägypten auf. Mit Fontanini nimmt man gewöhnlich an, daß er diese Reise gemeinsam mit Melania machte, jener reichen Römerin, die nach dem Tode ihres Gatten, vom asketischen Zug der Zeit ergriffen, sich und ihr Vermögen in den Dienst der Heiligen Christi stellte. Einen Quellenbeleg für diese Annahme giebt 30 es nicht. Man kann nur darauf hinweisen, daß auch Melania ihre Reise in den Orient wahrscheinlich 373 angetreten hat (vgl. Butler 2, 223; aber auch die Chronologie der Melania ist, wie sich noch zeigen wird, recht unsicher). Jedenfalls stand R. während des ägyptischen Aufenthalts zu ihr in naher Beziehung (Hieron. ep. 3 und 4). Er besuchte die berühmten Einsiedler der sketischen und nitrischen Wüste, die beiden Makarius, Isidor, 35 Heraklides, Pambo u. a. und erlebte die durch Lucius, den arianischen Gegenbischof (seit Mai 373) des alexandrinischen Patriarchen Petrus, gegen die Rechtgläubigen, auch gegen die Väter der Wüste, in Scene gesetzten Verfolgungen, von denen auch er berührt gewesen sein will (Hist. eccl. 11, 3. 4. 8 p. 510 ff.). Als dann Melania (wohl 374; vgl. Butler 223) mit einer größeren Zahl verbannter Bischöfe, Kleriker und Mönche, 40 deren Unterhalt sie bestritt, nach Diocäsarea in Palästina ging (Pallad. Hist. Laus. 46 [früher 117] Butler 134 f.), ging das Gerücht, daß auch R. mit ihr kommen werde (vgl. Hieron. ep. 4, 2 p. 336). Er blieb aber aus (ep. 5, 2 ibid.) und verweilte noch Jahre lang in Ägypten, wo er bei Didymus, dem Vorsteher der alexandrinischen Katechetenschule, gelehrte Studien machte (s. Bd IV S. 638, 51). Erst nach sechsjährigem Auf- 45 enthalt (Apol. ad Hieron. 2, 12 p. 594), vermutlich 379, begab er sich nach Jerusalem, wo er sich am Ölberg niederließ, in seinen Zellen (meis cellulis) zahlreichen Mönchen Aufenthalt gewährte und, wie Melania, sich der Verpflegung von Pilgern und Pilgerinnen widmete (Hist. Laus. l. c. [118] Butler 136; Apol. 2, 8 p. 591). Die Annahme eines zweiten alexandrinischen Aufenthaltes ruht nur auf einer unsicheren Lesart 50 in Apol. 2, 12 p. 594. Zum Presbyter wurde R., anscheinend nicht lange vor 394 (vgl. Schanz 372 Anm. 1), durch Bischof Johannes von Jerusalem geweiht. Mit Hieronymus stand er seit dessen Niederlassung in Bethlehem im Spätsommer 386 (s. Bd VIII S. 45, 32) wieder in regem Verkehr. Er empfing den Besuch des Freundes, und seine Mönche schrieben für diesen Ciceros Dialoge ab (Apol. 2, 8). Einen Wendepunkt führten 55 die Reibereien herbei, deren Veranlassung die verschiedene Stellungnahme der Freunde in den sog. Origenistischen Streitigkeiten (s. d. A. Bd XIV S. 490) bildete. Das ihm in des Didymus Schule aufgegangene Verständnis für den großen Alexandriner machte es R. unmöglich, gegen Origenes Zeugnis abzulegen, wie es jener Aterbius (Bd XIV S. 490, 36) von ihm und dem willfährigen Hieronymus verlangte (Hieron. Apol. 3, 33 60 p. 481). In dem Zwist des Johannes von Jerusalem mit Epiphanius von Salamis stellte R. sich auf die Seite seines Bischofs (Brief des Epiphanius unter den Briefen des

Hieron. ep. 51, 6 p. 523). Über diesen Zwistigkeiten zerbrach auch die Freundschaft mit Hieronymus, und es sollte sich bewahrheiten, was dieser einst an R. geschrieben hatte: **amicitia, quae desinere potest, vera numquam fuit** (ep. 3 p. 335). Allerdings kam es noch einmal zur Aussöhnung. In der Auferstehungskirche nahm man gemeinsam das Abendmahl (Hieron. Apol. 3, 33 p. 481), und als R. ins Abendland zurückkehrte, 5 gab ihm Hieronymus eine Strecke das Geleite (l. c. 3, 24 p. 475). Wann und unter welchen näheren Umständen R.s Rückkehr erfolgte, ist uns nicht überliefert. Nach Fontaninis Vorgang nehmen die meisten (auch Freemantle und Schanz) an, daß die Reise wieder in Gemeinschaft mit Melania unternommen wurde. Man beruft sich darauf, daß Paulinus von Nola in einem seiner Briefe (ep. 28, 5 Hartel CSEL 29, 246, 1) R. 10 als **sanctae Melani** (so! vgl. zu dieser Namensform die Auseinandersetzungen von Turner im JThSt 6, 1905, 352) **spiritali via comes** bezeichnet. Es ist aber unstatthaft, aus dieser ganz allgemein gehaltenen Wendung (**via spiritalis!**) eine Beziehung auf eine bestimmte Reise herauszulesen (so auch Reinelt 34 f.). Unmöglich würde die Annahme der gemeinsamen Rückkehr werden, wenn neuere Forschung im Rechte bleibt, derzufolge Melania 15 erst 399 oder 400 ins Abendland zurückgekehrt ist (so Reinelt 32 ff., zu dessen Gunsten Butler 277 seine früheren Erörterungen [226 ff.], die auf 398 abzielten, modifiziert hat). Fontanini trat für 397 ein, mit Rücksicht darauf, daß Papst Siricius (über dessen Beziehungen zu Ruf. s. u.) im Nov. 398 gestorben sei. Neuerdings neigt man dazu, 399 als Todesjahr des Papstes anzunehmen (s. Duchesne, Liber pontificalis 1, S. CCL f., 20 dessen Gründe übrigens der Natur der Sache nach nicht zwingend sind). Ist diese Annahme richtig, so ist R. 398 zurückgekehrt.

R. hat zunächst in dem Kloster Pinetum Aufenthalt genommen, dessen Lage man mit Fontanini (117 ff.) in der Nähe von Terracina suchen mag. Auf Wunsch des Abtes Ursacius übertrug er die Regeln des Basilius für die Mönche ins Lateinische (Ep. ad 25 Urs. p. 118; vgl. Hist. Eccl. 2, 9 p. 520). Ein gewisser Macarius (vgl. über ihn Gennadius, vir. ill. 28 mit Czaplas Anmerkung; s. auch unten S. 200, 58), der in den Schriften des Origenes Beschwichtigung seiner astrologischen und theologischen Skrupel zu finden hoffte, drängte ihn zu einer Übersetzung, obwohl R. sich bewußt war, **se ad latinum sermonem tricennali iam paene incuria torpuisse** (Apol. 1, 11 p. 549). Die 30 Übertragung des ersten Buches der Apologie des Pamphilus war die erste Frucht dieser Arbeit. Ihr folgten die beiden ersten Bücher von *περὶ ἀρχῶν*, deren Übersetzung R. in der Fastenzeit (s. die Vorrede zum 3. Buch MSL 125) 399 (oder 398) vollendete. Inzwischen siedelte Macarius nach Rom über. R. erfuhr, daß seine Übersetzung in den antiorigenistischen Kreisen der Hauptstadt unliebsames Aufsehen mache (MSL 132), aber, 35 von Macarius gedrängt, setzte er die Arbeit fort und führte sie in Rom zu Ende. Dort ist ihm sein Manuskript, wenn man seinem Berichte trauen darf (Apol. 1, 19 p. 557); vgl. Hieron. Apol. 3, 4 p. 459), in unfertigem Zustand entwendet und Freunden des Hieronymus (Pammachius und Marcella) in die Hände gespielt worden, die nichts eiligeres zu thun hatten, als es dem Meister in Palästina zuzusenden (vgl. den Begleitbrief Hieron. 40 Ep. 83 p. 743). Hieronymus machte sich sofort daran, seinerseits eine Übersetzung herzustellen, die die Ungenauigkeit der rufinischen erweisen sollte. Die Übersendung begleitete er mit einem längeren Schreiben (Ep. 84 p. 743 ff.), in dem er lebhaft Verwahrung dagegen einlegte, daß man ihn auf Grund einer Bemerkung R.s in der Vorrede zu seiner Übersetzung der Parteinahme für Origenes verdächtigen könne. Auch einen Brief an R., 45 der in versöhnlichem Ton gehalten war, legte er der Sendung bei (Ep. 81 p. 735). Die falschen Freunde in Rom wußten es zu verhindern, daß dieser Brief seine Adresse erreichte. R. nämlich war inzwischen in seine Heimat gereist, nachdem er sich von Papst Siricius, der der Origeneshetze ferngestanden zu haben scheint (vgl. Hieron. Ep. 127 p. 1093), ein Empfehlungsschreiben hatte geben lassen (Hier. Ap. 3, 21 p. 472). Seine Gegner 50 aber ließen ihm keine Ruhe. Sie gewannen das Ohr des neuen Papstes Anastasius, der selbst bekannte, daß er nie zuvor etwas von Origenes gehört habe (vgl. seinen Brief an Johannes von Jerusalem MSL 21, 629), nun aber den R. zur Verantwortung nach Rom lud (s. R.s ausweichendes Schreiben an den Papst p. 623 ff.; das Nähere s. Bd XIV S. 491, 7). Dazu kam, daß R. durch seinen römischen Freund Apronianus von jenem 55 Schreiben des Hieronymus an Pammachius und Marcella erfuhr. Nun entlud sich sein Groll. In einer an Apronianus gerichteten, „Apologie" betitelten Streitschrift häufte er die Invektiven gegen den früheren Freund und schonte weder Vorleben noch Charakter. Gewiß war diese Schrift nicht für die Öffentlichkeit bestimmt. Auch gab Apronian sie nicht heraus. Aber Pammachius und Marcella erfuhren genug davon, um einen ein- 60

gehenden Bericht nach Palästina zu schicken. Hieronymus schrieb daraufhin die ersten beiden Bücher seiner **Apologia adv. libros Rufini**, die diesem vor Augen kamen und ihn veranlaßten, nunmehr seine Schrift mit einem (nicht erhalten gebliebenen) Brief dem Hieronymus zuzuschicken. Man kann es verstehen, daß dieser dadurch aufs höchste erregt
5 wurde. Trotz der Bitte des Chromatius (s. **Hieron. Apol. 3, 2 p. 458**), den Streit ruhen zu lassen, antwortete er mit dem dritten Buch seiner „Apologie", dessen Ton an Heftigkeit die früheren noch übertraf. R., vermutlich von Chromatius beraten, schwieg und scheint des Gegners in der Öffentlichkeit nicht wieder Erwähnung gethan zu haben. Hieronymus aber gab noch nach R.s Tode seiner Freude darüber Ausdruck, daß die viel-
10 köpfige Hydra nunmehr zu zischen aufgehört habe (**Praef. ad Comm. in Ezech. MSL 25, 16**). Seine letzten Lebensjahre verbrachte R. in Aquileja. Zu den alten Freunden, die ihm treu blieben, kamen neue: Gaudentius von Brixen widmete er seine Übersetzung der Rekognitionen, einem Bischof Laurentius seine Erklärung des Symbols. Auf des Chromatius Veranlassung übersetzte er Eusebs Kirchengeschichte. Mit dem Greisenalter
15 erwachte noch einmal die Lust, die heiligen Stätten zu schauen. In Rom traf R. mit Melania zusammen. Die Reise wurde angetreten, aber schon an der sizilischen Küste ereilte R. der Tod. In der Vorrede zu seiner Übersetzung von Origenes' Kommentar zu den Numeri gedenkt er des Brandes des von Alarichs Horden belagerten Rhegium. Dieses Ereignis fällt in den Spätsommer 410. Bald darauf muß R. ge-
20 storben sein.

2. Schriften. Die Feindschaft des Hieronymus hat R.s Nachruhm in der Kirche dauernden Schaden gebracht. Papst Gelasius hielt für gut, seine Bücher mit der Begründung zu zensurieren, daß, trotzdem manches Gute darin enthalten sei, doch dem Urteil des Hieronymus über den Autor beigetreten werden müsse (**MSL 59, 175**). Dagegen
25 urteilte Gennadius (**vir. ill. 17**): **non minima pars fuit doctorum ecclesiae** (vgl. dazu **Cassian. de incarn. 7, 27 CSEL 17, 385**), **et in transferendo de graeco in latinum elegans ingenium habuit.** Jedenfalls tritt R.s eigene Schriftstellerei hinter seiner Thätigkeit als Übersetzer ganz zurück. Von selbstständigen Arbeiten sind außer den schon erwähnten zwei Büchern der gegen Hieronymus gerichteten „Apologie"
30 (p. 541—624) folgende zu nennen: 1. Die Fortsetzung der Kirchengeschichte des Eusebius in zwei Büchern, die sich über die Zeit von 324—395 erstrecken (p. 465—540), eine trotz mancher Verfehlungen, trotz Mangels an Ordnung und Auswahl des Stoffes, sowie einer Neigung zum Anekdotenhaften beachtenswerte und viel gelesene Darstellung; 2. der **Commentarius in symbolum apostolorum** (p. 335—386), die „älteste sicher fixier-
35 bare lateinische Symbolauslegung" (Kattenbusch 2, 433), deren Originalität durch ihre durchgängige Abhängigkeit von den Katechesen Cyrills von Jerusalem erheblich eingeschränkt wird; 3. die zwei Bücher **de benedictionibus patriarcharum** (p. 311—336), in denen der Versuch historischer Erklärung von der mystischen überwuchert wird. Sie wurden auf Wunsch eines Presbyters Paulinus geschrieben, den man mit Paulinus von Nola zu
40 identifizieren pflegt. Diese Identifikation ist aber unsicher und würde unmöglich sein, wenn sich erweisen ließe, daß die beiden Briefe Paulins an R., die in die Sammlung der Briefe des Nolaners aufgenommen sind (**Epp. 46** und **47** Hartel **CSEL 29, 387 ff.**), nicht von diesem herrühren können, was nach Sacchini neuerdings wieder Reinelt (45—52; s. dagegen aber M. Philipp, Zum Sprachgebrauch d. Paulinus v. Nola, Erl. 1904, S. 67—70)
45 behauptet hat. Bei den Uebersetzungen ist überall im Auge zu behalten, daß R. selbst eine wörtliche Wiedergabe des Originals nirgends angestrebt zu haben scheint. Von Origenes hat er zahlreiche exegetische Schriften (Homilien zur Genesis, zu Exodus, Leviticus, Numeri, Josua, Richter, Psalmen, Hohelied und den Kommentar zum Römerbrief, letzteren nach einem verderbten Text) übertragen. Die Dogmatik des Origenes, das
50 Werk *περὶ ἀρχῶν*, hat er uns gerettet, indem er seiner Zeit anstößige Äußerungen, insbesondere über die Trinitätslehre, beseitigte oder milderte. Er deckt sich dabei mit der Vermutung einer Verfälschung des Textes durch die Häretiker, ohne doch selbst recht daran zu glauben, und zieht sich darauf zurück, daß er verdächtige Äußerungen des Origenes an gut kirchlichen desselben messe und danach entweder weglasse oder interpretiere und
55 dunkle Stellen aus anderen erläutere. Der Übersetzung der Apologie des Pamphilus (s. o.) hat R. unter dem Titel **de adulteratione librorum Origenis** (Lomm. 25, 382—400) eine interessante Darlegung dieser Grundsätze vorangeschickt (vgl. auch die Vorreden zu *περὶ ἀρχῶν*). Die Angabe des Gennadius, daß R. eine Schrift des Pamphilus **adv. mathematicos** übersetzt habe, beruht auf Mißverständnis der auf die Apologie
60 des Pamphilus bezüglichen Worte Rufins in **Apol. 1, 11** (s. o. S. 199, 26 u. vgl. Czapla 47). —

Von der Übersetzung des **Dialogus de recta fide** urteilt van de Sande-Bakhuyzen, daß sie treuer sei als die der anderen Bücher des Origenes, die wir von R. haben. „Um die Rechtgläubigkeit des Verfassers dieser Schrift zu retten, brauchte R. keine Fälschung zu vermuten, hatte er nichts auszulassen oder zu verbessern, denn Adamantius war in seinen Reden so orthodox wie er nur wünschen konnte, und deshalb verdient seine Arbeit, 5 wenn auch kein unbedingtes, doch großes Vertrauen" (a. a. O. LXII). — Großer Beliebtheit erfreute sich R.s Übersetzung der Kirchengeschichte des Eusebius, deren 10 Bücher er unter Beiseitelassung des größten Teiles vom 10. Buche auf 9 reduzierte. Die Arbeit ist trotz der vielen Freiheiten, die sich R. nicht nur in einigen größeren Einschaltungen, sondern auch in der sprachlichen Wiedergabe des Einzelnen gestattete, auch für die Kritik 10 des Textes nicht unwichtig. — Von der Übersetzung der pseudoklementinischen Rekognitionen (s. o. S. 200, 12 und Bd IV S. 174, 56 ff.) behauptet er selbst in der Zuschrift an Gaudentius, daß er sich Mühe gegeben habe, „**non solum a sententiis, sed ne a sermonibus quidem satis elocutionibusque discedere**". Wohl aber hat er aus den lehrhaften Partien manches weggelassen „**quae, ut nihil amplius dicam, excesserunt intelligentiam nostram**". — Von Basilius übersetzte er außer den **Instituta monachorum** (s. o. S. 199, 24) eine Anzahl Homilien (vgl. **Basil. M. opp. ed.** Garnier 2, 713 ff. **MSG** 31, 1723—84), von Gregor von Nazianz ebenfalls Homilien (vgl. **Rufin. Hist. eccl.** 11, 9 p. 520), von Evagrius Ponticus (s. d. A. Bd V S. 651 „**Sententiae**" (Genn. 17), worunter wahrscheinlich der **Liber centum sententiarum** (Genn. 11; 20 Czaplas Bemerkungen zu 11 Anm. 5 und 17 Anm. 7 scheinen mir den Sachverhalt unnötig zu komplizieren) zu verstehen ist, mit dem wiederum das Buch der Sentenzen *περὶ ἀπαθείας* identisch sein wird, dessen Übersetzung Hieronymus (ep. 133, 3 ad Ctesiph. p. 1151) dem R. zuschreibt. Auch die **Sententiae ad eos qui in coenobiis et xenodochiis habitant fratres** und die **sententiae ad virgines** (**MSG** 40, 1279—82, 25 1283—86) hat R. übertragen. — Auch die zuerst von Origenes erwähnten, auch von Porphyrius benutzten Sextussprüche hat R. übersetzt und dabei der Überlieferung Ausdruck gegeben, die in diesen einem pythagoreischen Philosophen angehörenden, etwa um 200 christlich bearbeiteten Sentenzen ein Werk des römischen Bischofs Sixtus II. (257—258) sehen wollte. Schon Hieronymus (**Ep. ad Ctesiph.** l. c.) hat diese Identi- 30 fikation zurückgewiesen und R. heftig getadelt, daß er einen heidnischen Philosophen zum römischen Bischof mache und durch den Namen des Märtyrers Unkundige verlocke, aus dem goldenen Kelche Babylons zu trinken.

Ob die viel gelesene und oft gedruckte **Historia monachorum s. liber de vitis patrum** zu den von R. aus dem Griechischen übersetzten Schriften oder zu seinen 35 eigenen Werken zu rechnen sei, ist eine alte Streitfrage, die durch die neuere Forschung — trotz Preuschens Einspruch — zu Gunsten der ersteren Annahme entschieden sein dürfte. Wenigstens spricht für die zweite nur das Zeugnis des Hieronymus (**Ep.** 133, 3 p. 1151: **qui librum quoque scripsit quasi de monachis**). Aber selbst hier braucht das „**scripsit**" nicht im Sinn der selbstständigen Verfasserschaft R.s gepreßt zu werden. Alles 40 andere deutet auf ein griechisches Original. Daß die lateinische **Historia** R.s Werk ist, hätte übrigens schon mit Rücksicht auf die Selbstbezeugung des Autors (vgl. **Hist. eccl.** 11, 4 p. 512 mit **Hist. mon.** 29 p. 455) nicht bezweifelt werden sollen. Fontanini und Tillemont glaubten, durch eine Bemerkung des nicht genau unterrichteten Gennadius (**vir. ill.** 41) verführt, auf Petronius von Bologna als den Erzähler oder wenigstens 45 Sammler des Materials schließen zu sollen. Auch diese Annahme ist (trotz Czapla 95 f.) unnötig. Fälschlich redet ein Teil der Handschriften (Preuschen 124) von Posthumianus oder gar Hieronymus als Verfasser.

Ob die alte lateinische Übersetzung von des Josephus **Bellum iudaicum**, die man dem R. zuzuschreiben pflegt, wirklich von ihm herrührt, scheint noch nicht ausreichend 50 untersucht zu sein. Schürer (S. 96) weist mit Recht darauf hin, daß im Katalog des Gennadius einer solchen Arbeit nicht gedacht wird. Freilich erwähnt Gennadius auch die **Historia monachorum** nicht.

Unecht sind die nachstehenden, unter R.s Werke aufgenommenen Schriften: 1. **Commentarius in LXXV Davidis psalmos** (p. 641—960; vielleicht von dem gallischen 55 Presbyter Vincentius in der 2. Hälfte des 5. Jahrh. [Genn. 80] verfaßt, vgl. Bardenhewer, Patrologie², 533); 2. **Commentarius in prophetas minores tres Osee, Joel et Amos** (p. 959—1104); 3. **Vita sanctae Eugeniae virginis ac martyris** (p. 1105—1122); 4. Zwei Schriften **de fide** (p. 1123—1154).

G. Krüger. 60

Ruinart, Thierry, gest. 1709. — Litteratur: Tassin, Hist. litt. p. 273—283; Deutsche Ausg. I, 421—439. Massuet s. u.: H. Jadart, Dom Thierry Ruinart (Reims 1886); J. B. Vanel, Les Bénédictins de Saint-Maur (Paris 1896), 87—90; E. de Broglie, Mabillon et la société de Saint-Germain des Prés. 2 Bde (Paris 1888); Hurter, Nomenclator II², 5 794—797.

Thierry Ruinart, gelehrter französischer Theologe und Kirchenhistoriker, geboren den 10. Juni 1657 zu Rheims, gestorben (auf einer Reise) im Kloster Hautvillers (in der Nähe seiner Vaterstadt) den 27. September 1709. Im Jahre 1674 trat R. in der Abtei Saint-Remi als Novize in die Benediktinerkongregation des hl. Maurus, legte im Oktober 10 1675 Profeß ab und war in verschiedenen Klöstern thätig, bis er 1682 auf Antrag Mabillons nach St.-Germain-des-Prés, dem Sammelpunkt maurinischer Gelehrsamkeit, versetzt wurde. Aus dem Schüler ward er bald der Freund und treue Mitarbeiter, zuletzt auch der pietätvolle Biograph Mabillons. Sein äußeres Leben verlief ruhig: zu erwähnen wären zwei Reisen zur Beschaffung von gelehrtem Material für die Acta SS. 15 und die Annales des Ordens, 1696 nach dem Elsaß, 1709 in die Champagne. R.s erstes und sogleich bedeutendes Werk waren die **Acta primorum Martyrum sincera et selecta (Par. 1689, fol.; — ed. secunda, ab ipso auctore recognita, emendata et aucta, Amsterd.** 1713, mit Biographie R.s; **Veronae** 1731; **Ratisb.** 1859; s. E. Le Blant, **Supplément aux Acta sincera de R., Par.** 1883 in den **Mém.** 20 **de l'Inst. de France XXX,** 2, 57—347). Gewissermaßen eine Fortsetzung dieser Studien bildete seine **Historia persecutionis Vandalicae in duas partes distincta (Par.** 1694, 8°, **Venet.** 1732, 4°); der Ruinartsche Text des **Victor Vitensis,** den mit anderen bezüglichen Schriften der erste Teil dieses Werkes enthält, hat nach den neueren trefflichen Ausgaben von Halm uud Petschenig keinen 25 Wert mehr; der zweite historische Teil ist von Bedeutung für die Geschichte der Kirche in Afrika. Darauf folgte die treffliche Ausgabe von **Gregorii episcopi Turonensis Opera omnia necnon Fredegarii Scholastici epitome et chronicum (Par. 1699, fol.),** worin R. für Gregor einen vollständigen und kritisch bearbeiteten Text gab, welcher die Grundlage aller folgenden Abdrücke blieb, während er für Fredegar zuerst die einzige, 30 das echte Werk desselben enthaltende Unzialhandschrift in ihrem vollen Werte würdigte: R.s Textrecension beider Schriftsteller ist jetzt durch die von W. Arndt und Br. Krusch für die **MG Scr. rer. Merov. I,** 1. 2. **II** (1885—1888) gelieferten Ausgaben antiquiert.

R.s Mitarbeiterschaft an Mabillons Werken haben wir schon erwähnt: der 8. und 35 9. Band (= **saec. VI**) der **Acta Sanctorum ord. S. Benedicti (Par.** 1701, s. oben XII, 31) tragen neben Mabillons Namen auch den Ruinarts; zur Verteidigung des Mabillonschen Werkes **de re diplomatica** schrieb R. 1706 (zum Erweis der Echtheit der von dem Jesuiten Germon angefochtenen Urkunden von Saint Denis): **Ecclesia Parisiensis vindicata;** 1709 verfaßte er Vorrede und Zusätze zur zweiten Ausgabe 40 der Mabillonschen Diplomatik (s. Wattenbach, Schriftw. d. M.-A., 2. Aufl., S. 16) und veröffentlichte in dem nämlichen Jahre eine treffliche Biographie seines Lehrers: **Abrégé de la vie de D. Jean Mabillon** (lat. 1714). Die von R. beabsichtigte Herausgabe des 5. Bandes der **Annales ord. S. Bened.** (siehe XII, 31) vereitelte sein früher Tod: Massuet vollendete den Band (1713) und beschrieb in der **praef.** 45 **p. XXXIV—XL** das Leben seines gelehrten Ordensgenossen. Ein interessantes Tagebuch des R. über die Geschichte der Benediktiner-Ausgabe des Augustinus (s. oben Bd XII, 412) hat A. M. P. Ingold als Anhang seiner **Hist. de l'éd. Bénédictine de S. Augustin (Par.** 1903), S. 154—193 ediert.

Über die im Interesse des Ordens abgefaßte **Apologie de la mission de S. Maur,** 50 **apostre des Benedictins en France (Par.** 1702, 8°) vgl. das treffende Urteil oben Bd XII, 456. — Im 2. und 3. Band der erst 1724 zu Paris erschienenen **Ouvrages posthumes de Mabillon et de Ruinart** stehen von R. drei Abhandlungen: **Disquisitio historica de pallio archiepiscopali,** die gründliche **vita B. Urbani Papae II** und die interessante Reiseskizze **Iter litterarium in Alsatiam et Lotharingiam** (franz. von 55 **J. Matter, Strasb.** 1829). Viele Briefe R.s stehen in Valery, **Correspondance inédite de Mabillon et de Montfaucon (3 voll., Par.** 1846), einer in den **Archives des missions scientif. VI** (1857), p. 447, ganze Briefwechsel bei Jadart a. a. O. S. 83—179 und bei E. Gigas, **Lettres des Bénédictins de St.-Maur (1652—1741),** 2 Bde (**Copenh.** 1892—3).

60 **G. Laubmann.**

Rulman Merswin und die Gottesfreunde. — 1. Litteratur über die Gottesfreunde. Röhrich, Die Gottesfreunde und die Winkeler am Oberrhein. ZhTh Bd X (1840), Heft 1, S. 118 ff.; C Schmidt, Johannes Tauler von Straßburg, Hamburg 1841, S. 161 ff; Wackernagel, Die Gottesfreunde in Basel. Kleinere Schriften Bd II S. 146 ff.; ders., Altdeutsche Predigten und Gebete, Basel 1876, S. 381 ff. 583 ff.; C. Schmidt, Die Gottesfreunde im 14. Jahrh. Historische Nachrichten und Urkunden, Jena 1854 (Aus: Beiträge zu den theol. Wissenschaften. Herausgegeben von Reuß und Cunitz Bd V S. 1 ff.); M. Rieger, Die Gottesfreunde im deutschen Mittelalter, Heidelberg 1879; Kessel in Wetzer u. Weltes kath. Kirchenlexikon, 2. Aufl., Bd V S. 893.

2. Litteratur über Merswin. Das Buch von den neun Felsen. Nach des Verf.s Autograph herausgegeben von C. Schmidt, Leipzig 1859; van Borssum Waalkes, Dat Boeck van den oorspronck, Leeuwarden 1882; Strauch, Das Neunfelsenbuch, Ztschr. für deutsche Philologie Bd XXXIV S. 235 ff.; Jundt, Histoire du panthéisme populaire au moyen âge, Paris 1875, S. 211 ff. (Abdruck des Bannerbüchleins im Excerpt und des Traktats von den Drei Durchbrüchen); Engelhardt, Richard von St. Victor und Johannes Ruysbroek, Erlangen 1838, S. 345 ff. (enthält Merswins Auszug aus Ruusbroecs Geistlicher Hochzeit). — C. Schmidt in der ZhTh Bd IX (1839), Heft 2, S. 61 ff. und in der Revue d'Alsace Bd VII (1856), S. 145 ff. 193 ff.; Preger in dieser Encyklopädie, 2. Aufl., Bd XIII (1884), S. 102 ff.

3. Litteratur über den großen Gottesfreund aus dem Oberland. Das handschriftliche Material befindet sich auf der Landesbibliothek zu Straßburg (Großes Johannitermemorial und Handschrift des Zweimannenbuchs) und im dortigen Bezirksarchiv des Unterelsaß (Handschriften Nr. 1383. 2184. 2185 das Briefbuch. 2190) [s. jetzt Rieder, Der Gottesfreund vom Oberland, Innsbruck 1905, S. XV ff.]; dazu gesellt sich noch ein weiteres [von Rieder S. XVIII ff. vergeblich gesuchtes] Exemplar des kleinen Memorials in dem 1435 geschriebenen Cod. Ms. germ. quart. 839 der Königl. Bibliothek zu Berlin. Aus den Straßburger Handschriften schöpfte C. Schmidt für seine unter 1 genannte Schrift vom Jahre 1854, vgl. auch seinen Aufsatz: Der den Ordensmeistern in Deutschland übergebene Kodex des Memorials des Straßburger Johanniterhauses im Anzeiger für Kunde der deutschen Vorzeit Bd V (1858), Sp. 375 ff. 415 ff. — K. Schmidt, Nicolaus von Basel Leben und ausgewählte Schriften, Wien 1866; ders., Nicolaus von Basel Bericht von der Bekehrung Taulers, Straßburg 1875, die bekannte Historie, die den alten Taulerdrucken vorgesetzt ist, auch sonst im 17. u. 18. Jahrhundert mehrfach erneuert, von C. Böhmer in der Damaris von 1865 S. 148 ff. nach den Münchner Handschriften ins Neuhochdeutsche übertragen wurde, von L. Tieck in seiner Novelle Der Schutzgeist (Gesammelte Novellen. Vermehrt u. verbessert. Breslau 1839, Bd IX S. 5 ff.) sowie von H. v. Stein (Aus dem Nachlaß von H. v. St. Dramatische Bilder und Erzählungen, Leipzig 1888, S. 84 ff.) bearbeitet worden ist; F. Lauchert, Des Gottesfreundes im Oberland [= Rulmann Merswin] Buch von den zwei Mannen. Nach der ältesten Straßburger Handschrift hrsg. Bonn 1896. Vgl. dazu Anzeiger für deutsches Altertum Bd XXIV S. 212; Archiv für das Studium der neueren Sprachen Bd CI S. 162; Litteraturblatt für germanische und romanische Philologie Bd XIX (1898), Sp. 125; Monatshefte der Comenius-Gesellschaft Bd VII S. 61. — Ch. Schmidt, Études sur le mysticisme allemand au 14[e] siècle. Mémoires de l'académie royale des sciences morales et politiques de l'Institut de France. Tome II. Savants étrangers, 1847, S. 329 ff.; ders., Nicolaus von Basel und die Gottesfreunde. In: Basel im 14. Jahrhundert, Basel 1856, S. 253 ff.; Preger in der ZhTh 1869, S. 109 ff. 137 ff.; H. Råbergh, Nikolaus af Basel, zwei akademische Abhandlungen. Helsingfors 1870 und 1872; Denifle, Der Gottesfreund im Oberland und Nikolaus von Basel. Eine kritische Studie. Separatabdruck aus den Histor.-polit. Blättern, Bd LXXV Januar bis März 1875, München 1875; A. Lütolf, Der Gottesfreund im Oberland. Jahrbuch für Schweizerische Geschichte Bd I (1876), S. 1 ff. 255, vgl. dazu Allgemeine Zeitung 1876, Beil. Nr. 301, A. Reumont im Archivio Veneto, Tom. XIII, Parte II 1877; Lütolf, Besuch eines Kardinals beim Gottesfreund aus dem Oberland. Tübinger ThQS Bd LVIII (1876), S. 580 ff.; Denifle, Das Leben der Margareta von Kentzingen. ZdA Bd XIX, S. 178 ff.; Baechtold in der AdB Bd IX, S. 456 ff., dann aber berichtigt in der Geschichte der deutschen Litteratur in der Schweiz, S. 219 f.; Denifle, Taulers Bekehrung. Kritisch untersucht, Straßburg 1879 (Quellen und Forschungen, Heft 36), vgl. dazu Strauch im Anzeiger für deutsches Altertum Bd VI S. 203 ff. 300, Möller ThLZ 1880 Nr. 14; A. Jundt, Les amis de Dieu au quatorzième siècle, Paris 1879, vgl. dazu Meyer v. Knonau in den GgA 1880 Nr. 1 (durchaus zustimmend), Revue critique 1880 Nr. 15 S. 287, Nr. 21 S. 417, namentlich aber Denifles Antikritik. Aus dem 84. Bd der Historisch-politischen Blätter, München 1879; Jundt in dieser Encyklopädie, 2. Aufl., Bd VII (1880) S. 21 ff.; L. Tobler, Die Sprache des Gottesfreundes im Oberland. Anzeiger für Schweiz. Gesch. 1880 Nr. 1, Jahrg. XI, S. 243; Denifle, Die Dichtungen des Gottesfreundes im Oberlande. ZdA, Bd XXIV S. 200 ff. 280 ff.; Die Dichtungen Rulman Merswins. Ebenda Bd XXIV S. 463 ff.; Bd XXV S. 101 ff., vgl. dazu Deutsche Litteraturzeitung Bd I, Sp. 244 und Ehrle, Das Einst und Jetzt der Geschichte des Gottesfreunde-Bundes. Stimmen aus Maria Laach 1881, S. 38 ff. 252 ff.; Preger in dieser Encyklopädie, 2. Aufl., Bd XV (1885) S. 251; L. Keller, Die Reformation und die älteren Reformparteien. In ihrem Zusammenhange dargestellt. Lpzg. 1885; Lorenz u. Scherer, Gesch. des Elsasses, 3. Aufl.,

S. 84 ff.; Preger, Die Zeit einiger Predigten Taulers. Münchener Sitzungsberichte. Philos.-philol. und hist. Cl. 1887, Bd II S. 354 ff.; Jundt, Rulman Merswin et l'Ami de Dieu de l'Oberland. Un problème de psychologie religieuse avec documents inédits et fac-similés en phototypie. Paris 1890, vgl. dazu Allier, Revue de l'histoire des religions Bd XXIII
5 S. 95 ff.; Preger, Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter. Bd III, Leipzig 1893, vgl. dazu Strauch, Deutsche Litteraturzeitung 1893, Nr. 23; K. Rieder, Zur Frage der Gottesfreunde. Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins. NF Bd XVII S. 205 ff. 479 ff. [und jetzt: Der Gottesfreund vom Oberland. Eine Erfindung des Straßburger Johanniterbruders Nikolaus von Löwen, Innsbruck 1905; s. den Nachtrag am Schluß des Artikels]. — Strauch, Schüre-
10 brand. Ein Traktat aus dem Kreise der Straßburger Gottesfreunde, Halle 1903, vgl. dazu Tübinger ThQS Bd LXXXVI S. 491; W. Kothe, Kirchliche Zustände Straßburgs im 14. Jahrhundert, Freiburg i. Br. 1903.

Der Begriff der Gottesfreunde, unter welchem Worte die Kirchengeschichte des Mittelalters eine besondere, zuerst im 12. Jahrhundert auftretende, von der Lehre eines Bern-
15 hard von Clairvaux (diser friund gottes heißt er in einer Predigt des 14. Jahrhunderts, s. Wackernagel, Altdeutsche Predigten 597, 18) beeinflußte religiöse Richtung versteht, ist der hl. Schrift entnommen und knüpft an Jo 15, 14. 15 (vgl. Buch von geistlicher Armut, herausgegeben von Denifle 45, 26 ff.) an, aber auch an Pſ 138, 17 (vgl. Speculum ecclesiae, herausgegeben von Kelle S. 94 f.; Hauck, Kirchengeschichte
20 Deutschlands Bd I S. 70) und Ja 2, 23, wo Abraham ein Freund Gottes genannt wird. In diesem Sinne begegnet in der deutschen Litteratur des 12. und 13. Jahrhunderts das Wort als Epitheton für die Evangelisten und Apostel, für altbiblische Helden wie Moses, im weiteren für alle Heiligen und Frommen im Himmel und auf Erden. Belege aus dem 12. Jahrhundert bietet das Stück Himmel und Hölle V. 91. 30 Lesarten (Müllen-
25 hoff und Scherer, Denkmäler, Bd 2², 68. 70) und das Rolandslied V. 6356, vgl. auch Elisabeth von Schönau, herausgegeben von Roth S. 139. 149. Im 13. Jahrhundert werden sie häufiger, der Mechthild von Magdeburg (zwischen 1250/65) ist „(auserwählter) Gottesfreund" bereits ein geläufiger Ausdruck für den rechtgläubigen Frommen. Erst die Mystiker des 14. Jahrhunderts aber haben den Begriff schärfer formuliert und damit
30 das Ideal bezeichnet, dem sie selbst zustrebten: der durch Christus vermittelten Erhebung aus der Knechtschaft zur Freundschaft und Kindschaft Gottes (Jo 1, 12. 11, 52; Rö 8, 14. 9, 8; Wei 9, 8). Es war auf ein inneres lebendiges Christentum abgesehen, auf die innerliche Befreiung der Gemüter, und die Mystiker wetteifern miteinander, uns das Bild eines solchen innerlichen wahren Christen, des wahren Gottesfreundes vor Augen zu
35 führen. Sie werden nicht müde, diese neue Form des Christenmenschen, in dem sich der Unterschied zwischen Laien und Priester verwischen mußte, zu schildern und begreiflich zu machen. Es war nicht immer leicht, dafür die richtige Formel im Sinne des Dogmas zu finden, andererseits aber erklärt sich so auch eine oft extravagante Ausdrucksweise, die nicht ohne weiteres als häretisch verdächtigt werden darf.

40 Die Mystik kennt drei Lebensstufen: das anhebende, das zunehmende und das vollkommene Leben, oder wie Seuse schön sagt: entbildet werden von der Kreatur, gebildet werden mit Christo, überbildet werden in der Gottheit. Der Gottesfreund verlegt die Rechtfertigung durch den Glauben in den Anfang, erst der vollkommene Mensch, der nicht mehr dem eigenen Willen nachhängt, der gelernt hat unter Aufgabe aller irdischen
45 Dinge allein Gott zu folgen, sich ihm ganz „zu Grunde zu lassen", in dessen Seele „Gott den Sohn gebiert", ist einer wahrer Gottesfreund. Solchen auserwählten Freunden, die da sind in sîner verborgenen heimlicheit, versagt Gott keine Bitte (Eckhart 77, 37 ff.), ja ein solcher Gottesfreund „zwingt" ihn (Gott) auch wohl (Nikolaus von Straßburg bei Pfeiffer, Deutsche Mystiker 1, 276, 31; auch Eckhart 112, 15 ff. 287, 16). Wir
50 finden sie als Weltpriester und Ordensgeistliche, aber auch in Beginenhäusern und Laienkreisen, denen eine ernste Besserung der Zustände am Herzen liegt und die diese auf dem Wege der mystischen Vereinigung mit Gott herbeizuführen bestrebt sind. Auch der Ungelehrte kann ein bewährter gelebeter Gottesfreund sein, als solcher seinen Mitmenschen ein Führer werden, und Tauler spricht einmal von einem Ackersmann, der mehr
55 als 40 Jahre seinem Berufe nachging, als einem der allerhöchsten Freunde Gottes (Schmidt, Tauler S. 170 Anm. 2). Tauler hat überhaupt den Gottesfreundbegriff am schärfsten fixiert. Immer wieder kommt er auf jene zu sprechen die er die Säulen nennt, auf denen die Christenheit ruht, in denen er die einzigen Stützen sieht, die das morsch gewordene Gebäude noch zu tragen, deren Gebete und Thränen allein noch die Gerichte
60 Gottes aufzuhalten vermögen (Böhringer, Die deutschen Mystiker, S. 232 ff.; Preger, Geschichte der deutschen Mystik, Bd III S. 229 ff.). Wie Tauler so äußert sich ganz

ähnlich, oft fast wörtlich ein Engelberger Prediger über sie und bezeichnet sie als „ein Fundament der hl. Kirche (Wackernagel, Altdeutsche Predigten S. 437 f. 583 ff.). Das Buch von geistlicher Armut definiert (112, 25 ff.) die in Gott vor allen Kreaturen „verborgenen" Gottesfreunde, Ruusbroec kennt in seiner Schrift Vom funkelnden Stein, Kap. 7 ff. außer den geheimen Freunden Gottes, die allem entsagen und Gott allein anhängen, noch eine vollkommenere Klasse: die verborgenen Söhne Gottes, bei denen jeder Unterschied mit Gott aufgehoben ist, andere stellen gar neun Gottesfreundkategorien auf (Zeitschr. f. deutsche Philologie Bd XXXIV S. 285 ff.). Markus von Lindau betont in seinem Traktat von den zehn Geboten den hohen sittlichen Standpunkt der Gottesfreunde mit Nachdruck (Bach, Meister Eckhart, S. 155 Anm. 15. 16; Geffcken, Bilderkatechismus S. 99), desgleichen erklärt Otto von Passau in seinen allen Gottesfreunden — geistlich und weltlich, edel und unedel, frowen und man oder wer sie seind — gewidmeten 24 Alten beim 18. Alten den Begriff des Gottesfreundes nach Jo 15, 15. Der „verborgene" und daher ungenannte gottesfreundliche Verfasser der Theologia Deutsch endlich kennzeichnet den Zweck seines mystischen Kompendiums gleich eingangs mit den Worten, er wolle den Unterschied zwischen den wahrhaftigen gerechten Gottesfreunden und den ungerechten falschen freien Geistern, die der Kirche gar schädlich seien, lehren. Diese Scheidung, die der Verfasser strikte durchführt, war gegen Ausgang des 14. Jahrh. um so mehr geboten, als auch Begharden die „neuen", „hohen" und „freien" Geister, „die in falscher Freiheit glorieren", wie Tauler sagt (Schmidt S. 43. 140), sich gleichfalls Gottesfreunde (vgl. die amici dei in der Sentenz gegen Martin von Mainz 1393; Schmidt, Tauler S. 237) nannten und unter diesem Deckmantel ihre häretischen Bestrebungen verhüllten. Die evangelische Lehre vom allgemeinen Priestertum, die durch die Gottesfreunde praktisch und theoretisch Verbreitung fand, konnte zur kirchlichen Emanzipation führen, die richtige Bahn war nicht immer leicht innezuhalten, zwischen den Extremen gab es viele Stufen und Übergänge. Die Verwendung des Terminus in antikirchlichem Sinne begünstigte der Umstand, daß seit dem 13. Jahrhundert vereinzelt auch für die Waldenser die Bezeichnung amici dei in Gebrauch kam, so bei dem Zeitgenossen der Mechthild von Magdeburg, David von Augsburg für die deutschen von den Lombarden missionierten (Preger, Der Traktat des David von Augsburg über die Waldesier S. 31; Haupt, HZ Bd LXI S. 51, Anm. 3), bei Bernardus Guidonis (gest. 1331) für die südfranzösischen Waldenser (Practica inquisitionis ed. Douais S. 224). Auch an die amici im Sendschreiben von 1218, das die Lombarden an ihre deutschen Brüder schickten, darf erinnert werden (Preger in den Abhandlungen der hist. Kl. der bair. Ak. XIV, 1 S. 234 f. Abschnitt 1 u. 5), desgleichen berichtet Wilhelm von St. Amour (gest. 1272) vom Verkehr der amici dei in den französischen Beginenhäusern (Mosheim, De Beghardis S. 42), eine Stelle, die jedoch eine Interpretation in häretischem Sinne kaum zuläßt (gegen Keller, Die Reformation S. 34).

Wenn nun auch die Scheidung zwischen kirchlichen (mystischen) und häretischen (waldensischen) Gottesfreunden im Einzelfall Schwierigkeiten bereiten kann, so berechtigt jedenfalls nichts, wie wohl geschehen, neben der allgemeinen Bedeutung des Wortes Gottesfreund noch eine engere, beschränktere anzunehmen oder gar an einen Geheimbund mit mehr oder weniger separatistischen Tendenzen zu denken. Tauler verwahrt sich gegen eine solche Auffassung: es sei keine Sektiererei, wenn Gottesfreunde in ihrem Sinnen und Trachten nicht den Weltfreunden gleichen, Flucht (aus der Welt), Ungleichheit und Absonderung (d. h. anders sein als die große Menge) thäte not sowohl in Klöstern wie draußen (Denifle, Seuse S. 637). Sehr voreilig und den Sachverhalt völlig verkennend hat man sodann aus Seuses Bruderschaft der ewigen Weisheit (deren lateinische Fassung allein nach Denifle [Seuse S. XI] Seuse zum Verfasser hat) auf eine Bruderschaft, einen Bund der mystischen Gottesfreunde schließen wollen. Dagegen scheint einem Heinrich von Nördlingen (s. d. A. Bd VII S. 607) in der That eine mystische Vereinigung als Ideal vorgeschwebt zu haben, wenn er sein Beichtkind Margareta Ebner (s. d. A. Bd V S. 129) ermahnt, eifrigst für das mystische Leben in Maria Medingen zu wirken und möglichst viele Frauen für ein „gemeines Leben" zu gewinnen, „wenn nicht in diesem Jahre (1335) mehr, so doch im nächsten" (Strauch, M. Ebner und Heinrich von Nördlingen S. XLI). Geplant war sicher nur ein noch innigeres Aneinanderschließen gleichgesinnter dem kirchlich-mystischen Leben ergebener Seelen, wie es jene „heilige vornehme geistliche Gesellschaft" war, die denselben Weltpriester später in Basel umgab. Ist doch Heinrich von Nördlingen überhaupt die einzige, freilich sehr ausgiebige Quelle, die uns eine Vorstellung von der Ausdehnung und dem Verkehr der mystisch-gottesfreundlichen Kreise

untereinander giebt. Es erschließt sich uns ein reges geistiges Leben, das gottesfreundliche Prediger wie Eckhart, Tauler, Seuse, Heinrich von Nördlingen, Nikolaus von Straßburg und andere namentlich am Oberrhein von Straßburg bis Basel, in den Frauenklöstern des Oberelsaß und der Schweiz, Baierns und Frankens, aber auch am Niederrhein (in 5 Köln und den Niederlanden) durch Predigt und Brief, durch selbstverfaßte Schriften oder Austausch einschlägiger Litteratur mit Geschick zu wecken verstanden haben. Anregungen dieser Art haben auch Rulman Merswin zum Schriftsteller gemacht.

Rulman Merswin (Delphinus) entstammt einem alten Straßburger Geschlechte (Grandidier, Nouvelles oeuvres inédites 5 (1900), 29ff. 387), dessen Mitgliedern wir 10 in städtischen und bischöflichen Ämtern, sowie auch als Klosterinsassen und Wohlthätern kirchlicher und klösterlicher Anstalten wiederholt begegnen und das erst im Anfang des 16. Jahrhunderts erloschen zu sein scheint. Ein im 14. Jahrhundert öfter urkundlich genanntes der Merswin gotzhaus — wohl ein Beginenhaus — erscheint noch 1509 (Schmidt, Joh. Tauler S. 187 Anm. 4). Das Wappen der Familie war ein redendes, 15 aber weder ein Delphin noch ein Meerschweinchen, sondern ein schwarzes Schwein (mhd. und elsässisch môre) in gelbem Felde, vgl. Grandidier 5, 220; Kindler von Knobloch, Das goldene Buch von Straßburg 1, 191f. und Nr. 250). Aus der großen Zahl von Trägern dieses Namens treten in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts namentlich zwei Persönlichkeiten in der Stadtgeschichte Straßburgs bedeutsamer hervor: Johannes 20 (Henselin) Merswin, „Geschworener der Münze", ein angesehener Bankier, der nicht nur mit dem Bischof von Straßburg in regelmäßiger Abrechnung stand (s. bes. Urkundenbuch der Stadt Straßburg VII, Nr. 1254), sondern auch mit dem Augsburger Bischof (Nr. 1468), mit der Kurie (V, Nr. 816) und weltlichen Fürstlichkeiten (V, Nr. 543) geschäftlich verkehrte. Als Burggraf von Straßburg (bis Anfang 1374: a. a. O. V, 25 Nr. 1108) hatte er die Wache über den bischöflichen Palast und die Rechtsprechung über die Handwerkerzünfte. Im Kloster zum Grünen Wörth bekleidete er das Amt eines ersten Pflegers. Auch Rulman Merswin trieb Geldgeschäfte und war zeitweise „Geschworener der Münze". Im Jahre 1307 geboren, wuchs er in reichen Verhältnissen auf und lebte als Kaufmann und Geldwechsler in seiner Vaterstadt. Wir hören, er sei 30 ein rechtes Weltkind gewesen, von heiterer, fröhlicher Sinnesart, so daß ihn jeder lieb hatte und gern mit ihm verkehrte. Seine erste Frau starb ihm früh, in zweiter Ehe war er mit einer erberen einfaltigen cristinen frauwen, mit Gertrud, der Wittwe des Johannes Völtsche, Tochter des Ritters Reimbold Reimböldelin (UB der Stadt Straßburg VII, Nr. 1002; über das Geschlecht s. ebenda III, 407; Zeitschrift für die 35 Geschichte des Oberrheins NF 5, 539 f.) vermählt, die am 6. Dezember 1370 starb. In der Geschichte des Grünen Wörthes (Schmidt, Gottesfreunde S. 54) und auf dem Epitaph im dortigen Kloster (Grandidier 5 (1900), 31. 383) heißt sie Gertrud von Bütenheim (Bietenheim, bei Molsheim), nach welchem Orte sich der Vater genannt haben mag (vgl. übrigens UB VII Nr. 623. 930). Beide Ehen Merswins blieben kinderlos. Mit 40 Jahren 40 (1347) entsagte er im Einverständnis mit seiner zweiten Frau der Welt und ihren Freuden; er gab seinen weltlichen Beruf auf und übte fortan im ehelichen Leben Enthaltsamkeit. Tauler, der in Straßburg als angesehener Prediger wirkte, wurde sein Beichtvater und auch mit anderen mystischen Gottesfreunden wurden Beziehungen angeknüpft, so mit Heinrich von Nördlingen (s. d. A. Bd VII, S. 607) und Margareta Ebner 45 von Maria Medingen (s. d. A. Bd V, S. 129). Am 8. Januar 1350 bewilligte Papst Clemens VI. Merswin und seiner Gattin einen Sterbeablaß (Rothe a. a. O. S. 125). Weitere Kunde über Merswins äußeres Leben, so weit es sich urkundlich stützen läßt, erhalten wir dann erst wieder, als er sich 1367 des alten, bereits dem Verfall preisgegebenen Klosters auf dem Grünen Wörth annahm und es den Benediktinern zu Altdorf abkaufte. 50 Bereits am 17. August 1366 hatte ihm der Straßburger Bischof für die Dauer von zwölf Jahren die Einsetzung von Priestern auf dem Grünen Wörth gestattet, am 2. Januar 1367 überließen ihm die Altdorfer Benediktiner das Kloster auf 100 Jahre leihweise, am 29. November desselben Jahres käuflich. Mit welch raffiniertem Geschick Merswin, der erprobte Geld- und Geschäftsmann, diesen Kauf in Scene gesetzt und zum glücklichen 55 Abschluß geführt hat, das hat Rothe neuerdings (a. a. O. S. 84 ff.) anschaulich zur Darstellung gebracht. Merswin ließ auf seine Kosten das Kloster wiederherstellen und erweitern und bestimmte es zu einem Zufluchtsort für alle erberen guothertzigen mannespersonen, sie mochten sein pfaffen oder laien, ritter oder knechte, unter keiner andern Bedingung, als sich auf eigene Kosten zu unterhalten und des Hauses 60 Priestern und heimischen Brüdern nicht lästig zu fallen. Nachdem sich weltliche Priester,

Augustiner, Cisterzienser und Dominikaner vergeblich um das Kloster beworben, schenkte Merswin es am 23. März 1371 den Johannitern und sicherte diesen gleichzeitig eine jährliche Rente von 50 Pfund Straßburger Pfennigen zu; er selbst nahm in seiner Stiftung dauernden Aufenthalt. Die eigentliche Gründungsurkunde hatte der Ordensmeister Konrad von Braunsberg schon am 5. Januar ausgestellt. Danach wurde der Komtur der Johanniter zum Vorstand ernannt, doch hatte er über seine Verwaltung alljährlich vor den drei Pflegern — Rulman Merswins Mitpfleger waren sein Verwandter Johannes Merswin und der frühere Stättemeister von Straßburg Ritter Heintzemann Wetzel — Rechenschaft abzulegen; ohne ihre Genehmigung sollte keiner Aufnahme finden; diese aber wurde vor dem 20. Lebensjahre überhaupt versagt. Aus allen Bestimmungen geht hervor, daß der Stifter darauf bedacht war, den drei Pflegern in jeder Frage die letzte Entscheidung, die ausschlaggebende Stimme vorzubehalten. Die Pfleger selbst ergänzten sich durch eigene Wahl, nur in Zweifelsfällen sollte der Komtur zu Rate gezogen werden. Merswin blieb bis zu seinem Tode (18. Juli 1382) der eigentliche Leiter seiner Stiftung; er scheint in strittigen Verwaltungsfragen, insbesondere in den das Kloster betreffenden Bauangelegenheiten mit Nachdruck seiner persönlichen Ansicht, seinen Wünschen Geltung verschafft zu haben. Zwei Jahre vor seinem Tode, 1380, siedelte er größerer Askese wegen in ein beim Kloster gelegenes Privathaus über und schrieb hier wenige Monate vor seinem Ende auf eine Wachstafel seine letzten Ermahnungen an die Brüder auf dem Grünen Wörth nieder (vollständig in der Hs. 2190 des Bezirksarchivs des Unterelsaß Bl. 39ᵇ—44ᵇ [Rieder S. 213*, 20—218*, 9]). Im Chor der Johanniterkirche liegt er neben seiner zweiten Frau begraben.

Bei seinen Lebzeiten wußte niemand etwas von einer schriftstellerischen Thätigkeit Merswins. Erst nach seinem Tode fanden sich in einem verschlossenen und mit seinem Siegel versehenen Kästchen Schriften von seiner Hand. Es sind 1. seine Bekehrungsgeschichte. Von den vier Jahren seines anfangenden Lebens 1352 (nach dem Autograph herausg. von K. Schmidt, Gottesfreunde, S. 56 ff.) und 2. das Buch von den neun Felsen, angeblich 1352 (nach Merswins Autograph herausg. von K. Schmidt, Leipzig 1859). Außerdem tragen seinen Namen: 3. das Bannerbüchlein (herausg. von Jundt, Amis S. 393 ff.), 4. das Buch von den drei Durchbrüchen und von einem begnadeten gelehrten Pfaffen, der Meister Eckhart unterwies (herausg. von Jundt, Histoire S. 215 ff., vgl. Denifle, Taulers Bekehrung S. 137 ff.), 5. ein Auszug aus dem ersten und zweiten Buche von Ruusbroecs Geistlicher Hochzeit (nhd. herausg. von Engelhardt, Richard von St. Victor und Johannes Ruysbroek S. 347 ff., und schon von Daniel Sudermann, Frankfurt 1621; handschriftlich auch Stuttgarter Landesbibl. HB. I Ascet. 203, 4°, Bl. 21ᵇ—40ᵇ); 6. die Sieben Werke des Erbarmens (noch ungedruckt [s. Rieder S. 33*, 20 ff.]). Von der Mehrzahl dieser Traktate läßt sich nachweisen, daß es Kompilationen aus anderen Werken, Erweiterungen fremder Vorlagen sind, vermischt mit Merswins inbrunstigen hitzigen zuogeleiten minneworten. Übrigens hat dies schon das Memorial der Straßburger Johanniter deutlich hervorgehoben, denn es heißt dort, „was Merswin schrieb, verbarg er unter anderen Materien"; er habe etteliche geschrift anderen Gottesfreunden und Lehrern zuogeleit und in ihre Bücher eingemischt, aus Demut, um unerkannt und ungelobt zu bleiben. Der kompilatorische Charakter der Drei Durchbrüche und des Excerptes aus Ruusbroec steht seit langem fest. Das Buch von den neun Felsen, das neben den Vier Jahren bisher stets als das bedeutendste und verhältnismäßig selbstständigste unter Merswins Werken gegolten hat, kann fortan nicht mehr diesen Anspruch erheben, nachdem es bei näherer Prüfung sich gleichfalls als Erweiterung eines uns in mehreren Handschriften überlieferten Traktates aus dem Jahre 1352, in dem man früher eine Verkürzung des Merswinschen Originals gesehen, entpuppt hat. Die Idee dieser Vision, der man einen poetischen Gehalt nicht absprechen wird, auch wenn dieser nur unvollkommen zum Ausdruck gebracht ist, darf also nicht zur Charakteristik Merswins verwertet werden. Auch im Bannerbüchlein, das die Menschen ermahnt unter Christi Banner zu fliehen und warnt vor dem in jüngster Zeit aufgepflanzten Banner Lucifers, womit vielleicht die Sekte des freien Geistes gemeint ist, sowie in den noch nicht veröffentlichten Sieben Werken des Erbarmens („aus eines Juristen und einem anderen Buch") liegen, auch wenn die direkten Quellen noch aufzudecken sind, sicherlich nur Überarbeitungen fremder Texte vor, verbrämt mit Merswinschen Phrasen und Zusätzen (s. auch ZdA 24, 523 f.). Diese nun lassen sich leicht genug erkennen und ausscheiden. Ein breiter, weitschweifiger, geschwätziger, an Wiederholungen reicher Stil kennzeichnet alles, was seiner eigenen Feder entflossen; ein jedes Wort zeigt ihn als unge-

lehrten, ungeübten Laien. Den Grundton alles dessen, was er selbstständig seinen Vorlagen hinzugefügt hat, bilden Klagen über die Verderbtheit der christlichen Gemeinde, die von falschen Lehrern, Pharisäern (liebekeselern) irregeleitet ist und sich dem Rat wahrer Gottesfreunde (lebemeister) verschließt. Diese wahren Gottesfreunde, denen allein der 5 rechte Weg kund ist, auf deren Vermittleramt Merswin den größten Wert legt, werden als solche charakterisiert, die ihren Namen verloren haben, d. h. wesenlos, Gott geworden sind, d. h. göttlich aus Gnade, was Gott selbst von Natur ist. Zweifellos klingen in solchen Aussprüchen Taulersche Gedanken wieder, die Merswin aber nach Laien- und Schülerart bald einseitig zuspitzt, bald übertreibend verallgemeinert, bald weichlich-senti- 10 mental, bald hart und rücksichtslos zum Ausdruck bringt. In den Neun Felsen sind es vor allem die Beichte und das Abendmahl, über die er seine laienhaften Ansichten vorträgt. Er eifert gegen die Unaufrichtigkeit, der sich namentlich die Frauen bei der Beichte schuldig machen, gegen die Fahrlässigkeit und den Eigennutz der Beichtväter, besonders in Eheangelegenheiten. Wohlmeinend, aber überschwänglich tritt er für Juden und Heiden ein. 15 In seiner Bekehrungsgeschichte schildert er in breiter Ausführlichkeit die Anfechtungen der Unkeuschheit und des Glaubenszweifels; wie ratlos er dogmatischen Fragen gegenübersteht, zeigt seine naive Auffassung der Dreieinigkeit; er scheint hinsichtlich seiner Zweifel leicht zu beruhigen gewesen zu sein (s. Kothe a. a. O. S. 89).

Also alles in allem: eine Persönlichkeit von nur mittelmäßiger Begabung, soweit sie 20 sich litterarisch bethätigt. Und doch haben wir Merswin unsere volle Aufmerksamkeit zu schenken, da mit seinem Namen der des großen Gottesfreundes aus dem Oberland auf das engste verknüpft ist. Dieser aber stellt uns ein Problem, welches nach allen Seiten hin befriedigend zu lösen, weiterer Untersuchung vorbehalten bleiben muß.

Merswin erzählt uns in seiner Schrift von den Vier Jahren seines Anfanges, er 25 habe ca. 1351 den großen Gottesfreund kennen gelernt, der aus dem Oberland zu ihm herabgekommen sei. Dieser Mann, bisher aller Welt unbekannt, wäre bald sein heimlicher Freund geworden; er habe ihn in seine inneren Erlebnisse während der letzten vier Jahre eingeweiht und diese dann auf des Gottesfreundes Geheiß aufgezeichnet. Gleichzeitig will er als Gegengabe von dem Gottesfreunde ein Büchlein empfangen haben, in dem die 30 fünf Jahre seines Anfanges, d. h. des Gottesfreundes eigene Bekehrungsgeschichte mitgeteilt war. Anderen gegenüber sollte hiervon nichts verlauten, vielmehr völliges Stillschweigen beiderseits beobachtet werden.

Die hier unter dem Namen des großen Gottesfreundes erwähnte Bekehrungsgeschichte leitet einen größeren Traktat, das sogenannte Zweimannenbuch ein, in dem ein Gottes- 35 freund dem andern Auskunft über verschiedene, ganz lose aneinander gereihte geistliche Fragen giebt, nachdem der zweite im Anschluß an den Bericht des ersten auch die Geschichte seiner inneren Wandlung, Anstößiges nicht verschmähend, ausführlich geschildert hat. Wir besitzen das Zweimannenbuch in einer Straßburger Handschrift — eine früher gleichfalls Straßburger Handschrift aus S. Nicolaus in undis, jetzt Nr. 222 der Pariser 40 Bibliothèque nationale, enthält Bl. 227a—233a unter Predigten Eckharts und Taulers sowie anderen Traktaten auch einen Abschnitt aus dem Zweimannenbuch und zwar nach der älteren Fassung, S. 60—68 der Lauchertschen Ausgabe; die Eingangsworte sind abgeändert, um den ursprünglichen Zusammenhang mit dem Vorausgehenden zu verwischen —, die laut einem Eintrage von Merswins Hand Eigentum seiner Frau 45 Gertrud war. Nach ihrem Tode wurde sie den Johannitern auf dem Grünen Wörth übergeben. Diese älteste Fassung — auch sie aber ist nicht Original, sondern Abschrift, wie aus gelegentlichen Fehlern hervorgeht — läßt entsprechend der Verabredung am Schluß beide Gottesfreunde ungenannt, erst die Redaktion im Großen Memorial besagt, daß der jüngere Freund der große Gottesfreund aus dem Oberland sei, verwahrt sich 50 aber dagegen, daß man nun etwa den älteren, der ein recht bedenkliches Abenteuer bei einem falschen Einsiedler zu bestehen hat, mit Merswin indentifiziere. (Nachträglich scheint dies freilich doch versucht worden zu sein.) Es ist von vorneherein beachtenswert, daß das Zweimannenbuch in seiner älteren Gestalt, wie sie das Merswinsche Exemplar vertritt, Anonymität der Personen aufweist und, so nahe es sich auch stilistisch mit den anderen 55 auf ihn zurückgeführten Schriften berührt, den Gottesfreund ganz aus dem Spiele läßt, daß andererseits, wenn Merswin in den Vier Jahren des J. 1352 von den fünf Jahren „des Gottesfreundes“ redet, ihn also selbst mit einem der beiden Freunde des Zweimannenbuchs identifiziert, die Datierung wenigstens nicht ohne weiteres als einwandsfrei gelten muß, denn dasselbe Jahr, das Merswin für die Neun Felsen in Anspruch nimmt, ist 60 hier erwiesenermaßen aus seiner Vorlage herübergenommen.

Das Johannitermemorial schreibt nun aber dem großen Gottesfreund aus dem Oberland außer dem Zweimannenbuch noch eine große Reihe anderer Traktate in deutscher Sprache zu und teilt sie sämtlich mit einziger Ausnahme des Fünfmannenbuches, dessen Autograph in das Briefbuch aufgenommen wurde, in der auch hier eingehaltenen Reihenfolge mit. Der Gottesfreund soll sie Rulman Merswin größtenteils in der Zeit seines ersten „Anfanges" geschickt haben, als dieser sein Leben zu bessern begonnen und der Welt Valet gesagt hatte. Wohl 30 Jahre lang hielt Merswin die Schriften vor jedermann geheim. Erst ca. vier Jahre vor seinem Tode entschloß er sich sein Schweigen zu brechen. Sein Gewissen ließ ihm keine Ruhe, er wagte nicht länger seinen Mitmenschen, insbesondere den Brüdern zum Grünen Wörth die „Gnaden und Früchte" vorzuenthalten. Und so schrieb er damals eigenhändig alles auf Wachstafeln ab, tilgte dabei etliche Orts- und Personennamen und verbrannte dann die Originale, „damit weder er noch jemand verraten würde, denn er war sorgfältig darauf bedacht, sein Leben vor allen Menschen mit eime frölichen lihtvertigen ussewendigen lústlichen wandel zu verbergen, auf daß niemand erfahren solle, was für ein us genomener gnodenricher erlúhteter súnderlicher heimelicher grosser gottes frúnt er gewesen, wie das nach seinem Tode durch sein Buch von den Vier Jahren seines Anfanges offenbar wurde." Es kann auffallen, daß in diesem Zusammenhang Merswin weniger um die Anonymität des Gottesfreundes als um die eigene besorgt ist.

Es sind folgende Schriften, die unter dem Namen des Gottesfreundes gehen: 1. Das Buch von den zwei fünfzehnjährigen Knaben (Schmidt, Nicolaus von Basel S. 79—101) erzählt die Geschichte eines jungen Adligen und eines reichen Kaufmannssohnes, eben des späteren Gottesfreundes, der mit seinem Vater frühzeitig Reisen in fremde Lande unternahm, um sich später selbst dem Kaufmannsstande zu widmen. Mit 19 Jahren verlor er den Vater, bald darauf auch die Mutter, und sah sich nun mit einemmal im Besitz eines reichen Erbes, daß er zusammen mit seinem Jugendfreunde für weltliche Vergnügungen und Liebesabenteuer verwendete, bis er dann plötzlich in seinem 25. Lebensjahre durch höhere Eingebung sich bekehrte und seine mit einem adligen Mädchen eingegangene Verlobung am Morgen des Hochzeitstages rückgängig machte. Er giebt seinen Besitz auf, zieht in eine abgelegene Gegend der Stadt zu den Armen und erweist sich ihnen mildthätig, während alle anderen ihn verspotten und verachten. Er wird in kurzer Zeit „Gott ein lieber heimlicher Freund" und gewinnt später durch seinen Zuspruch auch den bis dahin ganz der Welt und verbotener Minne lebenden früheren ritterlichen Freund und dessen Familie für ein gottgefälliges Leben. Fast wie ein geistliches Märchen liest sich 2. die Erzählung vom Gefangenen Ritter (Schmidt a. a. O. S. 139—186), die zeigen will, wie Gott durch wunderbare innere und äußere Einflüsse einen Menschen bestimmt, mit der Welt zu brechen und seine Freuden bei Gott zu suchen. Der Gottesfreund, den Merswin nach den Vier Jahren doch erst ca. 1351 kennen lernte, will die Erzählung vom Gefangenen Ritter, für die neben Reminiscenzen aus der Sagen- und Mirakellitteratur gewiß auch geschichtliche Vorgänge, auch sie freilich phantastisch ausgeschmückt und absichtlich verschleiert, als Quelle dienten, eigens für „seinen lieben heimlichen Freund in Gott" Merswin geschrieben und diesem im Jahre 1349 (!) zugesandt haben, da er noch ein „anfangender Mensch, noch schwach und jung in der Gnade sei", damit er sich um so besser danach richten könne. Auch verheißt er ihm weitere Mitteilungen über den Ritter, wenn nicht mündlich, so schriftlich. — 3. Die ebenfalls novellistisch anmutende Erzählung von den beiden Klausnerinnen, Ursula (1273—1346) und Adelheid (Jundt, Amis S. 363—392), die uns von Brabant, wo Ursula, die Tochter eines Tuchfabrikanten, heimisch war, nach Welschland ins Land der Herren (della Scala?) von Bern-Verona, darinne vil grosser gottes frúnde wonende sint, führt, beruht, so wird wenigstens behauptet, auf Ursulas eigenen, also vor 1346 gemachten Aufzeichnungen, denen Adelheid, eine aus reichen Verhältnissen stammende, schöne Italienerin aus dem Veroneser Gebiete, die gleichfalls sich früh dem beschaulichen Leben ergeben hatte, hinzufügte, was sie ihrerseits an Versuchungen und Begnadungen erfahren. Das eigentliche Thema bildet auch hier der Weg zur Vollkommenheit. Das in welscher, d. h. italienischer Sprache abgefaßte Original soll der „in deutschen Landen, doch nút gar verre (von Verona) hinnan" lebende Gottesfreund, der schon lange Zeit mit Ursula in Verkehr gestanden haben muß und der auch mit der Übermittlung des Berichtes in Ursulas niederländische Heimat betraut wurde (so weis er ouch wol, wenne er es hin abe in Niderlant senden sol), ins Deutsche übertragen haben. Von ihm erhielt Merswin ein Exemplar, daß dieser im Jahre 1377 für die Johanniter auf Wachs-

tafeln abschrieb. Der Traktat, ein Gemisch von Wahrheit und Dichtung, das trotz mehrfach unternommener Versuche jeder schärferen Scheidung spottet, schildert anschaulich das Beginen- und Klausnerleben der Zeit und gewährt durch die Art, wie auch hier die Sünde der Unkeuschheit behandelt wird, interessante Einblicke in die sittlichen Verhältnisse
5 im Priester- und Laienstande. — 4. Die Geschichte von zwei heiligen baierischen Klosterfrauen mit Namen Margarete und Katharina (1302—1355) hat Merswin nach dem ihm vom Gottesfreund gesandten Exemplar gleichfalls eigenhändig für die Brüder zum Grünen Wörth im Jahre 1378 aufgeschrieben. Der Gottesfreund, so heißt es, konnte sich für seine Darstellung auf den Bericht stützen, den der Beichtvater der beiden Frauen nach
10 deren Mitteilungen über ihre mannigfachen Prüfungen — auch hier handelt es sich namentlich um unkeusche Anwandlungen, bei denen der Teufel in Person auftritt — während der ersten 17 Jahre ihres Klosteraufenthalts (1315—1332) abgefaßt und nach dem Tode der beiden Nonnen der Priorin übergeben hatte. Die spätere Zeit der Erleuchtung und häufigen Verzückung geht in des Gottesfreundes Schilderung diesem Berichte
15 voran; die in diesem Abschnitt ausführlich erzählte Vision einer geistlichen Fastnacht, in der beide Frauen mit roten Rosenkränzen geschmückt erscheinen, erinnert an Seuse. — 5. Die geistliche Stiege vom Jahre 1350 (Jundt, R. Merswin S. 119—136) und 6. Die geistliche Leiter vom Jahre 1357 (ebenda S. 137—146) sind zwei dialogisch eingekleidete Traktate mit denselben Grundanschauungen, wie wir sie in den Neun Felsen finden so-
20 wohl hinsichtlich des Visionsbildes als auch seiner Ausdeutung (ZdA 24, 518) nach. In der Geistlichen Stiege knüpfen sich daran weitere Betrachtungen über die trübe Zeitlage, über unkeusche Versuchungen, über das Wesen wahrer, göttlicher Minne, während die Geistliche Leiter in eine Definition zweierlei Arten gottliebender Menschen ausläuft. Wenn hierbei fünf Mustergottesfreunde uns im einzelnen vorgeführt werden, von denen der
25 erste die Neunfelsenvision durchlebt, der zweite in der Erleuchtung vor die Höllenpforte, der dritte vor die Pforte des Fegefeuers, der vierte ins Paradies entrückt wird, der fünfte aber über das jüngste Gericht Offenbarungen hat, so werden wir von vorneherein wegen dieser Stufenleiter in der Begnadung geneigt sein, sie nur als poetische Fiktionen gelten zu lassen. — 7. „Das Fünklein in der Seele, welches der hl. Geist nach mancherlei Prü-
30 fungen in jedem gottminnenden Menschen entfacht, bis es zuletzt zu einem großen inbrünstigen und heißen Minnefeuer wird". Der Traktat, der wieder nach Graden das Anwachsen des Minnefunkens schildert, giebt sich als Brief, den ein heiliger Altvater auf Bitten eines jungen Bruders diesem geschrieben haben soll, als Antwort auf dessen Frage, warum so wenig übernatürliche, göttliche Minne bei uns zu finden sei. Unter der Be-
35 dingung, so lange er lebe, keinem zu sagen, daß er der Verfasser sei, sollte dem jungen Bruder gestattet sein, den Brief in ein Büchlein abzuschreiben, damit es in dieser Form dann ausgeliehen werden könne: ein Verfahren also, wie es ähnlich mehrfach der Gottesfreund für seine eigene Schriften befolgt sehen wollte. — 8. Lehre an einen jungen Ordensbruder zur Überwindung aller Untugenden, um zu einem vollkommenen Leben zu
40 gelangen 1345. Auch hier handelt es sich wie bei dem vorhergehenden Traktat um eine vom Älteren dem Jüngeren gegebene Anweisung und zwar gleichfalls in schriftlicher Gestalt. Die ursprünglich lateinische Fassung übertrug der Jüngere zum Zweck des Ausleihens ins Deutsche; das Versprechen, den eigentlichen Verfasser ungenannt zu lassen, findet sich auch hier. — 9. Von einem eigenwilligen Weltweisen und einem Waldpriester
45 1338. Ein welterfahrener, aber selbstgerechter Mensch wird von seinem Freunde zum Zweck wahrer Gottesfreundschaft einem ungelehrten (**wenne ich der geschrift nút enkan danne die blosse notdurft**) in der Waldeinsamkeit lebenden Priester zugeführt und von diesem in ausführlichster Weise auf den wahren Heilsweg hingewiesen: nur demütiger Gehorsam und völliges Aufgeben des eigenen Willens geleiten zu rechter göttlicher Wahr-
50 heit. Im übrigen wiederholt sich die bekannte Klausel, daß der Redende in der Verborgenheit bleiben will; wohl darf der Jüngere, der sich die „guten Worte" genau gemerkt hat, diese für sich und andere zu Papier bringen, allein: **wanne befúnde men út von mir, ich ginge in ein ander lant, do ich unbekant were und blibe bi núte hie.** — 10. Mit dem irreführenden Titel Sendschreiben an die Christenheit hat Schmidt
55 (Nic. von Basel S. 187—201) einen Traktat bezeichnet, der nichts ist als eine angebliche Offenbarung über die Schäden der Christenheit, die der Gottesfreund in der Zeit der großen Erdbeben (es ist vor allem das Basler Erdbeben vom 18. Oktober 1356 gemeint), genauer in der Christnacht 1356 gehabt haben und zu deren unmittelbarer Niederschrift er durch göttliche Eingebung berufen sein will. Es werden hier fast dieselben
60 Sünden und Gebrechen aufgezählt, die auch in den Neun Felsen eine so große Rolle

spielen: Hoffahrt, Habgier, Unkeuschheit, Ungerechtigkeit bei geistlichen und weltlichen Gerichten, Mangel an Aufrichtigkeit bei der Beichte und Ärgernis, welches die Beichtiger mit ihrem Wandel geben; über die zahlreichen sonstigen Parallelen in Inhalt und Ausdruck mit der genannten Schrift Merswins s. Denifle, ZdA 24, 519 ff. Auf eine Notiz in einer nun verbrannten Straßburger Handschrift (Schmidt, Tauler S. 220 ff. bes. 233), 5 nach der dies Büchlein auch Tauler um das Jahr 1356 von „einem" Gottesfreund zugesandt worden sein soll, ohne daß er den Absender hätte ermitteln können, hat man unberechtigter Weise besondern Wert legen zu müssen gemeint, desgleichen mit Unrecht behauptet, Tauler habe das sog. Sendschreiben gekannt und in seinen Predigten darauf Bezug genommen: vielmehr giebt die dem Gottesfreunde zugeschriebene Offen- 10 barung aus **den ziten do die grossen erschröckenlichen ertbideme alle koment** nur Taulersche Gedanken wieder und ist mit durch Taulers auch ins große Johannitermemorial aufgenommene Warnende Lehre vom Jahre 1356, geschrieben **eime sime lieben fründe in den ziten do die grossen erschröckenlichen ertbideme alle koment** (Jundt, **Amis** S. 403 ff.), angeregt worden. — Ähnlich wieder den Stücken 15 7—9 ist 11. Die Geschichte eines jungen Weltkindes, das ein fast 100jähriger Priester unterweist, indem er dabei an seine eigene vor 70 Jahren durch einen Waldpriester erfolgte Erleuchtung anknüpft und ihm so an sich selbst ein Vorbild für Weltentsagung giebt. Der Jüngling, der zunächst auf Bitten seiner Freunde in den Deutschorden eintritt — er könne da ja gegen die Heiden kämpfen, wenn er wolle —, überläßt all sein 20 Gut dem Orden und wird Priester. Auch dieser kleine Traktat (Jundt, R. Merswin S. 147—152) wurde durch den Gottesfreund Merswin „herab" geschrieben. — 12. Eine Ermahnung mit Morgen- und Abendgebet, die sog. „Tafel" (Schmidt a. a. O. S. 202 bis 204) wurde zur Zeit des großen Sterbens und des vom Papst ausgeschriebenen Jubeljahres 1350 von „einem" Gottesfreunde (nach der Überschrift im Großen Memorial 25 war es der Gottesfreund aus dem Oberland) aus fernen Landen einem ganz der Welt ergebenen Menschen übersandt. Es vollzog sich in ihm dann ein Wandel und seine Begnadigung war so groß, daß selbst sein Beichtvater davon ergriffen wurde und sich das Gebet zu weiterer Verbreitung abschreiben ließ. Jener „begnadete, übernatürliche" Gottesfreund aber verschickte nochmals bei ähnlicher trüber Zeitlage im Jahre 1381 diese Tafel 30 zur Warnung und als Ermahnung zum Insichgehen und wünschte, daß sie **der gemeinde mit erneste** mitgeteilt würde. — Im Großen Memorial folgen hierauf zunächst die Merswinschen Traktate 3—6 (s. oben S. 207); dann beginnt ein neuer Teil, den die Neun Felsen Merswins einleiten. — 13. Das bereits oben S. 208 besprochene Zweimannenbuch. — 14. Das Meisterbuch (herausg. von Schmidt unter dem Titel Nicolaus 35 von Basel Bericht von der Bekehrung Taulers, Straßb. 1875) soll der Gottesfreund auf Papier mit eigener Hand niedergeschrieben und im Jahre 1369 mit einem Begleitschreiben (Schmidt, Nicolaus von Basel S. 281—284) den weltlichen Priestern, die eine Zeit lang den Grünen Wörth bewohnten, als eine Gabe „von der Hand Gottes" zugesandt haben. Die Niederschrift fertigte er in vier Tagen und Nächten an und zwar mußte er 40 die Vorlage, „das alte Büchlein", das zur Hälfte in einer den Straßburgern fremden Sprache abgefaßt war, erst in den elsässischen Dialekt umschreiben. Trotzdem scheint das Manuskript auch dann noch nicht für den allgemeinen Gebrauch geeignet gewesen zu sein, denn es lag der Sendung ein Gulden bei, um das Büchlein „zu rechte" zu schreiben d. h. wohl nochmals durchzusehen und vor allem deutlich abzuschreiben. Der Traktat er- 45 hebt das ungelehrte, aber begnadigte Laientum über die pharisäischen Lehrer jener Zeit, indem er erzählt, wie ein großer Meister der heiligen Schrift unter eines einfachen aber gotterleuchteten Laien Leitung (1346—1357/8) zu einem neuen Leben kommt. Das geschieht auf Grund von Aufzeichnungen, die jener Meister bei seinem Tode dem Laien mit dem Auftrag übergeben haben soll, daraus ein Büchlein zu machen, und mit der Erlaubnis, 50 eine Reihe von Predigten hinzuzufügen, die der Laie vom Meister selbst gehört und aus dem Gedächtnis getreu nachgeschrieben hatte (7, 21 ff., vgl. übrigens 62, 5. 1, 25, wo es „abgeschrieben" heißt), alles jedoch nur unter der Bedingung der Anonymität; auch solle der Laie das Büchlein nicht in des Meisters Wohnort bekannt geben, sondern mit sich in seine 30 Meilen entfernte Heimat nehmen, man würde sonst sofort den wahren Sach- 55 verhalt erkennen. Auch hier also wieder Verschleierung des Thatsächlichen. Das Meisterbuch nun hat unter sämtlichen Gottesfreundschriften unstreitig am meisten bisher die Forschung beschäftigt. Es hat einerseits dem Gottesfreunde selbst das größte Ansehen verschafft, andererseits ist schon früh, ein Jahrhundert nach seinem Entstehen, infolge von Mutmaßungen kein anderer als Tauler mit dem Meister der hl. Schrift identifiziert 60

worden, mit Unrecht, wie dies im einzelnen Denifle nachgewiesen hat. Die Entstehungs-
geschichte dieser falschen Annahme läßt sich, man könnte fast sagen, urkundlich feststellen,
ein Ergebnis, das von um so größerer Tragweite ist, als es uns zu einer ganz neuen
Auffassung auch der Persönlichkeit Taulers nötigt, für dessen Lebensbild gerade die Fabel
von seiner Bekehrung, eben das Meisterbuch, bisher eine bedeutsame Quelle gewesen ist.
Wäre Tauler wirklich der Meister jenes Traktates, wir müßten zugeben, daß seine reiche
natürliche Begabung durch den Verkehr mit dem Laien (den übrigens, so viel ich sehe,
nur der Text im großen Johannitermemorial mit dem Gottesfreunde identifiziert, nicht
aber die sonstige handschriftliche Überlieferung, desgl. nicht die alten Drucke) in sich er-
stickt und zerstört worden wäre. Andererseits aber ist über das Meisterbuch selbst das
letzte Wort noch nicht gesprochen. Es hat eine große, im einzelnen variantenreiche hand-
schriftliche Verbreitung gefunden, die auch nach Denifle weiter verfolgt werden muß und
das sorgfältigste Studium erheischt. So viel aber läßt sich schon jetzt sagen, daß auch
im Meisterbuch zum Teil fremdes Gut verarbeitet worden ist, so gleich in der ersten, von
24 Stücken eines vollkommenen Lebens handelnden Predigt, der sog. Stückpredigt (Meister-
buch S. 3 ff.), ein handschriftlich oft vorkommender, dem Meister Eckhart zugeschriebener
Traktat (Pfeiffer, Deutsche Mystiker 2, 475 ff.). Das „sittliche Alphabet“, die öberste zile,
die 23 Buchstaben (Meisterbuch S. 17 f.) werden gleichfalls anders woher stammen,
und sicher ist für den zweiten Teil der Klausnerinnenpredigt (Meisterbuch S. 56—58) ein
öfters handschriftlich vorkommender Traktat (Denifle, Taulers Bekehrung S. 137—143)
benutzt, der auch Merswins Traktat von den drei Durchbrüchen (s. oben S. 207) zur Quelle
diente. Im einzelnen aber finden sich hier wie auch sonst gelegentlich in den Gottesfreund-
schriften Anklänge an Gedanken und Aussprüche, wie wir sie bei Eckhart, Seuse, namentlich
aber bei Tauler lesen, doch sind sie oft mißverstanden oder nach Laienart übertreibend
wiedergegeben. In den eingeschalteten Predigten erscheint der Meister des Meisterbuchs
im Gegensatz zu Tauler nichts weniger als originell, er ist gedankenarm und giebt die
Gedanken Merswins und des Gottesfreundes oft so getreu, ja wörtlich wieder, daß man
diese zu hören meint; wie sie spricht auch er überschwänglich und untheologisch, ja un-
kirchlich, was freilich nicht hindert, daß seine Zuhörer nicht nur entzückt, sondern verzückt
werden. Zwei dieser Predigten, die vor weltlichen Leuten gehalten sind und, da sie welt-
liche wie geistliche Stände in gleich ungeschickter Weise abkanzeln, den Namen Polter-
predigten verdienen, zeigen eine auffallende Verwandtschaft mit dem ersten Teil der Mer-
swinschen Neun Felsen, der hier in Einzelheiten weiter ausgeführt wird. — Nr. 15, ein
mahnendes Beispiel für alle Sünder, ist Rulman Merswin während seines „ersten Kehres“
(also 1347/8!) vom Gottesfreund „herabgeschrieben“, und zeigt eine den Nrn. 7—9. 11
verwandte Anlage: es ist die Bekehrungsgeschichte eines jungen Klosterbruders mit Namen
Walther, der sich in einer Karfreitagsnacht plötzlich seines durch mancherlei Sünde be-
fleckten Wandels bewußt und durch einen alten bewährten, begnadeten und erleuchteten
Mitbruder, dem er sich beichtend anvertraut, stufenweise auf den Weg geleitet wird, der
zu „dem Besten und Nächsten“ führt, wohin hier auf Erden ein Mensch mit Gottes Hilfe
gelangen kann. Auch hier fehlt es nicht an asketischen Übungen, Verzückungen und gött-
lichen Gesichten, die sich wieder mit Ähnlichem in der Geschichte von den beiden Kloster-
frauen (s. oben Nr. 4) berühren. Als Bruder Walther im achten Jahr seines neuen
Lebens stirbt, erscheint er nach dem Tode seinem alten Beichtiger und schildert ihm die
Zeit bis zum Eingehen in die ewige Freude genau so und zum Teil mit denselben
Worten wie der Meister im Meisterbuch dem Laien. Angefügt ist dem Traktate ein Büch-
lein, das der alte Bruder aus heiligen Schriften zusammengesucht haben will, das aber
zweifellos aus anderer Quelle herübergenommen ist; es handelt von der fünffachen **zuo-
kunft** Gottes, der der Seele als Arzt, wegkundiger Führer, als König, Meister und Ge-
mahl naht. — Zu diesen Traktaten gesellt sich nun noch das Fünfmannenbuch (Nic. von
Basel S. 102—138) aus dem Jahre 1377, das uns im sog. Briefbuch im Autograph
vorliegt. Eine Abschrift in kürzender Gestalt enthält die St. Galler Handschrift 955.
Zwei Begleitschreiben des Gottesfreundes (a. a. O. S. 308—11 [Rieder 69*, 28 ff.
154*, 11 ff.]) geben uns über sein Entstehen und seine Beschaffenheit näheren Aufschluß.
Das eine ist an Rulmann Merswins Famulus, den Johanniter Nikolaus von Löwen (so und
nicht Laufen, denn es ist **Lōfen(e)**, **Lefen(e)**, **Löven**, **Leven**, **Löufen** überliefert),
das andere an sämtliche Insassen auf dem Grünen Wörth gerichtet. Danach hatte Rul-
man Merswin auf Bitten der jüngeren Brüder den Gottesfreund veranlaßt, ihnen etwas
zu schreiben. Der Gottesfreund wählte dafür seine und seiner Mitgenossen innere Lebens-
schicksale während ihres gemeinsamen Wirkens in der Bergeinsamkeit. Da er aber die

Aufzeichnung in fünf Tagen erledigen mußte, so reichte es nicht, das Ganze zum besseren Verständnis der Johanniter im elsässischen Dialekt (**alse ich ouch wol kunde, und wolte es geton haben, also vergas es mir gar vil!**) abzufassen. Er habe die Straßburger Mundart und seine eigene heimische „untereinander geschrieben", außerdem sei seine Schrift schwer zu lesen und er bitte deshalb Nikolaus von Löwen und Rulman Merswin für eine gute, sprachlich redigierte Abschrift Sorge zu tragen, diese allein den jungen Brüdern zu übergeben, das Original aber zu verwahren. Zunächst hatte der Gottesfreund Nikolaus von Löwen allein ins Auge gefaßt, für den Fall jedoch, daß dieser **dise ding nút gerne zuo rehte abeschribe**, solle Merswin helfend eingreifen, von dem er wisse, daß er es gern thäte, **wenne er weis der sinne vil von unserre brüeder leben, die ich ime selber vor vil zites geseit habe.** Aber auch wenn Nikolaus von Löwen sich der Mühe unterziehen wolle, solle Merswin auf jeden Fall „dabei sein". Das so sonderbar sprachlich geartete Original, die Ausführlichkeit und Umständlichkeit der Anweisungen für eine zweckmäßige Abschrift dürften von vorneherein zu denken geben und rechtfertigen ein stärkeres Hervorheben auch an dieser Stelle. Der Inhalt der im Fünfmannenbuch erzählten Erleuchtungen und Bekehrungen zeigt wieder die bekannten typischen Züge. Versuchungen der Unkeuschheit und des Unglaubens, Askese und Wunder führen zur Läuterung und Gottbeschaulichkeit der betreffenden, zum Teil schon seit längerem mit dem Gottesfreund in Beziehung getretenen Personen, seien diese nun weltlicher Ehe überdrüssig geworden, früher Jurist und Domherr oder Jude gewesen. Als letzter giebt der Gottesfreund auch über sich und Gottes Bethätigung an ihm einige kurze Mitteilungen, so sehr es ihm im Grunde widerstrebe, über sich selbst zu schreiben. Näheres solle man nach seinem Tode über ihn erfahren und zwar durch seinen heimlichen Freund (Merswin), falls dieser ihn überlebe: er würde wissen, wo er sein ganzes Leben „von Wort zu Wort" aufgezeichnet fände, dieser solle dann auch den Brüdern seinen Namen offenbaren. Den Beschluß des Fünfmannenbuchs bilden Ermahnungen an die Johanniterbrüder und Anspielungen auf die bedrängte Zeitlage.

Endlich ist uns im Briefbuch noch eine Reihe von Briefen (Nic. von Basel S. 278 bis 343; Jundt, Amis S. 391; [Rieder S. 73* ff.]) erhalten, die der Gottesfreund nach Straßburg ins Kloster zum Grünen Wörth gerichtet haben soll. Sie bilden, wenn wir gelegentlichen Anspielungen trauen dürfen, nur eine Auswahl aus einer größeren verloren gegangenen Korrespondenz. Was wir besitzen, stammt zumeist aus den Jahren 1377—1380. Die Schreiben sind in der Mehrzahl (10; zu den veröffentlichten kommt noch eines aus dem Jahre 1375 im Briefbuch Bl. 18ª [Rieder 85*, 21 ff.], das nochmals im jetzigen Brief 8 [Nic. von Basel S. 306, 7—30 (Rieder 112*, 42 ff. Brief 13)] verwertet ist) an den Straßburger Johanniterkomtur Heinrich (Mesener) von Wolfach (s. AdB Bd 43 S. 788), sodann an die Johanniter im allgemeinen (Nr. 11. 14 [Rieder 69*, 28 ff. und Nr. 3]), Merswin (Nr. 13. 19. 20 [Rieder Nr. 2. 9. 10]) und Nikolaus von Löwen (Nr. 4. 6. 9. 10 und Jundt a. a. O. [Rieder Nr. 19. 20. 15. 22. 21], dazu ein Brief (Nr. 3 [Rieder Nr. 18]) des Nicolaus von Löwen an den Gottesfreund vom Jahre 1371) im besonderen gerichtet und bekunden des Gottesfreundes lebhaftes Interesse und einflußreiches Wirken für die Stiftung und Verwaltung des Klosters auf dem Grünen Wörth. Bei jeder wichtigen Angelegenheit (so z. B. beim Kirchenbau) war dort sein Ausspruch bestimmend und maßgebend. Der Übersendung des Meisterbuchs (1369) war, wie schon erwähnt wurde, ein Begleitschreiben (Nr. 2 [Rieder Nr. 5]) an die damals noch weltlichen Priester beigegeben; ein Brief an den Straßburger Augustinerbruder Johannes von Schaftolzheim (Nr. 1 [Rieder Nr. 17]) muß gleichfalls in diese Zeit (frühestens 1369/70, nicht 1363, wie sicher irrtümlich im Großen Memorial datiert ist) fallen.

Was erfahren wir nun aus dieser umfangreichen Litteratur, die die Straßburger Johanniter dem Gottesfreund direkt oder indirekt zuschreiben, über diesen selbst? Zunächst ist stärker, als es gemeiniglich geschieht, hervorzuheben, daß die im Großen Memorial gesammelten Traktate und geistlichen Novellen oft einzig und allein in der Überschrift mit dem „großen Gottesfreund" in Beziehung gebracht sind, während die Texte sich viel unbestimmter ausdrücken und von „einem" Gottesfreunde oder Laien reden. Doch selbst zugegeben, daß es sich stets um den Gottesfreund aus dem Oberland handelt, hält es schwer, ja es ist unmöglich, aus seinen Schilderungen eine klare Vorstellung seines Jugendlebens, seiner Bekehrung zu gewinnen: er berichtet darüber widerspruchsvoll und ungenau, sowohl was die innere Prüfung, Reinigung und Erleuchtung betrifft, als auch in Zeitbestimmungen und Ortsangaben. Sein Wandel muß sich ganz analog dem vollzogen haben, den wir von so vielen seiner litterarischen Gestalten berichtet bekommen: mitten in den

Freuden des weltlichen Lebens ändert er durch göttliche Eingebung seinen Sinn, sucht die Einsamkeit auf, bis er innere Harmonie gefunden und beginnt eine große Wirksamkeit nach außen, die ihn hernach zum Mittelpunkt eines Geheimbundes macht, in dem er eine kolossale, fast göttliche Verehrung genießt. Erscheint er doch als im Besitz der höchst
5 möglichen Stufe der Vollkommenheit, als ein Freund Gottes, der der Auserwählung sicher ist und nicht mehr des göttlichen Einsprechens bedarf. Sein Einfluß auf die Herzen muß, wenn wir seinen Schriften glauben, geradezu allbezwingend gewesen sein und erstreckte sich auf alle Stände, auf die höchsten geistlichen Würdenträger wie auf Juden und Heiden. Nicht nur unter den Johannitern zu Straßburg und Sulz im Oberelsaß,
10 im nahen Metz: auch in der Ferne, in Ungarn und Italien (Genua, Mailand, Rom) hatte er seinen Briefen nach Anhänger und Freunde. Um das Jahr 1365 soll er sich mit einigen Genossen auf einen Berg „gelegen im Lande des Herzogs von Österreich" begeben haben, doch wußte keiner bis auf Merswin seinen Aufenthaltsort, der nun der Mittelpunkt einer ausgebreiteten agitatorischen Thätigkeit wurde. Denn auch in der Ver-
15 borgenheit noch wirkte er nach außen durch geheime Boten, die namentlich zwischen Merswin und ihm hin- und hergingen. Doch trat der alte Gottesfreund selbst nur noch selten aus dem geheimnisvollen Dunkel hervor, so als er 1377 mit einem Genossen nach Rom ging und eine Audienz bei Gregor XI. erwirkte, den er wie Katharina von Siena zu Reformen zu bewegen suchte. Der Papst aber befolgte die Mahnung nicht und starb,
20 wie ihm im Falle der Weigerung vorausgesagt war, ein Jahr darauf, am 27. März 1378. In diesem Jahre brach das Schisma aus. Der Gottesfreund fürchtete für die Christenheit und war der Ansicht, nur das Erbarmen Gottes, angerufen durch die Gebete seiner auserwählten Freunde, vermöge einen Aufschub zur Buße zu gewähren. Es würde, so schrieb er nach Straßburg, vielleicht nötig werden, daß die Gottesfreunde sich
25 offenbarten, ihren geheimen Aufenthaltsort verließen und wie die Apostel nach fünf Enden der Christenheit auseinander gingen. In der Voraussicht kommender Plagen unternahm er noch eine Reise nach Metz; eine zweite Romfahrt war geplant, es kam aber nicht dazu. Aus dem Jahre 1380 wird noch von einem wunderbaren Briefe berichtet, der am Karfreitag vor 13 Gottesfreunden vom Himmel gefallen sein soll und der, nachdem er von
30 diesen in den verschiedensten Sprachen gelesen war, in Flammengestalt wieder zum Himmel emporfuhr. In dem Briefe soll Gott sich den Bitten der Gottesfreunde, dem Verderben noch einen dreijährigen Aufschub zu vergönnen, willfährig gezeigt haben. Fortan lebte der Gottesfreund als Klausner im strengsten Sinne des Wortes, auf seinen Rat hatte sich auch Merswin in ein Privathaus zurückgezogen. Jeglicher briefliche Verkehr wurde zwischen
35 ihnen abgebrochen; vom Gottesfreunde verlautet seit 1381 nichts mehr.

Es lag gewiß nahe, daß die Straßburger Johanniter, die nach Aussage des Memorials und des Briefbuches für den Gottesfreund noch lange über dessen Tod hinaus die tiefste Verehrung hegten, es sich angelegen sein ließen, Genaueres über diesen ihren Wohlthäter und Berater zu erfahren. Der Mann, der allein hier Auskunft geben konnte, war
40 Merswin, durch dessen Hand sowohl die Schriften als auch die Briefe des Gottesfreundes gingen. Als Merswin 1382 im Sterben lag, baten ihn die Johanniter, er möchte sie doch über den geheimen Boten, der den Verkehr zwischen ihm und dem Gottesfreunde vermittelte, aufklären, damit dieser sie zum Gottesfreunde geleite. Allein es hieß, der Bote sei kurz vorher gestorben, und als dann Merswin selbst starb, ging mit ihm auch das
45 Geheimnis, das über dem großen Gottesfreund aus dem Oberland zeitlebens schwebte, zu Grabe. Weder in Merswins Tagen noch nach seinem Tode gelang es, wie uns das Briefbuch berichtet, den Straßburger Johannitern den Aufenthaltsort des Ungenannten und seiner Genossen ausfindig zu machen. Eine eigens zu diesem Zweck ausgesandte Expedition gelangte auf ihrer Suche durch die verschiedenen Brüderhäuser und Gottesfreund-
50 gesellschaften wohl zu ihnen, ja wurde von ihnen sogar eine Nacht beherbergt, ohne jedoch zu ahnen, daß es die Gesuchten waren, wie Merswin dann dem Nicolaus von Löwen später erzählte. Desgleichen forschten sofort nach Merswins Tode im Auftrag des Klosters ein „gottminnender" Ritter und ein junger Bürger vier Wochen lang ebenso eifrig wie vergeblich nach dem Gottesfreunde, im Jahre 1389 begab sich Nicolaus von Löwen, gleich-
55 falls in offizieller Sendung seines Ordens, zu dem Engelberger Prior Johannes von Bolsenheim, dem von Freiburg i. Br. aus nähere Beziehungen zum Gottesfreund nachgesagt wurden. Geschah letzteres auch ohne Grund, so nahm nunmehr der genannte Prior seinerseits die Nachforschungen energisch auf, — doch auch sie förderten ebensowenig etwas zu Tage, wie ein Jahr später (1390) die Bemühungen des früheren Straßburger Jo-
60 hanniterkomturs Heinrich von Wolfach, der mit dem Gottesfreund einst in engem, wenn

auch durch Merswin vermittelten brieflichen Verkehr gestanden hatte: als dieser von Freiburg aus (die Überlieferung nennt irrtümlich Freiburg im Üchtland, während nur das badische gemeint sein kann) einer Spur nachging, die nach dem aargauischen Klingenau wies, führte auch sie nicht zum Ziele. Lediglich auf Kombination aber beruht im Leben der Margareta von Kenzingen die Nachricht, der Gottesfreund sei weit über 100 Jahre alt in den Vogesen gestorben (ZdA 24, 512 Anm.).

Und so sind auch alle in neuerer Zeit unternommenen Versuche, den Gottesfreund und die Orte seines Wirkens zu ermitteln, gescheitert. Zuerst glaubte man ihn mit Nikolaus von Basel identifizieren zu dürfen, einem Laien, der, nachdem er in der Rheingegend um Basel die ketzerischen Lehren der Begharden mit Geschick und Erfolg verbreitet hatte, um das Jahr 1395 mit ein paar Genossen zu Wien verbrannt wurde. Die Unmöglichkeit dieser Hypothese haben Preger und Denifle erwiesen. Die Einsiedelei im Gebirge hat man in der Schweiz, im Konstanzer Bistum zu lokalisieren gesucht, wie es auch schon die Straßburger Johanniter gethan hatten, und im alten Wallfahrtsort Hergiswald am Abhange des Pilatus, auf der Brüderalp am Schimberg im Entlebuch, endlich im Brudertobel (Sedel) bei Ganterschwil in der Herrschaft Toggenburg, wo ein frommer Einsiedler, Johann von Rütberg lebte, der der gesuchte Gottesfreund sein sollte, wiedergefunden. Allein alle diese Vermutungen lassen sich leicht als hinfällig widerlegen, sie bezeugen nur das Vorhandensein von kleineren oder größeren Verbänden und Gesellschaften der Gottesfreunde nach bestimmten Regeln und somit eine gewisse Ähnlichkeit mit dem, was wir im Fünfmannenbuch und sonst über den Gottesfreund und seine Genossen lesen.

Beim Gottesfreund führen eben alle Spuren, denen man nachgeht, in die Irre. Desgleichen weisen seine Schriften zahlreiche Widersprüche und Unglaubhaftigkeiten auf, die auch nur annähernd auszugleichen und zu verstehen trotz scharfsinnigem Bemühen bisher nicht hat gelingen wollen. Wo der Gottesfreund auf seine eigene Bekehrung und Erleuchtung zu sprechen kommt, und er thut dies mehrmals, erzählt er sie ungenau und sich selber widersprechend; nicht anders ist es mit seinen Zeitbestimmungen, seinen Orts- und Distanzenangaben und sonstigen Aussagen. Nirgends herrscht Klarheit und Einklang, so daß man bald zur Überzeugung gelangt, ein zuverlässiger Gewährsmann ist der Gottesfreund jedenfalls nicht. Es schillert alles bei ihm, er streift nur die Dinge. Könnte man hierfür im Einzelfalle die Absicht, alles in eine poetische Ferne zu rücken, das Thatsächliche zu verschleiern, geltend machen, so versagt dieser Erklärungsversuch, sobald wir in seine innere Natur, seine Geistesanlage und -ausbildung einen Einblick zu gewinnen suchen. Des Gottesfreundes Erzählungen und Traktate tragen ausnahmslos den Charakter des Geschwätzigen. Das Ansehen, das dieser gottbegnadete, auf der höchstmöglichen Stufe der Vollkommenheit stehende Laie bei seinen Mitmenschen genießt, und der Inhalt seiner Lehre, die allbekannte Dinge ebenso trivial wie gewichtig vorträgt und die eigene Gedankenarmut, von der viele Stellen Zeugnis ablegen, durch Benutzung einzelner, oft nicht einmal richtig erfaßter Sätze und ganzer Traktate anderer Mystiker (Eckhart, Seuse, Tauler, Traktat über Schwester Katrei) weniger auffällig machen will, stehen in einem Mißverhältnis, das nicht größer gedacht werden kann. Seine theologischen Kenntnisse sind durchaus dilettantische. Die vom Gottesfreund so stark betonte Wissenschaft über den Glauben erhebt sich kaum über jene eines gläubigen Menschen gewöhnlichsten Schlages. Er huldigt einer mißverstandenen Askese und hat quietistische Anwandlungen. Ansätze zu einer systematisch vorgetragenen Lehre lassen sich bei ihm nicht entdecken. Wo es gilt, eine Lehre im Zusammenhang zu entwickeln, hilft er sich mit seiner Lieblingsphrase, es gebe kein so großes Buch, um das alles auszuführen. Dazu ist seine Ausdrucksweise ungeschickt, unklug, ja verletzend, letzteres besonders da, wo er es mit der Unkeuschheit zu thun hat, ein Thema, das mit Vorliebe und in breitester Ausführung in seinen Geschichten behandelt wird. Auch bekundet es gerade kein hervorragendes Darstellungsgeschick, wenn er seine Zuflucht zu himmlischen Briefen und Ansprachen nimmt und diesen den gleichen Stil und die gleichen Ideen aufprägt, wie wir sie aus seinen eignen Schriften zur Genüge kennen.

Alle Lebensbilder des Gottesfreundes sind nach einer bestimmten Schablone entworfen und gestaltet, es sind Variationen eines und desselben Schemas, mehr oder weniger phantasievoll ausgeschmückt. Denifle hat überzeugend nachgewiesen, daß auch die Romreise vom Frühjahr 1377 als Phantasiegebilde zu betrachten ist, in allen Einzelheiten sich als Dichtung erweist. Sie ist verfaßt von jemandem, der keine Ahnung von den Schwierigkeiten einer Romfahrt über die Alpenpässe gehabt, der nie den Papst von Angesicht zu Angesicht gesehen haben kann. Der wahre Gregor XI. war das gerade

Gegenteil von dem der Phantasie des Gottesfreundes entsprungenen. Die Vorwürfe, die der Gottesfreund dem Papste macht, stimmen mit denen überein, die er früher dem Meister im Meisterbuch gegenüber geäußert. Die Motive sind die gleichen. Wie dort spielen auch hier die „Gebresten in der Christenheit" eine große Rolle, wie der Meister ist auch
5 Gregor ein Pharisäer, ein Mensch voll heimlicher Gebrechen. Die ganze Romfahrt ist ersonnen, um auch hier wieder wie in den andern Gottesfreundschriften die Gottesfreunde als die wahren und einzigen Stützen der Christenheit hinzustellen. Selbst der Papst muß sich ihnen unterordnen; da er ihren Mahnungen nicht gehorcht, stirbt er. Die Romreise ist also zum Teil erst nach des Papstes Tode (27. März 1378) gedichtet. Schon die
10 Thatsache, daß im Original-Repertorium Gregors XI. für 1377 sich von einem an den Gottesfreund ausgestellten Schreiben keine Spur findet, spricht zu Denifles Gunsten und gegen Pregers Versuch, die Romreise als historisch zu erweisen.

Die Schriften des Gottesfreundes sind ihrem Inhalte nach Dichtungen. Die in ihnen auftretenden Personen machen im Grunde alle dieselbe Bekehrungsgeschichte durch,
15 der eine etwas schneller, der andere etwas langsamer. Dabei wiederholen sich in den Viten gewisse Lieblingszahlen beständig. Mit Recht hat Denifle diese Menschen Automaten genannt, denen gegenüber Gott den Mechaniker spiele. Nirgends begegnen uns lebensfähige, greifbare Gestalten. Es ist schwer, bei der Lektüre diese begnadigten Geschöpfe festzuhalten, sie sind sich alle zum Verwechseln ähnlich, Gebilde eines Mannes von
20 beschränkter Einbildungskraft, der nie über einen gewissen Gedankenkreis hinauskommt und sich nur in den Extremen bewegt.

Aber auch der Gottesfreund selbst ist eine Fiktion. Fast immer heißt er der „Heimliche". Gleich nach seiner Bekehrung zieht er ans Ende der Stadt, später an einen einsamen Ort. Von den Lebenden, meist Bewohnern des Straßburger Johanniterhauses,
25 kennt ihn trotz aller Begeisterung für denselben keiner direkt: weder Konrad von Brunsberg, Johannitermeister in deutschen Landen, noch der Komtur vom Grünen Wörth Heinrich von Wolfach, ein schriftkundiger, geschätzter Prediger (ein wiser, ein lerer uf dem stuol), noch der Straßburger bischöfliche Generalvikar, der Augustiner-Eremit Johann von Schaftolzheim, von gnoden und von geschrift ein richsinniger wol
30 wissender lerer und lesemeister, der Merswins Neun Felsen ins Lateinische übersetzte, noch der frühere Schreiber Nikolaus von Löwen, dann Merswins Famulus und seit 1371 Straßburger Johanniter. Als dieser, ehe er Johanniter wurde, sich nach stiller Zurückgezogenheit sehnend, beim Gottesfreund um Aufnahme bittet, erhält er die Antwort, er möge warten, bis Merswin gestorben sei (!), dann könne es vielleicht geschehen, dem
35 Komtur Heinrich von Wolfach aber, der zur Zeit des Schisma den Gottesfreund aufsuchen will, um sich bei ihm Rat zu holen, weiß der Gottesfreund die Fahrt zu sich und seiner Gesellschaft auszureden: er solle daheim bleiben, bis Gott ihm eingebe, zu ihnen zu kommen. Eine ähnliche Antwort hatte früher schon Johann von Schaftolzheim erhalten. Einzig und allein einem Merswin offenbart er sich. Außerhalb Straßburgs jedoch
40 kann jeder den Gottesfreund treffen, nur sind merkwürdigerweise alle diese nicht historisch verbürgt. Die historisch nicht beglaubigten Personen, selbst wenn sie aus Ungarn oder Italien stammen, brauchen den Gottesfreund gar nicht erst zu suchen, dagegen suchen ihn, abgesehen von Merswin, die historisch nachweisbaren, finden ihn aber nicht. Wie ist es denkbar, daß, wenn drei Johanniterpriester wirklich zum Gottesfreund übergetreten und
45 Mitglieder seines Geheimbundes geworden wären, den Straßburger Johannitern des Gottesfreundes Aufenthaltsort unauffindbar geblieben sein sollte! Ein Briefwechsel der wirklich Lebenden mit dem Gottesfreunde ist nur durch Merswins Vermittelung möglich, ebenso gehen alle Briefe, die der Gottesfreund an andere schreibt, durch Merswins Hand. Und so auch alle seine Traktate und Romane. Als Merswin endlich stirbt, hört jeglicher
50 Verkehr mit dem Gottesfreunde auf, keine Nachricht über ihn gelangt mehr nach Straßburg. Erinnern wir uns daneben aller der Unwahrscheinlichkeiten und Widersprüche im Leben des Gottesfreundes, wie er selbst es uns schildert, ergiebt sich, daß eine Chronologie in seine Aussagen absolut nicht hineinzubringen ist, da er das gleiche Ereignis bald aus diesem, bald aus jenem Jahre, bald so, bald anders erzählt, so haben wir allen
55 Grund an der Existenz dieses Proteus zu zweifeln. An Merswin aber, der allein und bis ins Kleinste über den Gottesfreund unterrichtet ist, werden wir uns halten müssen, um den Ursprung dieses mysteriösen Geschöpfes zu ermitteln.

Aber dürfen wir diesem die Fiktion des Gottesfreundes so ohne weiteres zutrauen, giebt uns seine Persönlichkeit, sein Charakter zu solch kühner Vermutung irgendein An-
60 recht? Merswins Aussagen ist nicht immer Glauben zu schenken, auch wo es ihn selbst

betrifft. Er verheißt im Eingang seiner eigenen Bekehrungsgeschichte lauterste Wahrheit, bewegt sich aber thatsächlich in starken Widersprüchen, so daß es mit seiner Glaubwürdigkeit schwach bestellt ist. Er verwendet dieselbe Schablone wie der Gottesfreund: seine Bekehrung und Erleuchtung vollzieht sich auf dieselbe Weise wie beim Gottesfreund, beim Meister und bei den andern Helden und Heldinnen, die in seinen und des Gottesfreundes Traktaten und Romanen auftreten. Sodann wissen wir, daß es mit der Arbeitsweise, der Originalität Merswins eine besondere Bewandtnis hat auch in jenen Schriften, die er selbst als sein Eigentum in Anspruch nimmt. Er hat zwischen Mein und Dein durchaus nicht strenge geschieden und spricht in der ersten Person auch da, wo er fremde Vorlagen abschreibt, sie mit seinen **inbrunstigen hitzigen minneworten** ausschmückt und erweitert. Wir thun Merswin daher nicht Unrecht, wenn wir seine Glaubwürdigkeit auch in Bezug auf den Gottesfreund anzweifeln. Es läßt sich nun aber noch weiter wahrscheinlich machen, ja beweisen, daß er den Gottesfreund einfach erfunden hat.

Vergleichen wir die Schriften des Gottesfreundes und Merswins miteinander, so decken sie sich in Lehre und Gedanken, im Ausdruck und Stil. Wenn vereinzelt in Kleinigkeiten diese Einheit durchbrochen zu werden scheint (ich habe meine vor Jahren begonnenen Untersuchungen über Sprache und Stil der Gottesfreundlitteratur noch nicht zum Abschluß bringen können, hoffe sie aber in absehbarer Zeit vorzulegen), so bedenke man, daß eine umfangreiche Litteratur, wie sie in den eigenen und den gottesfreundlichen Schriften Merswins vorliegt, nur in einem nicht zu klein bemessenen Zeitraum entstanden sein kann, was dann auch eine gewisse Stilentwickelung bedingt, daß sie stellenweis stilistisch stark abhängig ist von anderen litterarischen Quellen, die stillschweigend von Merswin ausgeschrieben und überarbeitet, die zudem bisher nur teilweise nachgewiesen worden sind und wohl niemals überhaupt vollständig werden aufgedeckt werden können, daß endlich das Streben nach Variation der Ideen und der Ausdrucksweise sich doch hier und da bei einem Autor, der neben der seinen eigenen Namen tragenden, wenn auch geheim gehaltenen Schriftstellerei einer fingierten Persönlichkeit litterarisches Leben zu geben unternommen hatte, geltend machen mußte. Freilich nicht gar zu häufig sind Ansätze dieser Art wahrzunehmen. Wer diese Litteratur lediglich auf Gedankengehalt, Sprache und Stil prüft, wird angesichts einer derartigen Übereinstimmung und Gleichartigkeit ohne weiteres auf einen Verfasser schließen müssen. Die Annahme einer Beeinflussung, die nicht hoch genug anzuschlagen wäre, reicht hier nicht aus und Denifle fragt mit Recht: welches Aussehen müßten denn wohl Schriften besitzen, damit man behaupten könnte, dieselben rührten nur von einem Autor her?

Für die rein grammatische Untersuchung kommen allein Merswins Neun Felsen und Vier Jahre in Betracht, da wir nur diese im Original besitzen, von den Schriften des Gottesfreundes nur das Fünfmannenbuch, dessen Autograph dem sog. Briefbuch der Straßburger Johanniter einverleibt wurde. Merswin nun schreibt Elsässer, Straßburger Mundart, desgleichen der Gottesfreund, doch zeigt das Fünfmannenautograph eine sofort in die Augen fallende Eigentümlichkeit darin, daß die Flexions- und Ableitungssilben **a** für **e** zeigen (**geban, dinan sachan, sin lebban**) und zwar in einem Umfange, aber auch mit einer Willkür, wie derartiges kein wirklich gesprochener Dialekt kennt. Die Eigentümlichkeit als solche konnte Merswin, den doch in früheren Jahren sicher sein kaufmännischer Beruf gelegentlich aus Straßburg herausgeführt hat, in Dialekten aus den Gegenden des Bodensees und südlich davon, um St. Gallen (auch in St. Gallen gab es Merswins [1223 urkunden **Heinricus et Hugo Mersvin**, s. Wartmann, Urkundenbuch der Abtei St. Gallen 3, 68, auch Scherrer, Verzeichnis der St. Galler Handschriften S. 362], über die sich aber nichts ermitteln ließ) gehört haben: ihre Ausbeutung bis ins Extrem kommt auf seine Rechnung und ist nichts als eine Spielerei, angebracht um andere zu täuschen. Bis zu einem gewissen Grade mag hierbei auch Wohlgefallen an Vokalharmonie mit im Spiele sein. Der Gottesfreund ist ein besonders Begnadigter, Verzückte aber reden ihre eigene Sprache (vgl. R. M. Meyer, Indogerm. Forschungen 12, 248 ff.). Da die Orthographie in den Neun Felsen und Vier Jahren, die Merswin doch beide im Jahre 1352 verfaßt haben will, nicht die gleiche ist, vielmehr oft kleinere Unterschiede aufweist, so muß auch hieraus geschlossen werden, daß Merswins Angaben betreffs der Abfassungszeit nicht Stich halten (so schnell änderte man im 14. Jahrhundert nicht seine Orthographie!); für die Neun Felsen wissen wir jetzt ohnehin, daß Merswin das Jahr 1352 aus der Vorlage herübergenommen hat. Schon an sich hätte man dieser Zeitangabe mißtrauen sollen: es wäre doch sonderbar von Merswin gewesen, ein Werk, das er ausdrücklich nur auf Gottes Geheiß geschrieben haben will, um die Christenheit zu bessern,

runde 30 Jahre versiegelt liegen zu lassen. — Ziehen wir nun noch die Orthographie des Fünfmannenbuchs zum Vergleich heran, so ergiebt sich das auffallende Resultat, daß die Orthographie in den Vier Jahren der im Fünfmannenbuch noch etwas näher steht als der in den Neun Felsen, Merswin in den Vier Jahren dem Gottesfreund also ähnlicher ist als sich selber in den Neun Felsen! Ob auch das Kriterium der Tonhöhe die Identität Merswins und des Gottesfreundes zu stützen vermag, muß weitere Untersuchung lehren.

Zunächst darf es wohl als erwiesen gelten, daß der Gottesfreund nicht existiert hat. Nur so begreift es sich, warum der Gottesfreund sich jeden Besuch einer historisch beglaubigten Person verbittet, warum ihn niemand findet, nur so das Widerspruchsvolle in der ihm zugeschriebenen Litteratur, die Ungreifbarkeit der mit ihm in Berührung kommenden, historisch aber nicht zu belegenden Gestalten. Klar aber wird alles, sobald wir in Merswin den Schöpfer des Gottesfreundes, den Verfasser aller seiner Schriften erkannt haben. Er ist die einzige historisch beglaubigte Person, die über den Gottesfreund Bescheid weiß, durch seine Hände gehen alle Briefe vom Gottesfreund und nicht zufällig sind nur Briefe an Straßburger Adressaten uns überkommen. Merswin konnte die Täuschung nur durchführen, indem er sich zum Mittelpunkt, zur Seele des ganzen Verkehrs machte, er hat sie wahrlich schlau genug zu verhüllen gewußt. Merswin läßt den Gottesfreund sagen, wenn Merswin länger lebe als er, dann solle er seinen Namen bekannt geben, er würde nach seinem Tode in seiner einstweilen noch geheim gehaltenen Autobiographie „Wort für Wort" Aufschluß finden über sein ganzes Leben. Wie raffiniert! Denn Merswin starb immerhin früher als der Gottesfreund, der nur in Merswins Geist lebte. Die Verheißung konnte also nie praktisch werden und so erklärt sich denn auch, daß von sämtlichen Schriften des Gottesfreundes allein seine Selbstbiographie uns nicht erhalten ist; sie ist eben nie geschrieben worden und von Merswin nur erfunden, um weiteren Nachfragen der Johanniter vorzubeugen. In der That verliert sich mit Merswins Tode jede Spur vom Gottesfreund. Sodann: jene Schriften, die Merswin selbst als die eigenen ausgab, fand man erst nach seinem Tode. Nur so entging er der Entdeckung. Man konnte nun nicht, wenigstens nicht so lange er lebte, seine und des Gottesfreundes Werke miteinander vergleichen. Man hätte ja sonst bei nur einiger Aufmerksamkeit sich von der Ähnlichkeit beider überzeugen müssen. Und ferner: wie klug berechnet war es, wenn Merswin sagt, er habe von den vom Gottesfreund an ihn gesandten Schriften Kopien gemacht, in denen er die Namen der Orte und Personen fortgelassen, und dann die Originale verbrannt. Man wäre ja sonst hinter seine Täuschung gekommen. So aber war jegliche Kontrolle ausgeschlossen. Ganz im Einklang mit solchem Verfahren steht es, wenn in den Gottesfreundschriften dieser oder jener sich verbittet, daß sein Name genannt werde: keiner hat eben wirklich gelebt; oder wenn die Abfassung der meisten Werke des Gottesfreundes in eine verhältnismäßig frühe Zeit verlegt wird, während sie in Wirklichkeit um dieselbe Zeit, in der sie veröffentlicht wurden, also spät abgefaßt sind: die Nachprüfung wurde dadurch erschwert, wenn nicht unmöglich gemacht.

Aber steht dem nicht entgegen, daß das Autograph des Fünfmannenbuchs einen andern Schriftcharakter zeigt als die Originale der Neun Felsen und Vier Jahre? Wer die Faksimiles bei Jundt (und Rieder) flüchtig betrachtet, wird geneigt sein, das Fünfmannenbuch einer anderen Hand zuzuweisen, verschieden von derjenigen, die die Neun Felsen und Vier Jahre schrieb; nähere Prüfung dagegen spricht durchaus dafür, daß das Fünfmannenbuch nur mit verstellter Hand geschrieben ist, oder richtiger, wie schon Jundt hervorgehoben hat, an Stelle der kalligraphisch ausgeführten gotischen Minuskel in den Neun Felsen und Vier Jahren Kursivschrift zeigt. Es ist ganz undenkbar, daß ein anderer als Merswin selbst die mannigfachen orthographischen Schattierungen, die dann doch wieder ebenso, nur in anderem Schriftduktus, in den Neun Felsen und Vier Jahren begegnen, in gleich konsequenter Weise wiedergegeben haben sollte, um so weniger als die Orthographie in den fraglichen Autographen oft ein ganz eigenartiges, nicht im Dialekt begründetes, sich vielmehr nirgends wiederfindendes Gepräge trägt, das freilich im einzelnen noch genauer erläutert sein will. Daneben fallen im Fünfmannenautograph, wenn wir von dem Hauptcharakteristikum — jenen a für e in minder- und unbetonten Silben — absehen, auch sonst Absonderlichkeiten auf, so die schnörkelhaften m und n mit ihrem stark nach unten verlängerten letzten Grundstrich sowie mancherlei konstruierte, sich regelmäßig wiederholende Schreibungen (irders[ch] für irdensch, kúcin für küchin, sant delsibet, sant dosewald, appet gette „Abgötter", ugwer „euer" u. a.). Wir werden danach des Gottesfreundes Entschuldigung, das Fünfmannenbuch sei nút wol geschriben, die geschrift sei gar ubele zuo lesende, unbedenklich auf die lediglich zur Unterscheidung

vom Neun Felsen- und Vier Jahre-Autograph gewählten Schriftzüge deuten können, die „fremde Sprache", die der Gottesfreund schrieb, mochten die Straßburger Johanniter durch jene a für e genügend gekennzeichnet halten. Die Brüder, denen der Gottesfreund das Fünfmannenbuch 1377 übersandte, nennt Merswin einmal, kurz vor seinem Tode, ein **einfaltig gebúrsch volck**; sie seien alle von **einfaltiger gebúrscher geburt** gewesen. Diese Leute werden also ohne weiteres den Worten des Gottesfreundes Glauben geschenkt haben.

Ein anderes Bedenken, das die Annahme, Merswin sei der Verfasser aller Gottesfreundschriften gefährden könnte, läßt sich bei dem gegenwärtigen Stand der Forschung freilich nicht genügend entkräften, doch dürfte es kaum allzuschwer in die Wagschale fallen. Ein in vielen Handschriften uns überkommener Traktat „Drei Fragen" ist sowohl von Merswin in seiner Schrift von den drei Durchbrüchen wie vom Gottesfreund im Meisterbuch im zweiten Teil der Klausnerinnenpredigt benutzt worden (s. oben S. 212). Beide Behandlungen sind voneinander unabhängig, jede benutzt selbstständig den Traktat, und ich möchte Merswin schon zutrauen, daß er denselben Traktat, den er früher einmal für sich excerpiert hatte, später abermals, jedoch nach anderer Vorlage überarbeitete. Die verzweigte Ueberlieferung dieser Vorlage — eine Stuttgarter Handschrift nennt Wilhelm von Paris als Verfasser und berichtet, Meister Ingolt, Dominikaner in Straßburg (gest. 1465) habe über die erste der drei Fragen gepredigt — wie des Meisterbuchs erheischt aber erneute Untersuchung, ehe überzeugend geurteilt werden kann.

Man hat auch hervorgehoben, die Möglichkeit einer Identifizierung Merswins und des Gottesfreundes scheitere vor allem an den Briefen, die uns vom Gottesfreund überliefert seien; man käme hier, wollte man annehmen, Merswin sei ihr Verfasser, zu ganz absurden Resultaten. Auch in diesem Punkte ist zuzugeben, daß wir nicht in der Lage sind, alles was in diesen Briefen zur Sprache kommt, aufzuhellen und im einzelnen zu begründen, doch begreifen sich die von Preger (Geschichte der deutschen Mystik Bd III S. 282 f.) betonten Unwahrscheinlichkeiten und Absurditäten gerade vom Standpunkt der Fiktion aus sehr wohl und hören auf es zu sein, sobald wir die Absicht des Schreibenden im Auge behalten, neben ganz bestimmten Zwecken, die er verfolgt, seiner Täuschung durch redselige Naivität und unbedenkliche Mitteilung dessen, was ihm im Augenblick einfällt, den Schein des Natürlichen, Wahren und Zuverlässigen zu geben. Warum soll der Gottesfreund nicht den Komtur bitten dürfen, er möge dafür sorgen, daß der körperlich angegriffene Merswin in der Fastenzeit nicht zu viel faste, er selbst habe aus Gesundheitsrücksichten seit Allerheiligen keinen einzigen Tag gefastet, — wenn Merswin damit nichts anderes bezwecken wollte als sein Außerachtlassen der kirchlichen Bestimmungen vor den Brüdern zu rechtfertigen. Warum soll Merswin dem Johannitermeister Konrad von Brunsberg „unter falschem Vorwand Geld abgenommen haben", wenn der Gottesfreund in einem Briefe an den Komtur den Empfang von fünf durch den Ordensmeister gesandten Gulden mit den Worten quittiert, **daz die gar grossen gottesfrúnden worden sint**, Konrad von Brunsberg also dem Gottesfreund (d. h. Merswin, dem ständigen Vermittler zwischen den Johannitern und dem Gottesfreund) freie Hand gelassen hatte, über die Summe zu verfügen? **gar grosse gottesfrúnde** gab es mancher Orten, die Ausdrucksweise ist absichtlich so unbestimmt gewählt. Oder ist es denn so undenkbar, wenn beim Kirchenbau auf dem Grünen Wörth die Pläne Merswins und des Komturs sich durchkreuzen, der Gottesfreund, durch einen Boten darüber im einzelnen orientiert, sich zunächst auf Seite des Komturs stellt und dann nach kürzester Zeit infolge einer Offenbarung einen eigenen dritten Vorschlag macht, der aber im Grunde doch der alte Plan Merswins war, — darin nur einen Beweis zu sehen, wie Merswin in dieser Angelegenheit, die ihn, den Stifter und Pfleger des Grünen Wörths, ganz besonders anging, vorübergehend eigene Wünsche und Pläne zurückstellen mußte, dann aber, pekuniär interessiert und rechthaberisch wie er war, um so energischer seinem Willen Geltung zu verschaffen suchte?

Der Inhalt der meisten Briefe, von denen fast die Hälfte an den Johanniterkomtur Heinrich von Wolfach gerichtet ist, läßt sich auf einige wenige Motive zurückführen. Vornehmlich ist es die Kirchenbaufrage auf dem Grünen Wörth, über die zwischen dem Gottesfreund (Merswin) und dem Komtur verhandelt wird, dann aber auch das mit dem Tode Gregors XI. ausbrechende kirchliche Schisma. Der religiöse Unfriede zur Zeit der Gegenpäpste Urban VI. und Clemens VII. erregte auch in der Straßburger Diöcese die Gemüter, die Johanniter auf dem Grünen Wörth wurden direkt davon betroffen. Des Gottesfreundes Briefe aus den Jahren 1378—1380 spiegeln das Schwanken der Stimmungen anschaulich wieder. Der Gottesfreund rät, sich in dieser Irrung wegen der zwei

Päpste fürs erste abwartend, neutral zu verhalten, man wisse noch zu wenig Bestimmtes über die Verhältnisse; der Komtur solle die Leute in seiner Predigt warnen. Heinrich von Wolfach scheint sich aber nicht dauernd passiv verhalten zu haben, wenigstens wurde er später (1390) als eifriger Clementist und entschiedener Gegner der Obedienz Urbans VI. aus Straßburg vertrieben. (Heinrich von Wolfach urkundet zuletzt am 20. Juli 1389 als Ordenskomtur [Urkundenbuch der Stadt Straßburg VII Nr. 2427], sein Nachfolger war der Straßburger Johanniter Erhard Thoman [ebenda Nr. 2376. 2590]. Vgl. auch ZKG Bd VI S. 344 f.; AdB Bd XLIII S. 788.) Er ging nach Freiburg, von wo er seiner Zeit gekommen war; dort liegt er auch in der Johanniterkirche begraben (gest. 4. April 1404). Bereits im Jahre 1386 hatte er seine früher in Freiburg **ad usum studendi et sermonizandi** angelegte Büchersammlung dem Grünen Wörth zu unveräußerlichem Besitz übergeben (Urkundenbuch der Stadt Straßburg VII Nr. 2247; Schmidt, Die Geschichte der ältesten Bibliotheken — zu Straßburg S. 15 f.).

Es darf nicht übersehen werden und mahnt zur Vorsicht bei ihrer Verwertung, daß die Briefe im Briefbuch in redigierter Gestalt vorliegen: das ergiebt sich abgesehen von Zusätzen aus dem et cetera, mit dem einigemal der Text plötzlich abgebrochen wird; die Datierung kann gleichfalls nicht immer als einwandsfrei gelten, wenn sich konstatieren läßt, daß ein Teil (Schmidt, Nic. von Basel 306, 7—30 [Rieder 112*, 42—113*, 19]) des achten Briefes vom 23. April 1377 schon vorher im Briefbuch als besonderes Schreiben vom 23. April 1375 [Rieder Nr. 6] begegnet, ein anderes Stück (Schmidt 303, 6—36 [Rieder 110*, 23—111*, 7]) nochmals im 12. Brief [Rieder Nr. 1] wiederholt wird (nach 315, 32 [Rieder 76*, 29 ff.]); zudem ist der erste Brief (Schmidt S. 278 [Rieder Nr. 17] sicher mehrere Jahre zu früh angesetzt (s. oben S. 213). Der Schreiber der Briefe 17 [8] und 19 [9] wird in den sie einleitenden Worten vom Redaktor des Briefbuchs unbestimmter als sonst der **éine liebe gottes frúnt** unter mehreren bezeichnet. Was die nicht unbeträchtliche Zahl Briefe betrifft, auf die die vorhandenen Bezug nehmen, so läßt sich wenigstens vereinzelt aus widerspruchsvollen Angaben wahrscheinlich machen, daß sie nicht in Wirklichkeit existiert haben, vielmehr fingiert sein müssen. Übrigens waren diese nur citierten, aber nicht erhaltenen Briefe (Jundt, **Amis** S. 28) in der Mehrzahl an den Gottesfreund gerichtet; solche aber sind mit einer einzigen, noch zu erörternden Ausnahme überhaupt nicht ins Briefbuch aufgenommen worden.

Sind wir berechtigt, auch aus dem Inhalt und Gedankengang der Briefe, die unter dem Namen des Gottesfreundes gehen, auf einen fingierten Verfasser zu schließen, so beweist das, nach wie großem Maßstab Merswin die Fiktion seines Gottesfreundes angelegt hat. Daß es ihm hätte gelingen können, seine Idee einheitlich durchzuführen, dafür reichte sein Talent freilich nicht aus. Aber wie selten wird es überhaupt bei einer Täuschung, und wäre sie noch so fein ersonnen, ohne Irrtümer und Widersprüche abgehen, die nicht ein günstiger Zufall früher oder später aufzudecken vermöchte! Einem Merswin ist freilich zu statten gekommen, daß man auf dem Grünen Wörth ihm allzeit größtes Vertrauen entgegengebracht hat und daß die Straßburger Johanniter kritisch nicht stark veranlagt gewesen sein können, doch kommt von ihnen eigentlich nur der Komtur Heinrich von Wolfach in Frage, bei dessen Bildungsgrad diese Glaubens- und Vertrauensseligkeit wundernehmen muß. Doch, darf hier wohl eingefügt werden, haben uns nicht gerade Vorkommnisse der allerjüngsten Zeit in diesem Punkte milde urteilen gelehrt?

Was hat Merswin denn nun aber eigentlich mit dieser Fiktion gewollt? Sein Hauptzweck war, gegenüber dem entarteten Priestertum, dessen Leben durchaus nicht im Einklang stand mit seiner Lehre, die Gottesfreunde als die einzigen Stützen der Christenheit hinzustellen. Bereits seit dem 13. Jahrhundert suchten die Mystiker diesem Gedanken weitere Verbreitung zu geben. Merswin entnahm ihn der Lehre seines Beichtvaters Tauler, dessen Predigten er in Straßburg oft zu hören Gelegenheit hatte, er hat ihn dann aber nach eigenem Gutdünken zugespitzt und übers Maß fortgeführt. Ob solch ein Gottesfreund Priester oder Laie ist, ist gleichgiltig. Auf jeden Fall führt nur die völlige Unterwerfung unter die Gottesfreunde zur Vollkommenheit. Alles andere, die Gnaden- und Heilsmittel der Kirche, äußere Übungen u. s. w. stehen erst in zweiter Linie. Wissenschaft und kirchliche Lehre reichen nicht aus, nur wer sich einem erleuchteten Gottesfreunde anvertraut, darf hoffen auf dem Wege der Vereinigung mit Gott sicher geführt zu werden. Das Ideal eines solchen Gottesfreundes ist nun Merswins Gottesfreund aus dem Oberland. Aber noch ein Nebenzweck kommt hinzu. Merswin wollte auch gewisse Schäden der Kirche bloßstellen, er wollte Reformen einführen, ein Berater für diejenigen seiner Mitmenschen sein, die sich in gleicher Lebenslage, in gleichen Seelenzuständen wie die von

ihm geschilderten Personen befinden mochten. Und dazu war ein fingierter Autor das geeignetste Mittel. Als schlichter Laie konnte er nicht so offen gegen die Schriftgelehrten zu Felde ziehen, nicht so scharf die zeitliche Sündhaftigkeit brandmarken. Durch den Gottesfreund aber weiß er sich gedeckt. Dieser stand ja bereits auf der höchst möglichen Stufe der Vollkommenheit und von oben herab konnte er, der Erleuchtete, die Schäden 5 der Zeitgenossen geißeln. Hinzu kam das mysteriöse Dunkel, das ihn umgab, wodurch jede Kritik unmöglich wurde, sein Ansehen aber nur noch erhöht werden konnte, seine Thätigkeit nur noch wirksamer erscheinen mußte. Sagt doch das Buch von geistlicher Armut ausdrücklich, daß diejenigen, die sich vor allen Kreaturen so in Gott „drücken" und verbergen, daß niemand von ihnen weder Gutes noch Böses sprechen kann, verborgene 10 Gottesfreunde heißen. Merswins Berechnung war also entschieden eine feine. Auch er selbst rückte sich in ein helleres Licht, da er die Sache so darstellte, als sei er vom Gottesfreunde zum Vermittler aller seiner Pläne ausersehen. Der Gottesfreund würdigte ihn seines Vertrauens und es gewann auch Merswin dadurch unter den Johannitern an Ansehen. Er setzte auf diese Weise im Kloster alles was er wollte durch, der Gottesfreund 15 sprach eben für ihn und in wichtigen Fällen ließ Merswin ihn Visionen erleben, die zu seinen Gunsten aussagten. Von diesem Gesichtspunkte aus hat Merswin die meisten Briefe erfunden, durch sie Entschlüsse und Handlungen des Komturs beeinflußt und gelegentlich dessen Pläne durchkreuzt. Das Geschick, das er hierbei, auch wenn wir ihn jetzt durchschauen, entwickelt hat, ist staunenswert. Scheinbar steht Merswin bei allen Fragen, 20 die in den Briefen abgehandelt werden, im Hintergrund. Er läßt meist den Gottesfreund seine Briefe an andere adressieren, erreicht damit aber um so sicherer seine Zwecke: der Gottesfreund rät eben den Johannitern, auf Merswins Rat zu hören. Bei näherem Zusehen zeigt jeder Brief deutlich seinen Straßburger Ursprung. Die der Zeit nach letzten Briefe sind besonders lehrreich. Merswin hat sie verfaßt, um endlich mit dem Gottes- 25 freunde abzubrechen. Um die Täuschung zu beenden, sich selbst aber zu decken, wurden im Jahre 1380 — Merswin war damals kränklich und mochte wohl seinen baldigen Tod voraussehen — nach beiderseitiger brieflicher Aussprache alle Beziehungen zwischen Merswin und dem Gottesfreund aufgehoben. Beide wurden Inklusen und zogen sich von jeglichem Umgang mit andern zurück; der Gottesfreund völlig, Merswin dagegen behielt sich auch 30 als Incluse vor, hier und da noch in die Angelegenheiten seines Hauses einzugreifen, natürlich auch dieser Vorbehalt nur auf Rat des Gottesfreundes. Er wollte eben bis zuletzt in seiner Stiftung sich nicht des Einflusses begeben. Der Gottesfreund aber, nachdem er gegen die ursprüngliche Verabredung noch einmal im Jahre 1381 von Merswin zur Thätigkeit erweckt war (s. oben S. 211 Nr. 12), verschwand schließlich ebenso rätselhaft von der 35 Erde, wie er auf sie gekommen: keiner wußte seinen Anfang, keiner sein Ende.

Merswin hat also die Johanniter, seine nächste Umgebung, viele Jahre lang getäuscht aus zum Teil egoistischen Absichten. Seine eigene Lebensgeschichte ist voll unwahrer Behauptungen: er schreibt sich Gnaden- und Wunderwerke zu, die Gott an ihm verübt haben soll, läßt dieselben aber wohlweislich erst nach seinem Tode bekannt werden, 40 denn weil sie fingiert waren, hatte bei Merswins Lebzeiten natürlich keiner aus seiner Umgebung etwas von diesen Begnadigungen an ihm merken können; es ist eben doch nur ein nachträglicher Erklärungsversuch der Straßburger Johanniter, wenn sie sagten, er habe sein wahres Leben unter einem fröhlichen, leichtfertigen und auf das Äußere gerichteten Wandel verborgen gehalten. Solch überlegter Sinnesart ist die Täuschung mit 45 dem Gottesfreunde sehr wohl zuzutrauen. Merswin war eine eigensinnige Natur. Wenn wir seinen Worten glauben dürfen, so verbot ihm sein Beichtvater Tauler die übertriebene Askese; Merswin hielt das Verbot einige Zeit, um sich dann wieder recht in den Bußwerken zu üben, „weil er es so gern that", doch verschwieg er dies aus Furcht, Tauler möchte es ihm abermals untersagen. In Sachen des Johanniterhauses zeigte Merswin 50 einen unruhigen Geist, er war rechthaberisch und stets eifrig darauf aus, seinen Ideen bei andern Eingang zu verschaffen. Mit seiner Zeit verfallen — daher die beständigen Klagen und Hinweise auf kommende Plagen — glaubte er, überspannt wie er war, die Gabe zu besitzen, nach seinem Kopfe die Welt zu bessern. Ihn beherrscht das Gefühl der Selbstgerechtigkeit, sich hält er für den unfehlbaren, wahren Freund Gottes, alle andern 55 sind Sünder. Von diesem Standpunkt hält er denn auch jedes Mittel für geeignet, die Menschen zu seiner Stufe hinaufzuziehen. Das Mittel, das er wählte, war die Täuschung. Er sah darin gewiß nichts verwerfliches. Abgesehen von seinen persönlichen Interessen am Straßburger Johanniterhause wollte er mit seinen Dichtungen Gutes stiften, sein Streben war ernst und entsprang einem warmfühlenden Herzen. Er war aber für der- 60

artige Reformen nicht der Mann, selbst zu wenig an Zucht gewöhnt, zu extravagant, um andern ein Mentor sein zu können, und der Weg, den er einschlug, war verfehlt. Aber das darf nicht hindern, sein Talent, seine wenn auch einseitige litterarische Fruchtbarkeit zu bewundern. Der Gedanke der Fiktion des Gottesfreundes an sich ist höchst originell 5 und interessant — die Überlieferung läßt vielleicht noch den Prozeß allmählichen Werdens erkennen und verfolgen, wenn sich zeigt, daß in einigen der dem Gottesfreund zugeschriebenen Schriften dieser noch unbestimmt als e i n Gottesfreund auftritt —, die Weise, wie Merswin die Täuschung zu Ende zu führen wußte, staunenswert, der Fall einer Dialektfälschung wohl einzig in seiner Art. Eine annähernd ähnliche Fiktion, bei der freilich 10 jeder eigennützige Zweck ausgeschlossen war, hat sich in neuerer Zeit George Hesekiel gestattet (s. Fontane in der Deutschen Rundschau Bd 87 S. 395 f.), während andere naheliegende Vergleiche aus jüngster Vergangenheit besser beiseite bleiben, da es kaum den Anschauungen des Mittelalters entsprechen würde, Merswins Verfahren mit dem harten Worte Betrug zu belegen. Die öffentliche Meinung hat nicht zu allen Zeiten ihr Ver- 15 hältnis zu Wahrheit und Lüge gleich aufgefaßt, die sittlichen Begriffe sind nicht immer die gleich strengen gewesen. Und ferner: einen Betrüger wird man den nicht nennen wollen, bei dem die guten Absichten überwiegen und im Grunde gehört doch selbst der Eigensinn und die Eigennützigkeit hierher, die Merswin thatsächlich des öfteren in Angelegenheiten seiner Stiftung, aber eben doch auch zu ihren Gunsten entwickelt hat. Eine 20 gewisse Geschäftsgewandtheit wird man dem früheren Kaufmann und Geldwechsler, der später im Verkehr mit den mystischen Kreisen Asket und Schwärmer wurde, zu gute halten, wenn andererseits auch auf Merswin in gewissem Sinne Goethes Wort anwendbar bleibt, „Mystifikationen sind und bleiben eine Unterhaltung für müßige, mehr oder weniger geistreiche Menschen".

25 Zweifellos hat Merswin in seinen religiös-asketischen Traktaten und Novellen Erlebtes und Historisches in die Erfindung eingemischt. Die etwa zu Grunde liegenden wirklichen Thatsachen lassen sich aber nicht mehr aufhellen, weil sie absichtlich vom Verfasser verschleiert, in die poetische Ferne gerückt worden sind; auch hinsichtlich der litterarischen Motive, die Merswin verwendet, können wir nur ungefähr die Sphäre andeuten, 30 in der sich Merswins Gedankenwelt bewegt. So hat seine Erfindungsgabe wohl in der Legendenlitteratur manche Anregung gefunden (vgl. Meisterbuch 12, 2). Schon andere haben in der frühesten Jugendgeschichte des Gottesfreundes einen Reflex der weitverbreiteten Alexiuslegende gesehen, die auch für die Bekehrung des Peter Waldes von entscheidender Bedeutung war; an die Marienlegenden gemahnt gleichfalls manches. Vor 35 allem zeigt die Erzählung vom gefangenen Ritter, wie schon vorübergehend erwähnt wurde, ein Gemisch thatsächlicher, aber verhüllter Begebenheiten und phantastischer Erfindung: sie hat bestimmte Personen und Örtlichkeiten im Auge und verwertet auch sonst im einzelnen Historisches, das dann aber doch in den Hintergrund tritt vor dem wunderbaren Element, das der Sagen- und Mirakellitteratur entstammt, sei es nun, daß der Autor dabei in 40 gutem Glauben seiner lebhaft erregten Phantasie folgt oder mit bewußter Absicht auf die Wirkung hin schreibt. Eine sichere Entscheidung möchte hier nicht leicht sein, dazu lassen stilistische Gründe einstweilen auch hier die Frage nach einer etwaigen Vorlage offen. So kommen wir im einzelnen nicht über Vermutungen hinaus. Fest steht nur, daß der vom Himmel gefallene Brief, mit dem der Gottesfreund wie so manch anderer religiöse Agitator 45 alter und neuer Zeit operiert, eine Reminiszenz an die Straßburger Geißlerfahrt des Jahres 1349 ist, bei der gleichfalls ein himmlischer Brief eine bedeutsame Rolle spielte.

Für die Person des Gottesfreundes und seines heimlichen Bundes fehlte es Merswin nicht an Vorbildern, die sich freilich ebenso wie alles andere etwa in Frage kommende Quellenmaterial nur ganz allgemein andeuten lassen. So könnte Merswin für seine Idee 50 wenigstens Anhaltspunkte gefunden haben in den damaligen Verhältnissen des Klosters Unser Frauen Zell auf dem Berenberge bei Winterthur, zu dem die Johanniter auf dem Grünen Wörth Beziehungen hatten und wo als Prior Heinrich von Linz, **ein gar sunderlicher grosser begnodeter gottes frúnt, dem got vil grosser heimlicheit offenbarte**, mit vier jungen Brüdern lebte (vgl. Schürebrand hrg. von Strauch S. 39 55 Z. 17 ff.; Schubiger, Heinrich III. von Brandis 1879 S. 215 f. 258, auch Urkundenbuch der Stadt Straßburg VII Nr. 1478). Aber nicht mehr als eben Anhaltspunkte. Mit gleichem Rechte darf man als Parallele Ruusbroecs Leben und sein Wirken in Groendal, ja selbst die Brüder vom gemeinsamen Leben heranziehen. Hatte Ruusbroec doch 1350 sein Buch von der geistlichen Hochzeit, das Merswin später ausschrieb, nach Straßburg 60 gesandt und Tauler ihn in den Niederlanden besucht. Einem Merswin konnte schon bei-

fallen, seinen heimlichen Gottesfreund aus dem „Oberland“ und seinen Genossen Züge aus dem Leben und Wirken des „lieben heiligen Waldpriesters in Brabant“, des doctor divinus oder ecstaticus aus „Niederland“ zu leihen. Derartige Parallelen, die sich noch vermehren ließen, können und sollen nicht mehr beweisen als den Zusammenhang der Merswinschen Idee mit den Zeitverhältnissen und den uns in ihnen begegnenden Anschauungen. Ein gleiches gilt von des Gottesfreundes Romfahrt und seiner Audienz bei Gregor XI., die zu fingieren Merswin augenscheinlich durch die Papstbesuche einer Birgitta und Katharina von Siena, vielleicht auch durch die Romfahrt des Militsch von Kremsier veranlaßt worden ist, wie es ebenso schwerlich auf Zufall beruhen wird, daß, wenn sich des Gottesfreundes Beziehungen bis nach Lothringen, Metz und Mailand erstrecken, dies dieselben Gegenden und Orte sind, wohin auch die Waldenserlehre drang (s. W. Möller, Lehrbuch der Kirchengeschichte² Bd II S. 387).

Merswins Schriften sind Tendenzschriften und finden ihre Begründung in dem auflösenden und zersetzenden Grundcharakter des 14. Jahrhunderts, der vor allem auch in dem damaligen religiösen Leben zu Tage tritt. Die Ärgernisse, zu denen die Kirche und ihr Priestertum Anlaß gaben — gerade mit der Moral der Straßburger Klöster war es damals schlimm bestellt (ZKG Bd VI S. 342 f., s. auch Urkundenbuch der Stadt Straßburg V Nr. 451. 580. 863. 962. 999. 1340 mit der Anm. 1413) — riefen, und nicht nur in Deutschland, eine Bewegung hervor, die durch äußere Mißstände aller Art, Bann und Interdikt, Mißwachs und Hungersnot, Überschwemmungen, Epidemien und Erdbeben nur gesteigert werden konnte und in unnatürlicher Cirkulation der Geldwerte und maßlosem Wucher, in Judenverfolgungen und Geißlerfahrten, auf künstlerischem Gebiete in den Totentänzen, auf religiösem in den Lehren der Mystiker ihren Ausdruck fand. Einen Merswin regte der religiöse Drang der Laien zu selbstschöpferischer Thätigkeit an: sein Gottesfreund, der Laie aus dem Oberland, sollte die entartete Kirche in ihren Dienern reformieren, andererseits aber dem „einfältigen Laien“ eine schlichte, der Glossierung nicht benötigende Lektüre in deutscher Sprache in die Hand geben, die ihn in den Stand setzte, selbst sein religiöses Bedürfnis zu befriedigen (Nic. von Basel S. 199). Für solche Pläne bot nun gerade Merswins Heimat den geeignetsten Boden. Die neue Verfassung, die sich Straßburg um die Mitte des 14. Jahrhunderts schuf, war das Ergebnis eines gewaltigen, auf solidem Wohlstand gegründeten demokratischen Aufschwungs, der dem einzelnen Individuum in bisher ungekannter Weise zur Anerkennung seiner Menschenrechte verhalf. Nicht minder bedeutsam als diese Errungenschaft für die politische Entwickelung war, sollte sie es auch in moralisch-geistiger Beziehung werden, indem der Einzelne nun freier sein Haupt zum Himmel emporzuheben, seinen Gott selber zu suchen wagte, wenigstens nicht mehr so unbedingt der geistlichen Herrschaft sich unterordnete. Es ist anzuerkennen und spricht für das agitatorische Geschick, die geistige Gewandtheit der elsässischen, insbesondere Straßburger Geistlichkeit und hier wieder in erster Linie der dem Dominikanerorden angehörigen, daß sie diesem mehr und mehr erwachenden Selbstständigkeitsgefühl Rechnung trug und die Lehren der Mystik zu popularisieren verstand. Der gemütvolle Laie aber erkühnte sich bald jene Felsen, Staffeln, Stiegen und Leitern selbst zu erklimmen und zu ersteigen, die nach mystischer Lehre zur lichten Höhe, zum Ursprung, wo die Seele mit Gott vereint wird, führen, er wurde durch stille Beschaulichkeit und schwärmerisches Versenken in die Gottheit ein Gottesfreund, der des gelehrten geistlichen Beraters fortan nicht mehr bedurfte, vielmehr selbst das Führeramt beanspruchen zu können meinte. Begünstigend kam hinzu, daß Straßburg von jeher in religiösen Dingen ein Zufluchtsort war für freiere, ketzerische Anschauungen; dort blühte das Sektenwesen in zahlreichen Schattierungen und nicht zufällig weist ein bekannter Traktat die Schwester Katrei nach Straßburg.

Was Merswin mit seinem Gottesfreunde bezwecken wollte — auch das zeitweilige Wirken des preußischen Magisters Johannes Malkaw in Straßburg (1390) bietet hinsichtlich der Tendenz seiner Predigt Vergleichungspunkte (ZKG Bd VI S. 323 ff.) —, blieb zunächst erfolglos und sollte auch für das nächste Jahrhundert noch nicht gelingen, wo doch gleiche Ideen Männer ganz anderen Schlages als Merswin beseelten. Erst das 16. Jahrhundert brachte die Wendung, nun aber das anfangs gesteckte Ziel weit hinter sich lassend: die Reform der kirchlichen Lehre, die die Loslösung von Rom zur Folge hatte.

Die Annahme, Merswins Gottesfreund sei eine Schöpfung seiner Phantasie, hat nicht den Beifall Karl Schmidts und Pregers gefunden. Hat ersterer nur kurz sein ablehnendes Urteil präzisiert (Précis de l'histoire de l'église d'occident pendant le

moyen âge S. 300 Anm., 304 Anm.), so reicht auch Pregers ausführlichere, gleichfalls verwerfende Kritik im dritten Bande seiner Geschichte der deutschen Mystik (vgl. auch dieser Encyklopädie zweite Auflage Bd XIII S. 102, Bd XV S. 251) nicht aus, Denifles Ansicht zu erschüttern, wenn auch ohne weiteres zuzugeben ist, daß sich nicht für alle Rätsel, die uns dies Problem stellt, bisher eine glatte Lösung hat finden lassen. Ob dies aber überhaupt jemals gelingen wird? So bleibt z. B. die Frage offen, ob Merswin allein im stande war, ohne jede Hilfe von anderer Seite seine Fiktion aufrecht zu halten, ob er etwa einen Gesinnungsgenossen hatte oder sich eines Gehilfen bediente und wie weit dieser im einzelnen eingeweiht war. Man möchte schon an irgend eine (unbewußte?) Mithilfe glauben. — L. Keller hält in seiner phantasievollen aber kritiklosen Schrift: Die Reformation und die älteren Reformparteien ebenfalls die Identität des Gottesfreundes mit Merswin nicht für erwiesen. Mit Rücksicht auf die Tendenz, die die Gottesfreundschriften verfolgen, hat er einige neue Gesichtspunkte aufgestellt. Nach ihm soll der oberländische Gottesfreund ein Waldenserapostel, ein Mitglied der deutschen Bauhütten gewesen sein, alle Gottesfreunde werden zu Waldensern gestempelt, zu Mitgliedern der weite Kreise umfassenden altevangelischen Brüdergemeinden, was schon dadurch hinfällig wird, daß die in den Gottesfreundschriften vorgetragene kirchliche Lehre, abgesehen von gelegentlich unklaren, laienhaften Auffassungen, korrekt ist (vgl. Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte[2], Bd II, Abt. 3, S. 251 Anm.; HZ Bd LV S. 481 f. Anm.). Immerhin regt Einzelnes der Kellerschen Aufstellungen zu weiterer Forschung an. — Der verstorbene Jundt hat sich in seiner letzten Schrift über Rulman Merswin (1890) in allem Wesentlichen zu Denifles Ansicht, so weit es sich um eine Fiktion des Gottesfreundes handelt, bekannt und damit mit anerkennenswerter Objektivität seine früheren Untersuchungen über die Gottesfreundschriften preisgegeben, in der Erklärung der Fiktion aber schlägt er einen ganz neuen Weg ein, indem er, bestimmt durch die exakten Forschungen der modernen Pariser psychologischen Schule, Merswin zum Geisteskranken macht, ihn ein Doppelleben führen läßt, seinen Verkehr mit dem Gottesfreunde als wirkliches Erlebnis eines exzentrischen, neuropathischen Mannes zu erweisen sucht. Jundt verficht seine These nicht ohne Scharfsinn, aber sollte nicht doch die Annahme einer Täuschung in gegebenem Falle um vieles einfacher und einleuchtender sein als dieser neue übersinnliche Erklärungsversuch?

In allerjüngster Zeit endlich hat Karl Rieder in der Zeitschr. für die Geschichte des Oberrheins die Vermutung ausgesprochen und zu stützen gesucht, nicht Merswin, sondern Nikolaus von Löwen sei der eigentliche Verfasser aller Gottesfreundschriften, Merswin sei daran völlig unbeteiligt, vielmehr die ganze Gottesfreund- und Merswinlitteratur im Auftrage der Johanniter vom Grünen Wörth durch Nikolaus von Löwen ganz oder teilweise „verfälscht" worden. Wer aber war Nikolaus von Löwen, der so plötzlich an Merswins Stelle gerückt wird? In der bisherigen Schilderung ist er nur vorübergehend genannt worden. Nikolaus von Löwen hat uns selbst über sein Leben in jener kurzen Autobiographie Aufzeichnungen hinterlassen, die er auf der innern Rückendecke des sog. Briefbuchs des Straßburger Johanniterhauses eingetragen hat (Jundt, Amis S. 408 f. [Rieder 156*, 26 ff.], dazu Schürebrand hrg. von Strauch S. 55 Anm.). Danach ist er 1339 geboren. Zwanzigjährig trat er als Schreiber beim Straßburger Kaufmann Heinrich Blanghart von Löwen „unter der Tuchlaube vor dem Münster" ein, dem er sieben Jahre diente. — Heinrich Blanghart (gest. 11. Oktober 1371) gehörte einer im brabantischen Löwen angesessenen Familie (Blanckaert) an, die sich mehrfach urkundlich nachweisen läßt (J. Molanus, Histoire de la ville de Louvain, herausg. von P. F. X. de Ram Bd II [1861], S. 693). Im Straßburger Urkundenbuch Bd VII trägt er die Nebenbezeichnung de Lo̊fen, de Leven, de Lóvonia (Nr. 1478) oder heißt auch geradezu Heincz von (de) Lo̊fen(e) (254, 38. 43). Er und seine Frau waren die besonderen Wohlthäter des Grünen Wörthes und anderer geistlicher Stiftungen, so auch des Klosters Unser Frauen Zell auf dem Berenberg (s. oben S. 222). Blangharts Tochter Elisabeth hatte in das Taulersche Geschlecht hineingeheiratet, sie und ihr Ehemann Jeckelin Daler waren bereits 1371 verstorben (Nr. 1478). Auf Löwen weist auch die mit der Witwe Blangharts zusammen genannte consoror domus dicte zuo dem Grůnenwerde Dina dicta Levendinlin familiaris sua (Nr. 2028), von dorther stammte Blangharts Schreiber Nikolaus. Erwähnt sei noch, daß Hug Spenner, des (Johannes) Merswin Diener, zu Löwen (Lovin) Geldgeschäfte machte (Nr. 1262, vgl. A. Schulte, Geschichte des mittelalterlichen Handels und Verkehrs zwischen Westdeutschland und Italien mit Ausschluß von Venedig, Bd I S. 285).— Am 17. Oktober 1366 kam Nikolaus von Löwen mit Merswin zum Grünen Wörth, wurde dort Akoluth, Epistler, Evangelier, und am 18. Sep-

tember 1367 Priester. In den Johanniterorden trat er am 24. Juni 1371, nachdem er vorher vier Jahre Weltpriester uffe der hofestat zuo dem Grünen werde gewesen war, und ist hier, wie eine junge Hand hinzugefügt hat, am 3. April 1402 gestorben (vgl. auch Straßburger Studien Bd I S. 384). Im Straßburger Urkundenbuch begegnen wir Nikolaus von Löwen häufig (in den Jahren 1371. 1374. 1379—1382. 1384. 1386—1388. 1390. 1394) als Vertrauensperson seines Ordens, in dessen Namen er Verträge und Schenkungen abschließt oder den er sonst vertritt. Zuerst finden wir ihn im Jahre 1371 als einen der Testamentsvollstrecker seines früheren Brotherrn Heinrich Blanghart genannt (Urkundenbuch der Stadt Straßburg VII Nr. 1478); die näheren Umstände, die der Abfassung des Testamentes vorausgingen, erzählen uns die ersten Blätter des Großen Johannitermemorials (s. Revue d'Alsace 7, 202 [Rieder 3*, 1 ff.]). Daß die Aufzeichnungen über die äußere und innere Geschichte des Grünen Wörthes von Nikolaus von Löwen herrühren, hat man wohl behauptet, aber nicht bewiesen; diese gehen vielmehr auf die Aussagen zweier Altdorfer Benediktinergreise sowie auf die ersten Johanniterpriester und -brüder zurück, zu denen freilich auch Nikolaus von Löwen gehörte, doch läßt sich Genaueres über dessen etwaige Beteiligung nicht sagen. Das sog. Briefbuch ist sicher nicht eigenhändig von Nikolaus von Löwen geschrieben, sondern enthält nur einige wenige nachträglich in das bereits gebundene Exemplar gemachte Einträge von seiner Hand zum Zwecke der Vervollständigung des Materials (Schürebrand S. 55 f.). Außer der Autobiographie kann allein ein längeres Schreiben des Nikolaus von Löwen an den Gottesfreund aus dem Jahre 1371 (Nik. von Basel S. 284 ff.) — unter den überlieferten das einzige an den Gottesfreund gerichtete — Anhaltspunkte für eine Charakteristik seiner Persönlichkeit bieten. Es muß hier die kurze Bemerkung genügen, daß dieser Brief, dessen Authenticität zunächst nicht zu beanstanden ist, sprachlich und stilistisch sein eigenartiges Gepräge, von der Schreibart Merswins und des Gottesfreundes wie des Berichtes über die Stiftung und weiteren Schicksale des Straßburger Johanniterhauses ihn unterscheidende Merkmale trägt. Wir lernen aus ihm einen Merswin kindlich ergebenen, noch jüngeren Mann kennen, der, begeistert für den Gottesfreund — er würde, falls dieser es verlange, auch das Vieh auf dem Felde hüten —, sein Schicksal vertrauensvoll in dessen Hand legt, es von ihm abhängen lassen will, ob er, bisher Weltpriester, in den Johanniterorden eintreten solle, wo es ihm eigentlich zu weltlich und zu unruhig hergehe. Alle Bedenken, die dafür und dawider sprechen, werden von ihm in großer Redseligkeit vorgetragen. Hat er sich soeben als nicht würdig bekannt, der Johanniter Stallknecht zu sein, so empfindet er es gleich darauf unangenehm (so gruwelt mir — usser mossen sere), wenn er sie vor sich reiten sieht auf hohen Hengsten, weltlich und übermütig, in kurzen Kleidern und langen Schwertern. Der Gottesfreund (d. h. Merswin) scheint ihm geraten zu haben, nur unter der Bedingung Johanniter zu werden, daß ihm niemals ein Amt auferlegt werde, eine Bedingung, die Nikolaus aber nicht stellen möchte, denn wenn er eintrete, wolle er es on alle gedinge thun. Es wäre ja auch fraglich, ob solche Bedingung auf die Länge aufrecht zu halten wäre. Bei Merswins Lebzeiten würde man vielleicht seinen Wünschen Rechnung tragen und ihn nicht versenden, ihm kein Amt geben. Wie aber nach Merswins Tode? und überhaupt: wenn die ersten Pfleger einmal dahin gegangen sein würden, möchte dann nicht auch die guote andehtige ordenunge und meinunge, die man jetzt noch anstrebe, von Tag zu Tag weniger eingehalten werden? Alle diese Erwägungen, die der Briefschreiber nicht müde wird in breiter Ausführlichkeit darzulegen, lassen ihn schließlich die Bitte äußern, als Mitglied in des Gottesfreundes eigene Gesellschaft eingereiht zu werden, als der aller minneste von uwerm gesinde, und sollte er sich auch mit Brot und Wasser begnügen oder Steine und Mist tragen müssen, — um dann sofort wieder sich zu bescheiden: würde es dem Gottesfreund aber schmerzlich sein, wenn er seinen „Vater" Merswin verließe, dann bliebe er bei ihm „in seiner alten Weise" und trete nicht in den Johanniterorden, in der Hoffnung, nach Merswins Tode im Gottesfreundkreis Aufnahme zu finden. Andererseits würde er, wie sehr er auch an Merswin hinge und durch keins zitlichen guotes oder lustes willen ihn jemals verlassen möchte, sich doch gern von ihm trennen, um zum Gottesfreund zu kommen, ja Merswin selbst würde sich gewiß gern darein schicken, Gott zu Ehren und um des Nikolaus ewiger Seligkeit willen. Zusammenfassend giebt Nikolaus endlich nochmals die Entscheidung allein dem Gottesfreund anheim, auf daß er nicht in der klütterer walt komme, d. h. keinen falschen Lebensschritt thue.

Unser Briefschreiber verfügt über großen Wortschwall, er wird dazu verführt in seiner Begeisterung für den Gottesfreund, ohne daß seine Verehrung für Merswin dadurch be-

einträchtigt würde, verführt aber auch, weil er, der 32jährige Mann, bei großer Herzenseinfalt geistig ungeschult, von Charakter unschlüssig und leicht zu beeinflussen ist. Bei allem Ansehen, das Nikolaus von Löwen später bei den Johannitern genossen haben mag, daß auch er, der seit Jahren Merswin besonders nahe stand, sich durch ihn täuschen lassen 5 konnte, wird man gern glauben. Der Gedanke, er sei in Merswins Plan eingeweiht gewesen, kann, wenn man alles erwägt, nicht aufkommen, wohl aber ist es denkbar, daß Nikolaus von Löwen sich gelegentlich von Merswin für dessen Zwecke hat ausnutzen lassen und, selbst ahnungslos, dessen Absichten und Pläne gefördert hat. So hat Merswin einigemal, lediglich um sein Phantasiegebilde besser zu verschleiern, den harmlosen und 10 leichtgläubigen Nikolaus von Löwen mit dem Gottesfreund in nähere Beziehung gebracht, z. B. da, wo es sich um die Abschrift des Fünfmannenbuchs für die Johanniter handelt (s. oben S. 213). Des Nikolaus Glaube an den Gottesfreund, das beweist jener Brief zur Genüge, war jedenfalls nicht so leicht zu erschüttern! Es ist nach all diesem durchaus begreiflich, wenn die Johanniter nach Merswins Tode gerade Nikolaus von Löwen mit 15 dem weiteren Nachspüren des Aufenthaltsortes des Gottesfreundes betrauten, er hatte durch seinen Gönner Merswin dem Gottesfreund immer noch näher gestanden als sie selbst.

Nach Rieder sollen nicht nur alle (!) Urkundenbücher, sondern auch das Zweimannenbuch in der ursprünglicheren Gestalt eigenhändig von Nikolaus von Löwen ge- 20 schrieben sein; auf die naheliegende Frage, wie denn die vorhandenen Autographe zu beurteilen sind, wird nicht näher eingegangen. Der Zweck der Fälschung sei nicht in erster Linie ein asketischer gewesen, es war vielmehr auf eine Verherrlichung des Gründers des Straßburger Johanniterhauses, dieser Johanniter selbst, ja des ganzen Ordens abgesehen. Die Stiftung auf dem Grünen Wörth sollte gleichsam „in ein übernatürliches Licht ge- 25 rückt" werden, zum Vorbild für die kommenden Geschlechter. Sämtliche Schriften seien erst nach Merswins Tode entstanden und zerfallen in zwei Gruppen: 1. in solche Schriften, die schon vor Nikolaus von Löwen vorhanden waren, von verschiedenen Personen teils in lateinischer, teils deutscher Sprache abgefaßt waren, aber ursprünglich keinerlei Beziehungen zum Gottesfreund und zu Merswin hatten. Erst Nikolaus von Löwen hat 30 ihnen diese Beziehung durch geschickte Interpolation gegeben; 2. in solche, die Nikolaus von Löwen selbstständig verfaßte oder besser aus bereits vorhandenen Vorlagen kompilierte (Vier Jahre, Fünfmannenbuch, die Briefe).

Das Unhaltbare der Riederschen Hypothese in allen Einzelheiten aufzudecken, ist hier nicht der Ort, aber auch wer sie nur einer oberflächlichen Prüfung unterzieht, muß stutzig 35 werden angesichts der Schwierigkeiten und Widersprüche, die sich ihrer Glaubwürdigkeit entgegenstellen. Um Merswin und das Johanniterhaus auf dem Grünen Wörth zu verherrlichen, hätte es wahrlich nicht eines so komplizierten Apparates bedurft. Da wird einem Merswin die eigene litterarische Thätigkeit abgesprochen, wo doch gerade sie in ihm die Schöpfung des Gottesfreundes angeregt haben wird, dem Nikolaus von Löwen aber 40 ohne einleuchtenden Grund und Zweck eine Schriftstellerei unter zweierlei fremden Namen aufgebürdet! Und vollends, welchen Absichten konnten die Briefe dienen, wenn die ganze Fälschung erst nach Merswins Tode in Scene gesetzt sein soll?

Nachtrag. Der vorliegende Artikel war bereits in den Händen der Redaktion, als Rieders oben S. 204 genanntes Buch erschien, in dem die in der Zeitschr. für die Ge- 45 schichte des Oberrheins dargebotene Skizze eine ausführliche Begründung erfahren hat unter Beigabe des gesamten irgendwie in Frage kommenden Textmateriales. Ich würde, hätte mir bei Abfassung meines Artikels (im September und Oktober 1904) Rieders Schrift bereits zur Verfügung gestanden, denselben vielleicht anders angelegt, inhaltlich jedoch kaum umzugestalten Anlaß gefunden haben, denn so rückhaltlose Anerkennung die 50 Mitteilung des z. T. bisher unbekannten Materials verdient, der Versuch, die Erfindung eines schriftstellernden Merswin und Gottesfreundes, sowie die Abfassung und Redaktion des gesamten handschriftlichen Memorial- und Urkundenmaterials einzig und allein auf Nikolaus von Löwen zurückzuführen, muß, mag auch die Beweisführung in Einzelheiten bestechen, auf der anderen Seite, namentlich da, wo rein philologische, insbesondere auch 55 paläographische Kritik zu üben war, Bedenken mannigfachster Art erregen und bringt neue Schwierigkeiten in die Diskussion, die denen, die der Denifleschen Hypothese etwa entgegenstehen, kaum etwas nachgeben dürften. Ich habe daher, und glaube damit die Klärung der Ansichten eher zu fördern als zu schädigen, die ursprüngliche Fassung meines Artikels beibehalten. Es wird sich so leichter feststellen lassen, wo die Kette der Schlüsse 60 sich als brüchig erweist, ob in Denifles oder Rieders Ansicht. Meine Einwände gegen

letztere gedenke ich demnächst ausführlich in der Zeitschr. für deutsche Philologie zu motivieren. (Vgl. jetzt auch Schönbach, Literarische Rundschau für das kathol. Deutschland, Jg. XXXI Nr. 5. **Philipp Strauch.**

Rumänien. — Litteratur: Fr. Damé, Histoire de la Roumanie contemporaine, 1900; G. Benger, Rumänien im Jahre 1900; Stourdza, La terre et la race Roumaines, 1904; Handbuch des Deutschtums im Auslande 1904 (Berlin); Mitteilungen der Pastoren Dr. Mühlmann (Jassy) und Hönigsberger (Bukarest).

Der Staat ist ein Königreich seit 1881 und umfaßt 131 000 qkm von rund 6 000 000 Seelen bewohnt. (Die bezügliche Statistik entbehrt der vollen Zuverlässigkeit.)

„Die orthodoxe Religion des Orients ist die herrschende Religion des Staates," sagt der Art. 20 der Verfassung Rumäniens vom 11. Juli 1866, welcher im übrigen gemeinsam mit Art. 7 dem Wortlaute nach die Gleichberechtigung der Konfessionen ausspricht. Denn Art. 7 lautet: „Die Verschiedenheit des religiösen Bekenntnisses bildet in Rumänien kein Hemmnis für bürgerliche und staatliche Rechte" ꝛc. und Art. 20: „Die Freiheit aller Kulte ist verbürgt, insoweit ihre Übung nicht die öffentliche Ordnung oder die guten Sitten verletzt". Hinsichtlich der orthodoxen Kirche erklärt dieser Artikel zugleich, daß „sie unabhängig von jeder fremden Oberaufsicht bleibt, während sie durchaus ihre Einheit mit der allgemeinen (ökumen.) Kirche des Orients aufrecht erhält, was die Lehren betrifft". Bereits im Jahre 1864 war durch Staatsgesetz die Unterstellung unter den ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel aufgehoben und die orthodoxe Kirche des Landes für „unabhängig, national und autokephal" erklärt worden, „um auswärtigen politischen Einfluß und unvorhergesehene Protektion zu verhüten". Für diese Selbstregierung wurde die „Heilige Synode" geschaffen, zusammengesetzt aus dem „Metropolitan-Primat von Ungarn-Walachei" d. h. dem Erzbischof von Bukarest, sodann dem Metropoliten (Erzbischof) „der Moldau und von Suzava" (Sitz in Jassy) und den sechs Diöcesanbischöfen (episcopi eparchioti). Sie versammelt sich jährlich zweimal unter dem Vorsitz des Metropolitan-Primat in Anwesenheit des Ministers der Kulte und des öffentlichen Unterrichts, um ebenso über Verwaltung und Disziplin zu beschließen wie die Lehre zu überwachen. — Die beiden Erzbischöfe werden durch die Volksvertretung unter Zuziehung der Bojaren erster Klasse gewählt, die Bischöfe von diesen Metropoliten. Jedem der Erzbischöfe und Bischöfe wird von der Synode im Einvernehmen mit der Regierung ein Titularbischof zur Stellvertretung beigegeben. Die Diöcesansitze, deren Gebietsgrenzen genau mit den von ihnen umfaßten politischen Bezirksgrenzen zusammenfallen, sind Bukarest, Curtea d'Argesch, Rimnik, Buzeu, Galatz, Jassy, Husch, Roman. Dieses Bereich umfaßt (i. J. 1900) 3666 Pfarreien, von welchen 366 mit 600 Kirchen auf die Stadtgemeinden treffen, 3300 mit 6170 Kirchen auf die Landgemeinden, wobei im ganzen etwa 8000 Geistliche thätig sind. Dieser Klerus wird in sechs Seminarien mit 4jährigem Kurs und zum geringen Teile auch in der theologischen Fakultät zu Bukarest ausgebildet. Neben demselben steht eine Klostergeistlichkeit von geringer Zahl; denn wenn auch neben vier angesehenen Klöstern in der Moldau und fünf solchen in der Walachei es nicht wenige (160) andere Cönobitensitze giebt, so pflegen diese doch meist nur von 2—4 Insassen bewohnt zu werden. Es sind nämlich im Jahre 1864 die meisten Klostergüter zum Besten des Staates und des Bauernstandes eingezogen worden, schon deshalb, um der steigenden Zuweisung des großen unbeweglichen Vermögens an die Klöster und Kirchen griechischer und russischer Mönche in den „heiligen Stätten" (Palästina) entgegenzutreten. — Den Lebensunterhalt gewinnt die Landgeistlichkeit durch den Pfarrgrundbesitz und die Stolgebühren, während nichts vom Staatshaushalte gereicht wird. — Von den Bewohnern bekennen sich etwa 5 442 000 Seelen zur Kirche des Landes, während über 150 000 Angehörige einer russischen Sekte (Lipowaner) gleichfalls orthodoxer Konfession sind.

Die römisch-katholische Kirche hat erst im 19. Jahrhundert durch Zuwanderungen besonders aus Österreich-Ungarn eine beträchtlichere Entwickelung erlangt. Ihr gehören zur Zeit rund 150 000 Seelen an, welche von dem Erzbischof (seit 1883) zu Bukarest und dem Bischof von Jassy regiert werden. Das Bistum in der Moldau, im Jahre 1270 in Sereth gegründet, im 16. Jahrhundert ohne Inhaber, wurde von seinem zweiten Sitze zu Bacau 1752 nach Sniatyn verlegt, dann seit 1818 durch ein apostolisches Vikariat ersetzt, worauf erst seit 1884 die Aufrichtung eines bischöflichen Stuhles in Jassy erfolgte. Die meisten Bischöfe, wie von Anfang bis heute der größte Teil der Seelsorgegeistlichkeit, gehörten dem Minoritenorden an. — In der Walachei wurde vom katholischen Bistum Nicopolis aus im 15. und 16. Jahrhundert missioniert, dann der

Sitz dis Bischofs von Nicopolis in die Nähe von Bukarest verlegt, erst 1830 in die Hauptstadt selbst. 1883 aber ward unter Abtrennung des Bistums Nicopolis von der Walachei die erwähnte Herstellung der Bukarester Metropolitenwürde vorgenommen. Unter ihm sind etwa 35 Priester der Passionistenkongregation thätig in 22 Kirchen und 5 Kapellen, welche zu 18 Pfarreien gehören, und zwar bei etwa 50000 Seelen. Die Diöcese Jassy zählt 90000 Seelen, welche auf 26 Pfarreien sich verteilen, von etwa 33 Priestern bedient.

Die evangelische Konfession ist in den drei Hauptteilen des Staates durch Gemeinden vertreten. Aber besonders deshalb, weil viele einzelne Protestanten ohne 10 gemeindlichen Zusammenhang durch das Land hin zerstreut wohnen, namentlich in der Moldau, sind die Angaben über die Zahl dieser Glaubensgenossen verschieden. Die statistische Feststellung vom Jahre 1900 bezeichnet rund 24180 Seelen als evangelisch. Unter diesen werden etwa 8000 magyarische Calvinisten sich befinden, deren Gemeinde in Bukarest auf 4500 Angehörige berechnet wird. Die evangelischen Gemeinden deutschen 15 Volkstums, zu welchen sich auch die wenigen Skandinavier in Galatz und Bukarest zu halten pflegen, umfassen etwas über 14000 Seelen. Dazu giebt es noch eine Anzahl von Anglikanern und Anhänger anderer englischer und amerikanischer Gemeinschaften. — Die deutschen evangelischen Gemeinden vereint kein synodales oder ähnliches Band. Jedoch haben sie sich, abgesehen von der autonom gebliebenen Gemeinde Bukarest, in welcher 20 die Siebenbürger an Zahl überwiegen — dem Oberkirchenrat zu Berlin unterstellt, welcher die Satzungen der Einzelgemeinden oberaufsichtlich genehmigte, die Geistlichen zusendet und für deren weitere Verwendung sorgt, sowie auch die Agende der preußischen Landeskirche in den meisten Gemeinden eingeführt ist. Ein wertvolles geistiges Band der Evangelischen besteht zudem in den Pastoralkonferenzen der Geistlichen Rumäniens und 25 Bulgariens (hier allerdings erst zwei). Sie werden jetzt womöglich jährlich abgehalten und dienen der Pflege evangelischen Lebens in den Gemeinden und thunlicher Einheit der kirchlichen Ordnung und gottesdienstlichen Handlungen. — Im einzelnen besitzt in der Moldau außer Galatz nur Jassy eine selbstständige deutsche Gemeinde, bereits seit 1754 bestehend, die aber immerhin auch heute nicht über 300—350 Seelen zählt. Ihr 30 sind sechs Filialgemeinden angeschlossen, deren größte Bacau-Fontanele (50 Seelen) durch oberkirchenrätlich genehmigte Satzungen organisiert ist. Eine Kapelle mit Friedhof sowie (seit 1890) eine deutsche Schule dienen der Befestigung dieser Gemeinde. Während sie jährlich viermal mit Sonntagsgottesdienst versorgt wird, ist dies bei den anderen Filialen nur je einmal durch den Pastor von Jassy möglich, der natürlich auch Kasualdienste in 35 denselben verrichtet. Der Wechsel der Seelenzahl an einzelnen Orten, bezw. das starke Zu- und Abwandern evangelischer Familien wirkt unvorteilhaft auf das Gedeihen von Filialgemeinden. In Galatz ist ein langsames Wachstum der Gemeinde (trotz wiederholter empfindlicher Verluste) besonders auch durch geschickte Maßregeln mit dem Baugrunde der Kirchengemeinde (530 Seelen) erreicht worden. Die Schule ist allerdings nicht mehr 40 Sache der Kirchen-, sondern der konfessionell gemischten Schulgemeinde. — In der Walachei tritt Bukarest durch die Größe der Gemeinde wie durch die Doppelstellung seiner beiden Geistlichen in den Vordergrund. Die von der Anzahl der deutschen Katholiken bedeutend übertroffene Summe der dortigen evangelischen Deutschen beträgt etwa 8000. Bei der sehr beträchtlichen siebenbürgischen Zuwanderung kam es schon vor etwa 45 50 Jahren zur Aufstellung von zwei Pfarrern, deren einer ein Siebenbürger Sachse zu sein pflegt, ohne dem Bischof dieses Nachbarlandes unterstellt zu sein. Für die von ihnen versehene Kirchengemeinde besteht eine von den Generalkonsuln des Deutschen Reiches und Österreich-Ungarns bestätigte Gemeindeordnung, welche zugleich entscheidende Wichtigkeit für die vier Schulanstalten der Kirchengemeinde besitzt. Die letztere nämlich 50 unterhält eine Realschule einschließlich Elementarschule für neun Schuljahre (675 Schüler, darunter 70% deutsch; 52% evangelisch, 12% katholisch u. s. w.), eine Mädchenschule, eine höhere Mädchenschule mit Pensionat (gegen 47% evangelisch) und eine Kleinkinderschule. — Die größeren anderen Gemeinden sind zu Crajova (680 Seelen), Rimnik-Valcea und Braila (420 Seelen), welche Kirchen besitzen. Außerdem sind Betsaal mit 55 Pfarrwohnung und Schule in Pitesti und in Turnseverin, während sich in Plojescht und Campina erst Filialgemeinden mit Schule vorfinden. In den Schulen ist die Unterrichtssprache deutsch mit Ausnahme des rumänischen Sprachunterrichts. — In der Dobrudscha bestehen als ältere Kirchen- und Schulgemeinde Atmadscha (bei Babadag), sodann Tuldscha und drei Filialschulen; außerdem Constanza (seit 1892 Kirchengemeinde) 60 mit Schule; sechs einklassige Dorfschulen sind im Pfarrbezirke. (In den Bezirken Tuldscha

und Constanza wohnen über 4800 Deutsche.) Bedeutend ist die Anzahl der Israeliten Rumäniens, welche zu 269 000 angegeben werden. Die Muhammedaner, zu allermeist in der Dobrudscha, beziffert man auf 44 000. Armenische Christen seien 5800 im Lande. Dazu giebt es noch 16 000 Andersgläubige (vor allem Zigeuner). **W. Götz.**

Rupert von Deutz, gest. 1135. — Baronius, Ann. T. XI, Bibl. Belg. 1643; Mabillon, Ann. ord. S. Bened. V; MG, T. VIII u. XII. XIV; Lib. de lite III, 1897; Jaffé, Bibl. rer. Germ. T. V, Monum. Bamb. p. 294; Calmet, Hist. eccl. de Lorraine I, p. 197; Val. Andreae, Bibl. Belg. 1643, p. 804; Hist. litt. de la France Tom. V; Fabricius, Bibl. med. et inf. aet. V; Wattenbach, Die Geschichtsq. II, 136 f.; Potthast II, p. 989; Lacomblet I. V; Daris, Notices hist. s. l. égl. du diocèse de Liège Tome XI; Kurth, Vita metr. S. Friederici ex cod. Lond. Brux. 1883; Mangold, RE.[2] 1884; Rocholl, Rup. v. Deutz, 1886; ders., Platonismus im deutsch. MA, ZKG, Bd 24, H. 1; Ennen, Gesch. d. Stadt Köln I; F. W. E. Roth in Rody: Die kath. Bew. in unseren Tagen, Würzb. u. Wien 1887, p. 746 f.; Jos. Bach, Dogmengesch. d. MA, Wien 1875, II; G. Müller, Rupert und dessen „Vita S. Heriberti", Schulprogramm Köln; Hauck, KG Deutschlands, Bd IV, 1902, S. 319 f. Gegen Rup. Nicol. Clarav. ep. ad Licelin. Migne, 196, 1632; Baronius, Annal. Tom. XI. Thioderici Tuit. opusc. MG Scr. XIV, p. 560 ff.

Ausgaben erschienen durch Cochläus bei Franz Birckmann in Köln 1526 (in diesem Jahr auch die Oktavausgabe des de div. off., welche die Mauriner nicht erwähnen). Dann erschienen die folgenden Birckm. Ausgaben 1527 u. 1528. Dann Ausg. 3 Bde Fol. Druck: Melchior Novesianus (Wappen v. Birckm.) 1539. 1540. 1542. Die Firma Arnold Birckmann veranstaltete eine neue Ausgabe 1577, Arnold Mylius eine solche, nachdem er das Birckmannsche Geschäft übernommen, 1602; Hermann Mylius in Mainz veranstaltete 1631 eine Ausgabe, die er durch Stücke wie de volunt. D., de potentia D., vermehrte, welche in sep. in Nürnberg bereits gedruckt waren, sowie durch die Arbeit zur Benediktinerregel, über Kohelet, Hiob, die Altercatio und das De laesa virgin. Die Ausgabe von Chastelain in Paris, der Kongregation von Clugny und den Maurinern gewidmet von Gerberon, erschien 1638, wird aber selbst von den letzteren verurteilt. Endlich sei die Venedigerausgabe von 1751 erwähnt. Einzeldrucke: Apoc. et de off. Fr. Birckmann 1526, König Heinrich von England gewidmet; ders., De glorif. — de sp. s., de div. opp., dem Erzb. v. Capua gewidmet 1526; ders. In cant. et Proph., dem Bischof von London gewidmet 1526; ders., De trinit. et proph. 1528; De incend. Tuit. kl. 8 — medit. mortis kl. 8 1573; Ortwin Gratus durch Arn. Birckm.: In cant. 1534; de victor 1549; Migne Patr. T. 167—170.

Abt Rupert von Deutz war als Knabe dem hl. Laurentius übergeben, und in dessen Kloster zu Lüttich gebracht. So ist es das Wahrscheinlichste. Ob der Knabe ein Deutscher, ist nicht erwiesen. Trithemius und Cochläus glaubten es, ebenso die Mauriner. Er hatte früh Gesichte und Träume. Er war nicht von leichter Fassungskraft. Aber vor einem Bilde der Mutter Gottes anbetend, welches man im Provinzialmuseum zu Lüttich noch zeigt, ward ihm die Gabe leichteren Verständnisses. So studierte er unter Abt Berengar und seinem nächsten Vorgesetzten, dem Novizenmeister und Scholaster Heribrand. Wie er selbst sagt, durch die Gnade der Jungfrau nur konnte er Studien machen, welche der berühmten Benediktinerabtei entsprachen, die so bedeutende Männer erzog, und damit bischöfliche Stühle besetzte. Deutlicher erzählt der Klosterchronist Reiner von Rupert, er habe, wenn er Abnahme geistiger Kraft spürte, vor dem Gekreuzigten sich niedergeworfen, qui habet clavem David, quae aperit et nemo claudit. Für die Geschichte Ruperts wichtig c. 12 das de glor. et hon. Er bezieht sich hier auf Hieronymus.

Er hat später seinem Abt Cuno eingehend erzählt, warum er die Weihe nicht angenommen Migne 168, 1600. Der Weihende müsse in der Ordnung der Kirche stehen, nicht außerhalb derselben. Der Zweig bringt nur Frucht, wenn er am Weinstock haftet. Es war auch in Lüttich die Zeit des Investiturstreits. Da dichtete er, wie er seinem späteren Abt gestand, zwei Hymnen, zwei in sapphischem Versmaß zum hl. Geist. Es folgten zwei andere anderen Maßes. Es folgte die uns unbekannte Arbeit de diversis scripturarum sententiis. Sie ist verloren, wie ein Lied, in welchem die Menschwerdung des Herrn behandelt ist. Es folgt das Fragment des Chronic. S. Laurentii Leod. und, nach Angabe, dasselbe in gebundener Rede. Es folgten das Leben des hl. Augustin und der hl. Odilie, dies wenigstens nach Reiners Angabe. Diese Jugendschriften, wie Hymnen für die hl. Theodardus, Goar und Severus, außer dem libellus, mögen vor dem Umfall geschrieben sein, der das Kloster infolge des Investiturstreits traf. Bis zu diesem hatte Rupert die Klosterchronik geführt, die mit Bischof Evraklus beginnt, und mit Abt Berengar und Ende der Wirren schließt.

Bischof Wazo von Lüttich war gestorben. Kaiser Heinrich IV. hatte zu seinem Nachfolger den Bischof Otbert, seinen Kaplan, gemacht. Damit war die Haltung des Bistums

eine ausgeprägt kaiserliche. Und Abt Berengar ward zu Gunsten Wolbodos aus dem St. Lorenzkloster entfernt. Mit ihm eilen, es war im Jahr 1092, und auch mit Rupert, die cluniazensisch gesinnten Mönche nach St. Hubert in den Ardennen.

In diese Zeit müssen wir die dichterischen Ergüsse verlegen, welche, nachdem Bethmann sie in der Bibliothek zu Cambray entdeckte, Dümmler veröffentlichte. Es ist der „Libellus hymnorum“, wovon Rupert erzählt. Er giebt in dreizehn Stücken von verschiedenem Versmaß das getreue Bild der Lage der Kirche, wie es den Augen eines Mannes erscheint, der streng auf päpstlicher Seite steht. Die Kirche ist das vom Sturm der Simonie auf dem Meer umhergetriebene Fahrzeug (vgl. Chronic. Migne 170, 672). Der Drache hat den Krieg gegen die Kirche begonnen, Nero, der Antichrist, der im Tempel sitzt, regiert in Rom. Aber die Braut, die Tochter Zion, schreit zu ihrem himmlischen Bräutigam, sie fleht um Errettung.

Kommentar hierzu ist die Chronik des Klosters, welche Rupert, wie gesagt, mit Bischof Evraklus beginnt. Dieses dichterische Ganze, welches zeigt, wie ein Cluniazenser denkt, mag vor dem 9. August 1095 vollendet worden sein. An diesem Tage kehrte Abt Berengar mit seinen Anhängern nach Lütiich zurück. So mit H. Böhmer MG — Libelli de lite — III, 1897, p. 623.

Wir nehmen an, daß Rupert, nach Rückkehr in sein Kloster in Lüttich, seine Chronik, von welcher Martene dort noch Reste fand, vollendete, und nun auch die Priesterweihe empfing, die er von den Schismatikern in Lüttich nicht nehmen wollte. Aber die Zeit seiner Weihe vermögen wir nicht zu bestimmen. Es ist wahrscheinlich, daß es nach dem Tode des Kaisers geschah, welcher erst 1106 dem Gebannten in Lüttich beschieden war, dessen Leib nicht einmal in der Kirche zu St. Lambert hier ruhen konnte. Ein Traumgesicht, in welchem er den Erlöser sah, ermutigte Rupert, von Bischof Otbert die Weihe zu nehmen. Mehr als einmal erzählt er später seinem Gönner, wie er in Streit und Verfolgung durch Gesichte erquickt worden sei. So gewaltig oft war ihr Eindruck, daß er zu übermächtig gewirkt haben würde, nisi illa repentina sanctae voluptatis inundatio cito se continuisset. Und wie überhaupt diese Stimmung auf Rupert als Schriftsteller wirkte, hören wir. Ego autem ex hunc os meum aperui, et cessare quando scriberem nunquam potui.

Dabei bereicherten ihn Studien, die uns spätere gelegentliche Anführungen verraten. Wir hören von Plato, Plotin, dem Areopagiten, von Aristoteles, Heraklit, von Augustin, Hieronymus, Hilarius, Arius, Sabellius, Symmachus, Aquila, Theodotion, Gregor d. Gr. Daß er Hebräisch trieb ist außer Frage.

Im Jahre 1111 schrieb Rupert zwölf Bücher seines De divinis officiis. Es ist ein Pontifikale, und erklärt den mystischen Sinn des priesterlichen Dienstes, — mit den Horen, Vigilien, mit den Glocken, dem Altardienst und den priesterlichen Gewändern beginnend. Das dritte Buch geht zum Kirchenjahr, zu den Lektionen und dem Dienst in den einzelnen Festzeiten über. Die Riten, die symbolischen Bräuche, warum die Glocken schweigen, die Altäre entblößt, die Kerzen ausgelöscht werden, alles wird durch überraschenden Reichtum typologisch verwendeter Schriftstellen nach seiner mystischen Bedeutung erklärt, und die vorgeschriebenen Lektionen ausgelegt. Rupert blickt dabei auf Gregor d. Gr. zurück und verbreitet sich hier schon über Arius wie Sabellius, deren Irrtum er zeigt.

Übrigens hatte in dieser Arbeit Rupert gesagt, unwürdige Kommunikanten erhalten vom Sakrament nur die äußeren Gestalten. Christus aber überhaupt gebe sein geistiges Leben, nicht sein fleischliches, in der Eucharistie zu genießen. Jenes vergleicht er dem Licht der Sonne, welches ohne die Wärme im Monde uns entgegentritt. Und darauf hin schrieb ihm der Freund Bernhards von Clairvaux, Wilhelm von St. Thierry. Er tadelt den Vergleich, denn das Licht der Sonne sei dort ohne Wärme, und somit fehle dem in der Eucharistie gespendeten Leibe dann ja das eigentliche Leben, es fehle ihm unsere Natur, welche, wenn auch in Christo in höherer Herrlichkeit, doch immer die unsere sei. Hiermit beginnen die Angriffe, welche Rupert hervorrief. — Daß Rupert diese Ansicht, und nicht Valeram, angehört, ist fast allgemeine Überzeugung, von Cochläus, Thomas Waldens., Soto, bis heut.

Auch Super Hiob comment. müssen wir in den Aufenthalt im Lütticher Kloster verlegen. Die zweiundvierzig Kapitel gründen auf den Moralien, den Arbeiten zu Hiob, welche Gregor d. Gr. gab, wie Rupert selbst betont. Er huldigt hier der allegorisierenden Weise seines Vorgängers so sehr, daß wir auf die Arbeit einzugehen kaum für nötig halten. Hiob wird zuerst historice betrachtet. Allegorice ist er der Heiland. Hiob

zerreißt seine Kleider nach empfangener Trauerbotschaft und spricht: Ich bin nackend von meiner Mutter Leibe gekommen, **matris meae videlicet Synagogae.** Denn wie Joseph fliehend dem Weibe Potiphars seinen Mantel ließ, **sic Dominus noster relicta in manu legis littera, qua ejus conteguntur sacramenta, confugit ad gentes, dicens: Nudus egressus sum Migne 168, 971.** 5

Auch von anderer Seite her meldeten sich Bedenken. Anselm hatte mit Wilhelm von Champeaux zusammen die Blüte der Pariser Hochschule wesentlich gefördert. Jetzt hob er mit allen Kräften als Domscholaster zu Laon die Schule des Stifts. Dessen Scholaren erregten, soweit man sieht, eine Bewegung gegen Rupert, der sich über die Natur des Bösen nicht im Sinn der Lichter von Laon und Chalons ausgelassen hatte. — 10 Er, wie man ihm vorhielt, ein unbekannter, im dialektischen Streit nicht geübter Mönch — dort theologische Zeitgrößen.

Übrigens übte dieser nach anderer Seite hin bereits Anziehung aus. Kam doch, auch ihn zu sehen, Wibald von Stablo, dessen Bruder Erlebald Mönch zu St. Lorenz war, mit Reinhard, späterem Abt von Reinhausen, nach Lüttich. In Betracht der An- 15 feindungen indes, welche für Rupert bevorstanden, sorgte Berengar, der alternde Abt, für seine Sicherheit. Er empfahl ihn dem Abt Cuno zu Siegburg, und verschaffte ihm im Erzbischof Friedrich von Köln einen Gönner. Rupert ging nach Siegburg.

Erzbischof Hanno von Köln hatte aus der Siegburg ein Kloster gemacht und den Benediktinern der strengen Regel übergeben, die er aus Italien dorthin führte. Papst 20 Paschalis II. hatte durch Urkunde vom 28. November 1109 das Kloster in seinen be- sonderen Schutz genommen. Abt war jetzt der aus Kloster Brauweiler berufene Cuno. Es war wahrscheinlich im Jahre 1113, als Rupert hier eintrat.

Bald freilich ward er zurückgerufen. Die Schüler am Dom zu Laon ruhten nicht. So mußte Rupert zur Feder greifen. Noch im Jahre 1113 vielleicht, in welchem Wil- 25 helm von Champeaux als Bischof in Chalons einzog, spätestens 1114, schrieb Rupert sein **De voluntate Dei.** Er bezieht sich hier deutlich auf Augustin, und wir haben auch hier schon völlig die cluniazensische Diktion, welche immer wie in Reimen spricht. Auch hier schon Anklänge an die spekulative Christologie.

Es besteht aus 26 Kapiteln. Von der Theologie in Laon und Chalons ward, wie 30 ein zureisender Scholar auch bezeugte, gelehrt, es gäbe in Gott einen doppelten Willen hinsichtlich des Bösen, indem der eine es billige, der andere es wirklich erlaube. Denn Gott giebt die Mittel für die Handlungen. Wer die Mittel giebt und will, muß auch deren Ergebnis wollen. Denn es hat auch Gutes im Gefolg. So will Gott die böse That in dieser Hinsicht auch, allerdings nicht die böse Absicht. So der Bischof von 35 Chalons wenigstens. — Im ersten Kapitel gleich redet Rupert die Gegner Wilhelm und Anselm an und erklärt: **ineptam esse hanc divisionem: Voluntas mali alia approbans alia permittens.** Was ist **permissio** Gottes? **Invenimus ex autoritate Scripturarum, quod ipsa sit: patientia Dei.** Und nun holt er die Beispiele aus der Schrift. Verhärtet Gott jemanden, so will er nicht das Böse, sondern er will, daß 40 es bestraft wird c. 3. Gott verblendet die Ungläubigen d. h. er erlaubt, daß sie durch ihre Sünde verblendet werden. Zu Gunsten der Unveränderlichkeit Gottes waren Wil- helm von Champeaux und Anselm dem strengen Prädestinatianismus unterlegen. Suchte Rupert ihm zu entgehen, so kam er auf der anderen Seite Erigena nahe, dem das Böse ein als solches nicht Vorhandenes, ein Nichts ist, der Schatten nur am Körper, ja, 45 wenn man will, auch dem Augustin als Neuplatoniker.

Denselben Gedanken dienen 27 Kapitel des **De omnipotentia Dei.** Das zehnte Kapitel giebt das Thema: **Vult autem Deus omnes homines salvos fieri** — beide Schriften erhalten durch die Menge der für den Beweis verwendeten Beispiele und Sprüche aus der hl. Schrift eine Beweglichkeit und Lebendigkeit, die nie ermüdet, und 50 so weit von trockener Erörterung entfernt ist, daß man sie heute glänzend nennen müßte.

Die Scholaren zu Laon rührten sich nicht nur, sondern Anselm selbst wandte sich an Abt Heribrand, den Nachfolger Berengars, mit streng prädestinatianischen Sätzen und Klagen über Rupert als sei dieser noch Mitglied des Lütticher Konvents. In der That ließ Heribrand Rupert nach Lüttich zum Verhör kommen. Rupert ward gerecht- 55 fertigt und schrieb zu seiner Verteidigung jenes **De omnipotentia Dei.** Dabei indes ließ ers nicht bewenden. **Illis frementibus in me obmutui parumper, et humiliatus sum.** Dann aber macht er sich auf. Er geht kampflustig in Feindes Land. Er zieht, um mündlich seine Sache zu führen, zum dialektischen Turnier nach Laon und Chalons. Hören wir was er an Cuno schreibt: wie er gegen die **magistri magni ac** 60

praeceptores nominati, praeclara totius Franciae lumina auszieht. Mirum mihimet nunc est — quomodo solus ego viti asello residens, juvenculus uno tantum puero comitatus, ad exteras tam longe civitates ad conflictum contra tales profectus sum. Die gelehrten Scholastiker hatten lange genug gesagt: Quis 5 est hic?

Als Rupert nach Laon kam, lag Anselm im Sterben. Es war im Jahr 1117. Als er nach Chalons kam, begann der Kampf vor großer corona. Man disputierte über Rö 1, 24; AG 22, 11; 2 Mkk 14, 17; Jes 6, 10 (Migne 170, 483). Rupert erzählt es dem Abt Cuno ausführlich in der von diesem begehrten Arbeit über die Bene- 10 diktinerregel. Er klagt auch, wie ihn seitdem der „Haß" verfolge.

Es kamen neue Kriege. Ein Mönch, welcher kurze Zeit zum Konvent von Siegburg gehörte, unglaublich erregt und phantastisch, der aus Xanten gebürtige Norbert, klagte Rupert an, als habe er gelehrt, der hl. Geist sei in Maria inkarniert worden. Der Angegriffene konnte den wunderlichen Heiligen, den auch Abälard verspottete, leicht wider- 15 legen. Andere brachten die Anklage, er lehre, die Engel seien aus der Finsternis der Tiefe geschaffen. Es handelte sich nur um eine Auslegung Augustins. Eine dritte Klage: Rupert lehre gegen Augustin und Papst Leo, der Herr habe das geweihte Brot auch Judas gereicht, Der Angegriffene konnte sich auch auf den von Abt Cuno gefundenen Hilarius von Poitiers berufen, eine Entdeckung, deren Glück er preist.

20 Mögen sie nun aufhören — so schließt er — zu rufen: Wer ist dieser, daß er redet, wo so viele alte Doktoren schon genug geredet haben! Ich rufe mit Jesaias: Wenn Trübsal da ist, so sucht man dich! Und nun bekennt er, daß er ebensowenig schweigen könne, wie ein Weib, das gebären müsse, da es ja empfangen habe.

In Lüttich war Bischof Otbert gestorben. Sofort entbrannte der Streit. Die einen 25 wünschten Friedrich von Namur, andere den Archidiakon Alexander gewählt. Ersterer siegte, ward inthronisiert und starb, man zweifelte nicht, an Gift. Vorher war während dieser Wirren auf Cunos Bitten, Rupert, wie er jenen erinnert, wie vom Engel des Herrn aus Lüttich wieder geführt. Der Engel war Bischof Friedrich selbst, welcher ihn unter den Zeugen seiner Wahl mit nach Köln nahm. So langte er im Kloster Sieg- 30 burg wieder an.

Die Stellung des Erzbischofs selbst lernen wir am besten durch seinen Brief an Otto von Bamberg kennen (Jaffé V, Mon. Bamb. p. 294).

Rupert auf Siegburg geborgen, hatte im Sinn, über Ruhm und Ehre des Menschensohns zu schreiben. Von dieser Höhe ruft Cuno ihn ins Thal herab. Er soll über 35 schwierige Fragen der Benediktiner, In regulam St. Benedicti, schreiben. Vorher erzählt er im ersten Buch von seinen gelehrten Streitigkeiten. Im zweiten Buch bespricht er die Ordnung der Vigilien, im dritten den Altardienst. Hier hält er dem Mönchtum den Eintritt in den Klerus offen und zeigt, daß dieses der Regel Benedikts entspreche; wenn auch dem Mönchtum dies nur als Ausnahme zustehe, da der Mönch Solitarius 40 sei. Im vierten Buch redet er zu denen, welche sich über den Vorrang Augustins oder Benedikts streiten. Hierauf einzugehen liegt uns fern. Rupert schließt diese Arbeit mit dem bekannten Mysterium baculi abbatis: Collige sustenta, stimula vaga, morbida, lenta. Wir berühren schon hier diese Arbeit, weil die Gedanken an die erfahrenen Angriffe wie das erste Buch davon ausgeht, noch so frisch im Gedächtnis des 45 Verfassers sind, und so feurig besprochen werden. Der Kampf mit Laon steht noch im Vordergrund. Übrigens will Rupert die ständige Eifersucht stillen, in welcher der Klerus wie die regulierten Chorherren dem Mönchtum gegenüber standen. Den Gegner Norbert greift er hier freilich scharf an. Er hatte ja gezischelt, Rupert habe den hl. Geist in Maria inkarniert werden lassen. Hoc erat in silentio mordere, hoc erat occulte 50 detrahere, me praetermisso librum circumferre. — Non ita fecisset, nisi aliquid occulti odii subesset. Nescio tamen unde illum offendissem, nisi quod non mihi per omnia placebat, vel satis cautum videbatur, quod cum esset juvenis — repente expetito sacerdotio publicum arripuisset praedicationis officium M. 170, 492.

55 Unter Abt Cunos Schutz entstand das In evang. S. Joannis Comment. zunächst, die Erklärung des Evangelium Johannis. Sie soll den „goldenen Glanz der Geheimnisse" zeigen, der in der leuchtenden silbernen Schönheit des äußern Buchstabens verborgen liegt. Der Kommentar allegorisiert natürlich und doch, weil an den fortlaufenden Text gebunden, hält er sich mehr, als andere, an diesen in genauerer Worterklärung. 60 Geschrieben ist er vielleicht schon vor 1117, vollendet, wie wir mit den Maurinern an-

nehmen können, ehe die letzte Hand an die Arbeit über die Dreieinigkeit gelegt war. Wichtig ist nebenbei die in den späteren Ausgaben oft fortgelassene Zueignung an Cuno. Hier spricht Rupert deutlich und kirchlich korrekt über das hl. Abendmahl sich aus. Wir kommen darauf zurück. Rupert teilt den Kommentar in vierzehn Bücher. Im Anfang war das Wort — Johannes wie ein Adler fliegt gleich zur höchsten Höhe empor, so 5 hören wir. Dieser Anfang schlägt alle Häresien nieder, alles, was man von ewiger Hyle und den Ideen fabelt. Das Wort war bei Gott — das sind Pfeile Gottes. Deine Pfeile fahren mit Glänzen dahin und deine Speere mit Blicken des Blitzes, Hab 4, so fahren die hl. Worte gegen die Kinder des Unglaubens. Und in großartiger Weise werden nun Weltplan und Heilsplan dargestellt. Ist alles durch das Wort gemacht, 10 unde nova voluntas, ut post tot annorum veniret ad reparationem hominum? Migne 169, 210. Nicht, tamquam praeventus aut circumventus a diabolo novum aliquid excogitavit, quando verbum misit incarnari, sed sic praefinitum est, sic omnino quia pulchrum erat complacitum est, ut inter inimicitias, adversantis diaboli — usque ad summum suae dispositionis beneficia per- 15 veniret. Die ganze Welt ist ja doch ein Instrument vom Lobe Gottes ertönend. Wir alle mit Leib und Seele sinds, worauf Gott spielt wie auf Saiten, wir sollen seine Ehre verkündigen. Das ganze große Tonwerk aber, welches zeitlich sich abspielt, lag als Ganzes in der Seele des Künstlers. Nonne antequam instrumenta componeret, aderat ludens in mente et voce ejus musica? p. 211. — Der Kommentar zeigt 20 am Schluß wie Petrus und Johannes, entsprechend Martha und Maria, als Säulen der Heiligen, Vertreter des aktiven und kontemplativen Lebens sind.

Nach der Auslegung des Johannes-Evangelium wird die Arbeit über die hl. Dreieinigkeit De trinitate et operibus ejus zum Abschluß gekommen sein, welche 1114 begonnen sein wird. Es ist die Schrift, in welcher Rupert einen Anlaß zum Angriff gab, 25 er habe gelehrt, die Engel seien aus der Finsternis geschaffen. Aber es ist die bedeutendste seiner Schriften.

In der Zuschrift an Abt Cuno erzählt er von Abt Berengar, von seinem Lehrer Heribrand, von seinem Leiden und seinem Nachtgesicht. Er betrachtet sich als Cunos Mündel. Quasi paxillus tu mihi factus es, fixus in loco fideli Jes 22. 23. 30 Drei Hauptteile umfaßt, so will er, seine Schrift, das Werk des Vaters, welches vom Anfang der Schöpfung bis zum Fall des Menschen reicht, das Werk des Sohnes vom Fall des Menschen bis zum Leiden des Menschensohnes, das Werk des Geistes von hier bis zum Weltende und zur Auferstehung. Diese religions- und weltgeschichtlichen Überblicke lagen, immer durch Augustins Staaten angeregt, im Zeitgeschmack. Auch Hugo 35 von St. Viktor arbeitete so. Rupert widmete betend das großartig angelegte Werk der hl. Dreieinigkeit selbst.

Eine Philosophie der Geschichte, welche vom ersten Buch des Pentateuch, und an der Hand aller, bis zur Apokalypse, welche also, auf die Offenbarung gestützt, in ihrem Licht das Weltganze betrachtet. Sie beginnt: Das Angesicht, welches Moses, als er mit dem 40 Herrn geredet, verhüllen mußte, leuchtet in solchem Glanz in der Schöpfung der Welt, wie die Kinder Israels ihn niemals hätten tragen können. Denn es bedurfte der Offenbarung durch den Sohn. Gleich im ersten Kapitel finden wir seinen Lieblingsgedanken. Coelum quippe et terra dum crearentur, jam tunc in consilia creantis, cui non accedit consilium novum, illud placitum erat, ut filius Dei terrenam substan- 45 tiam indueret, Migne 167, 201. Ist Ähnliches bei Augustin, so ist doch nie verkannt, daß Neuplatonisches auch bei ihm gefunden wird. Für den Beginn der Arbeit aber teilt sich die Trinität gewissermaßen. Magnum plane consilium in illo sapientiae consilio, et soliloquio (faciamus hominem). An putas eorum quidquam quae circa nos acta vel agenda sunt illic defuisse? Plane ibi omnis nostra in medio 50 causa posita est, mors vel perditio nostra, quae futura erat, illic perspecta est, et inde totum consilium habitum, ut unaquaeque persona suam operis partem susciperet p. 247.

So sind die Rollen verteilt, das alle Welten umspannende Drama hebt an.

Den größten Umfang nimmt das AT mit dem ganzen mystisch ausgelegten Cere- 55 monialgesetz und den Opferriten in Anspruch, nachdem (gleich in c. 1 werden indes die platonischen Ideen erwähnt) unter dem in principio der Sohn zugleich als Weisheit verstanden ist. Die Scheidung des Lichts von der Finsternis ist das Verwerfungsurteil über die bösen Geister. Auf die Väter beruft sich der Verfasser, wenn er unter der Schöpfung des Lichts auch die Schöpfung der Engel versteht p. 206. Mit Gott ver- 60

glichen sind sie körperlich; ihre Leiber sind wie aus feuchtem Lufthauch geformt, ihre Klarheit mannigfach wie die der Sterne. Wir können auch nicht auf die Auslegung des Mysteriums der Arche eingehen, wir können nur, um einen Maßstab zu geben, erwähnen, daß die Genesis allein in 62 Kapiteln ausgelegt wird, Exodus in 44. Wichtige Aussprüche über das Abendmahl, die hier erscheinen, werden wir später besprechen. Uebrigens hat Rupert die sechs Weltalter für den Gesamtverlauf der Erdgeschichte wie Augustin im Gottesstaat, den er genau kennt (M. Phil. d. Gesch. I, S. 25) wie Irenäus, Hilarius, Justin. und wie auch Hugo von St. Viktor. Der sechste Tag der Geschichte entspricht dem sechsten Schöpfungstage sowie dem Geist der Furcht Jes 11, 2 und beginnt mit der Geburt des Menschensohnes. Damit ist der dritte Teil des ganzen Werkes eröffnet. Die vier Evangelien zeigen nun die Herrlichkeit des Reiches, in welchem der hl. Geist seine Gaben, die artes liberales, die Musik u. s. w. entfaltet. So erscheinen neben den Vorläufern des Antichrist auch die Gaben des Hieronymus, Augustin (columna et firmamentum veritatis) und das 9. Buch dieses Teils schließt mit der ewigen Seligkeit M. 167, 1806.

Es folgt das dem Erzb. Friedrich gewidmete In Apocalypsim Jo. Apost. libr. 12. Der Interpret eröffnet: Promissae beatudinis spe ad legendam hanc prophetiam duce Jesu Christo ingrediamur, et legentes pariter audiamus, foris legendo litteram, intus audienda mysteria, quae sapientibus et prudentibus abscondit Pater, revelat parvulis. Migne 169, 831. Und nun zeigt er, wie die sieben Gemeinden Asiens das sind, was der Prophet geschaut, die sieben Weiber, welche einen Mann ergreifen, Jes 4, 1. Und nun folgt eine Betrachtung über den Septenar. Die Erscheinung des Herrn unter den sieben Leuchtern wird bis auf die Haare seines Hauptes ausgelegt. Mag manche der Ausdeutungen höchst kleinlich sein, groß doch oft ist der Eindruck, der durch den, allerdings zu kühn gewonnenen, Einklang gegeben wird, in dessen überwältigende Mitte das Einzelne tritt. — Das „gläserne Meer" c. 4 legt Rup. auf die Taufe aus, durch welche man zum Thron der Gnade hindurchgeht wie durchs rote Meer. Hier hat der Ausleger denn wieder Anlaß, auf das Gesicht Ezechiels einzugehen. Aber er deutet auch auf kirchengeschichtliche Daten. Schießt die Schlange ein Wasser wie einen Strom nach dem Weibe, c. 12, so ist es Arius mit seinem Angriff auf die Kirche. Die Zahl 666 ist Zahl des am sechsten Tage geschaffenen Menschen, der in die Sieben Gottes nicht einging. Die dreifache Sechs ist der durch Satans Kunst potenzierte Senarius, der nie Septenar wird, weil durch Satan besessen, und so, dreifach in seiner Widergöttlichkeit gesteigert, es auch nicht werden will, p. 1086. Doch der Raum gebietet, hierauf nicht weiter einzugehen. — Die ganze Auslegung meist retrospektiv. Die Flucht des Weibes in die Wüste sogar, Apk 12, 6, wird auf AG 4, 34 die vita solitaria der Kirche, gedeutet.

Jetzt mag die Auslegung des Hohenliedes geschrieben sein. Wie für die Apokalypse, regte auch für diese Arbeit Abt Cuno an. — Das In cantica canticorum bringt im Prolog die Vision eines frater innocentis vitae, welcher den Herrn auf dem Altar erblickte, um ihn eine Versammlung Heiliger, zu seinen Füßen Rupert in der Hand das Hohelied. So hatte der Mönch es Rupert erzählt, der diese Arbeit, die er auch de incarnatione Domini nennt, nun unternimmt, und die sieben Hohenlieder zugleich aufweist vom Liede Mosis Ex 15 bis zu dem eigentlichen, dessen Inhalt die Wohlthat Gottes ist, quo in beat. Virginem descendit, ita ut filium ex ea generaret. Natürlich wird zur Auslegung die Allegorie stark verwendet, alles im Sinne der Zeitgenossen wie Bernhards von Clairvaux. Aber Rupert hatte auch im Aufblick zur gepriesenen hl. Jungfrau versprochen, ein Werk aus dem Hohelied zu schaffen (ut opus extorqueam), welches würdig sei, de incarnatione genannt zu werden. Er selbst hatte ein Gesicht gehabt, als er des Nachts einsam saß, hatte auch ein Gelispel, und deutlich die Stimme gehört: Femina mente Deum concepit, corpore Christum: Integra fudit eum nil operante viro. Das Schema darum der ganzen Arbeit ist das: Beatus venter, qui te portavit! Übrigens lesen wir, wie Maria angeredet wird: Cum enim esses de massa, quae in Adam corrupta est, hereditaria peccati originalis labe non carebas (!). Migne 168, 841. Damit war der Verfasser damals noch nicht heterodox.

In diese Zeit mag die Anklage gehören, Rupert habe im de div. off. gelehrt, der hl. Geist sei in Maria inkarniert. Norbert, dem Rupert sein Exemplar geliehen, hatte die Klage in die Welt gebracht. Wattenbach und Jaffé nehmen an, die Antwort Ruperts sei die Altercatio gewesen, welche in zwei Handschr. (v. Lobkow, Bibl. Nr. 496 u. Weissenau) als Conflict. Rup. cum Norb. vorkommt.

Den bekannten Streit zwischen Kloster- und Weltgeistlichen behandelt die Altercatio monachi et clerici. Sie gehört in die Zeit von Deutz. Der Abt läßt einen Mönch reden und sich beschweren, daß der Kleriker ihm und dem Mönchtum die Predigt verbiete, und der Kleriker antwortet mit Hieronymus, welcher sagt: monachus non habet docentis officium sed lugentis. Der bekannte Streit wird damit entschieden, daß der Mönch predigen könne, wenn er die Ordination empfing. — Ähnlich entschied später Rupert in Epistola ad Everardum, den Abt Eberhard zu Brauweiler. Auf dessen Anfrage, ob er seine Mönche auswärtige Kirchen mit den Funktionen des geistlichen Amtes bedienen lassen könne, da Mönche doch tot, der Welt gestorben sein sollen, antwortet Rupert, tot im Sinn von Kol 3, 3 seien alle Christen. Auch Rob. epistola ad Liezelinum Can. über die Würde des Mönchtums gehört vielleicht hieher. Migne 170, 663.

Vielleicht schrieb jetzt auf Bitte des Abts von St. Martin in Köln Ruprecht das Leben des hl. Eliphius, dessen Leib jenes Kloster als kostbarsten Schatz bewahrt.

Der Mönch Lantbert hatte, 30 Jahre etwa nach dem Tode des Erzbischof Heribert, dessen Leben beschrieben. Dem Abt Markward von Deutz, früher Mönch zu Siegburg, genügte es nicht. Er bat seinen Ordensbruder Rupert zu Siegburg, dies Leben zu überarbeiten. Dieser, wenn auch ungern, willigte ein. Er schreibt um 1120. Wir lesen in der Vita St. Heriberti des Wunderbaren genug von Worms an, wo das Licht den Ort bestrahlte, an welchem Heribert geboren ward, bis zu Abt Wolpert zu Deutz, welcher in Andacht in der Klosterkirche versunken, plötzlich den entschlafenen Erzbischof, den Bischofsstab in der Hand, aus seinem Grabe steigen sieht, um ihm seinem Tod am dreißigsten Tage zu verkündigen.

Heribert, Propst zum Worms, befand sich als Kanzler bei Kaiser Otto III. in Italien, als er zum Erzbischof von Köln gewählt wurde. Im Einvernehmen mit dem Kaiser stiftete er das Kloster Deutz.

Das alte Kastell dort gab der Kaiser für die Stiftung. Hierzu kam der Frohnhof im offenem Felde. — Er hatte das Patronatsrecht der dortigen St. Urbanspfarre und war längst erzbischöfliches Eigentum. Beide Stücke waren für die Stiftung nun kombiniert. Am 1. April 1003 waren im Kastell Kloster und Kirche, unter Benutzung wahrscheinlich eines der Burggebäude, soweit fertig, daß der Hauptaltar dem Herrn und seiner Mutter geweiht werden konnte.

Jetzt war Abt Marcward gestorben. Rupert war Ende 1120 als zehnter an seine Stelle getreten.

Sofort, wenn wir dem Thiodericus custos glauben dürfen, baute er die Kapelle des hl. Laurentius vor dem Thor des Kastells, welches mit Mauern und Türmen noch stand, und baute ein Dormitorium. Theodorikus gibt genau das Güterverzeichnis der mächtig herangewachsenen Benediktinerabtei. Der Abt hatte eine Reihe von Streitigkeiten nicht nur wie bisher mit litterarischen Feinden, sondern jetzt auch mit angesessenem und fahrendem Volk, welches sich in Räumen und Höfen des alten Kastells bis dicht an die Klosterpforten ansiedelte und dann auch den späteren Brand des Orts und des Klosters selbst verschuldete.

Indes schrieb 1121 Wibald Abt von Stablo und bat Rupert, seine Ansicht darüber niederzuschreiben, ob durch Selbstbefleckung die Jungfräulichkeit in der Bez. auch verloren wäre, daß die Gefallene nicht geweiht werden dürfe. Er bittet Rupert außerdem um seine Verteidigungsschrift gegen Anselm und Wilhelm. Rupert schrieb sein De laesione virginitatis, ein nicht unwichtiges Kapitel für geistliche Zucht.

Will man das im Kloster Grafschaft als einzige bekannte Handschrift des De vita vere apostolica Rupert zuschreiben, so haben wir hier fünf Dialoge wesentlich über die alte Frage: Stehen nicht auch die Mönche im apostolischen Leben? Hätten sie, wenn ordiniert, nicht alle Funktionen des geistlichen Amts, so wären sie nur Halbpriester.

So sehr tritt Rupert für den Stand der Mönche ein, daß er ihn, an den Kanonikus Liezelin schreibend, sogar über den der Kleriker stellt. Denn ihr Bild ist das der Cherub und der Seraph zugleich, denn sie sind Priester und Mönche. Der Kleriker ist nur Cherub. Er hat die Fülle der Erkenntnisse und lehrt. Der Beweis aus der allegorisch gedeuteten Arche ist gewaltthätig.

Am 6. Juni 1121 war Bischof Friedrich zu Lüttich an Gift, wie man behauptete, gestorben. Dem Tage zu Cornelimünster, an welchem der gebannte Bischof Alexander sich die Absolution vom Erzbischof erbat, wohnte unter anderen Zeugen auch Abt Rupert bei. Es war der 6. September. Er [n]ahm Rudolf von St. Trond, den berühmten Chronisten, der auch aus Lüttich gewichen, mit nach Köln. Bald war er Abt von

St. Plantaleon. An Rupert schrieb er dann und ermahnte: **ut animum et stilum luculenter apponas ad perficiendum dialogum tuum — pulchre intitulasti anulum** (NA Hannover 1892, S. 657).

Es folgte Ruperts **Comment. in XII Proph. min.**

5 Die sechs ersten der kleinen Propheten bearbeitete der Abt um diese Zeit etwa. Diese Arbeit, von Cuno angeregt, ward dem Erzbischof gewidmet. Sie mag etwa 1124 beendet gewesen sein. Gleich schrieb Abt Erkenbert von Corvey, und bat darum, und ebenso kamen zwei Brüder aus dem Kloster Helmarshausen an der Diemel mit Brief ihres Priors Reginhard mit derselben Bitte. Die Schrift selbst bietet außer der bekannten 10 Art, einen Reichtum von Erzählung und Spruch aus entlegenstem Gebiet herbeizuholen und, durch Allegorie und Typologie zugerichtet, zu verwenden, nicht Eigenartiges. Abt Cuno unterbrach, und der Verf. wandte sich auf dessen Wunsch zum: **De victoria Verbi Dei.** Das Buch entstand aus den Gesprächen, welche Rupert mit seinem Gönner im Kloster Deutz hatte, wo ihn dieser oft besuchte. Es ist die Schrift, welche der Abt auch an 15 Mengoz zur Einsicht sandte. Geschildert ist der Sieg des Sohnes Gottes über Satan in 13 Büchern. Nach einigen Vorbemerkungen geht Rupert zu den Namen des Feindes über, und nun entbrennt der Kampf im Himmel, wälzt sich auf die Erde fort, flammt am Höchsten auf, als Christus und Satan auf die Erdbühne treten, und dauert bis der Drache durch den Mund des Herrn gerichtet ist, und bis zum Ruf: Kommt her, ihr 20 Gesegneten des Herrn! — Angesichts aller dem einfachen Text angethanen Gewalt wird man doch gestehen, daß eine Betrachtung, die unter diesem großen Gesichtspunkt die Geschichte betrachtet, viel des Überraschenden bringen muß. So dachte auch Mengoz, Kanoniker zu St. Martin in Köln. Er schrieb, er habe, als er die Schrift in der Hand hielt, Gott dem Vater des Lichtes gedankt, daß er Rupert erleuchtet. Nur daß die 25 Engel nach Rupert aus Luft gemacht seien, beanstandet er. Martene hat den Brief uns aufbewahrt.

Nun aber nimmt Rupert die unterbrochene Auslegung der Propheten wieder auf, kommentiert in seiner Weise, bis er mit Maleachis Weissagungen schließt. Rupert greift auf Mt 17, 11—13 zurück, zeigt den Sinn des Eintritts des Johannes als Elias, und 30 schließt mit dem **dies judicii, in quo anathemate percutiet terram i. e. eos qui faciunt opera terrena, veniens manifestus, qui quondam venit occultus.** Diese sechs letzten Propheten müssen gleichfalls bis Ende 1124 erklärt worden sein. Denn als im Oktober etwa der päpstliche Legat Wilhelm von Präneste, in Köln erschien, schenkte sie Abt Cuno dem Legaten, der sie mit nach Rom nahm. Und kurze Zeit darauf 35 machte auch Abt Rupert seine Romfahrt, und wohnte zur Weihnacht der Weihe des Papst Honorius bei. Dann besuchte er Montecassino. Aber als Zeuge finden wir ihn übrigens in diesem Jahr neben den Äbten Gerhard von St. Plantaleon, Alban von St. Maria, Cuno von Siegburg unter einem Diplom für Kloster Graffschaft (Martene **II, p. 682**).

40 Man hat die Arbeit über die Benediktinerregel in die Zeit gleich nach der Rückkehr des Abtes verlegt. Die größere Wahrscheinlichkeit spricht vielleicht dafür. Der Abt aber muß dann in erster Linie an dem **De gloria et honore filii hominis** gearbeitet haben. Cuno, jetzt schon Bischof, hatte wieder gewünscht. Und ihm erzählt der Abt auch hier, sich unterbrechend, von Gesichten, die ihn gestärkt. Die Schrift selbst ist Auslegung des 45 Matthäusevangeliums in freierer Weise unter bestimmter Absicht. Rupert eröffnet mit der großen Vision Ez 1, mit den Angesichten der Cherube. Ihrer sind vier, **quia Deus est et homo, rex atque sacerdos. Hic homo et in Sion natus est. Iste sacerdos semet ipsum obtulit et sacrificatus est tamquam vitulus. Iste rex tamquam Leo, sive catulus Leonis spoliato inferno surrexit a mortuis. Hic** 50 **Deus ut aquila volans, super omnes caelos ascendit.** Mit Ezechiel eröffnet er und kommt immer darauf zurück. Und nun folgen die 13 Bücher des Kommentars, Preis der Ehre und der Schönheit des Menschensohnes, eine Schönheit, für welche reichlich das Hohelied verwendet wird, denn auch die Augen der Tauben an den Wasserbächen **Cant.** 5, 12 müssen zeigen, wie seine Augen immer, so lange er mit Menschen wandelt, 55 auf die hl. Schrift blicken. Für jedes seiner Worte steht das ganze alte Testament, wenn auch in gezwungenster Beleuchtung, dem Verf. bereit. Im letzten Buch kommt er auch hier auf seine religionsphilosophische Betrachtung der Notwendigkeit der Inkarnation. Den Bischof aber erinnert er, mit welcher Pracht ihm die Anzeige, daß er in Regensburg gewählt, hinterbracht sei, durch reiches Geleit von Priestern und Laien. Das zwölfte 60 Buch, welches wieder zu Ez 1 führt, ist reich an Erzählung über die Gesichte und Er-

lebnisse. Mit dem Hymus **Deus meus et dominus** schließt das Ganze. Es wird nicht vor 1126 zum Abschluß gekommen sein. Gleichzeitig mit dem **De gloria et honore** schrieb Rupert an dem vom Erzbischof gewünschten Kommentar zu den Büchern der Könige. Die Arbeiten wurden zugleich fertig und zwar 1127. Die Arbeit über die Könige ist nie gedruckt. Cuno war, auf den bischöflichen Stuhl von Regensburg berufen, im Frühjahr dieses Jahres dorthin geführt. Sogleich rüstete Rupert ein Geschenk für ihn, eine prächtige Abschrift seines **De div. officiis**, vom Kleriker Stephan zu Deutz künstlich gemalt. Auf Wunsch des Ref. ist das Titelblatt photographiert.

Es mag ums Jahr 1127 auch gewesen sein, als Rupert aufgefordert, wie wir sahen, auch von Rudolf, früher Abt zu St. Trond, infolge der merkwürdigen Bekehrung eines Israeliten, mit dem er Zwiesprach in Münster hatte, den **Dialogus inter Christianum et Judaeum** schrieb, den Gerberon, der ihn auffand, **Annulus** nannte. Von Bedeutung ist er nur insofern, als er des Abtes ungemeine Kenntnis namentlich des AT — daneben freilich die ungemeine Gewandtheit zeigt, mit welcher er, durch seine Erklärungsart Waffen sich schmiedet, welchen wir für diesen Zweck wohl nicht die geringste Bedeutung zugeschrieben haben würden. Genug, der Abt hat, wie er schließt, zwei Mühlsteine, mit denen man mahlen kann, um lebendiges Brot zu haben, das Alte und das Neue Testament, der Israelit aber nur das Alte, welches schwer und ohnmächtig am Boden liegt.

Eine Urkunde Erzbischof Friedrichs von Köln von 1128 zeigt uns Rupert als Zeugen neben Bruno, Propst von St. Gereon, Arnold, Propst von St. Marien, Abt Gerhard von St. Pantaleon, Adolf von Saffenberg, Adolf vom Berge und Theoderich von Gladebach (Martene II, p. 89).

Am 25. August oder 1. September 1128 hatte eine Feuersbrunst Deutz heimgesucht. Der Abt, Augenzeuge, beschreibt sie selbst in seinem **De incendio oppidi Tuitii**. Und er drückt, indem er das Wunder erzählt, in welchem der Leib des Herrn mitten in den Flammen unversehrt blieb, seine Freude darüber aus, daß auch die Schrift unversehrt blieb, an welcher er eben schrieb, die Arbeit **De glorificatione st. trinitatis et processu spiritus s.** Er ließ sie dann abschreiben, und sandte sie an Papst Honorius.

Im Gefolg der Schrift über den Brand von Deutz schrieb, so dürfen wir annehmen, der Abt sein **De meditatione mortis**. Wie der Leib getrennt von der Seele ein zerfallender Kadaver, so die Seele dasselbe, wenn sie von Gott getrennt ist. Das Wort Gottes Gen 3, 22, nach welchem Adam gewehrt ist, vom Baum des Lebens zu essen, ist ein Wort der größten Gnade, weil der leibliche Tod es ist, durch den wir vom Tod der Seele frei geworden sind im Tode Christi. Darin gipfelt das Ganze in neunten Kapitel des zweiten Buchs.

Um diese Zeit entstand, um 1130 also, das **In librum Ecclesiastes comment.** Ein uns unbekannter Mönch — Dominus Georgius wird er in der Zuschrift genannt — hatte Rupert gebeten, jenes Buch, welches Hieronymus nach der Septuaginta gegeben, mit dem Urtext zu vergleichen und auszulegen. Die Art der Auslegung ist dieselbe. Auch im Anfang des fünften Kapitels redet der Abt den Freund herzlich an. Übrigens hat er sich etwas vorbehalten. **Petenti tibi saepius negare non potui, ita duntaxat ut tibi soli lectio sit, nec ab oculo speculatur secunda.**

Verloren ist Ruperts: **De gloriose rege David** (Fabric., **Bibl. med. et inf. aet.** V, 432 nimmt mit **Anonym. Mellic.** diese Arbeit als Ruperts, der sie auch selbst erwähnt). Meine Nachforschungen (ZkW Leipzig 1887, S. 38) sind vergeblich gewesen.

Von des Abts letzten Lebensjahren hören wir nichts. Da es zu gut bezeugt ist, daß er erst 1135 starb, so mag ihn Altersschwäche an litterarischer Arbeit gehindert haben. Das **De glorificatione** wird also wesentlich seine letzte bedeutendere Schrift gewesen sein. Sein Epitaphium in Deutz: **Anno Domini MCXXXV Quart. Non. Martii obiit Venerabilis Pater Ac Dominus Rupertus ABBas Hujus Monasterii Vir Doctissimus Atque Religiosissimus ut in libris suis quos edidit apertissime claret.**

Gehen wir zur Dogmatik Ruperts über, wenn man davon reden kann.

Erinnern wir zunächst, daß die Form seiner Schriftauslegung die ausgedehntest allegorische ist. Er schaut in mystischer Intuition und seine Ausdrucksweise ist überschwänglich, also nicht verstandesmäßig begrifflich geformt. Sonst war es nicht möglich, daß er hinsichtlich seiner wirklichen dogmatischen Haltung so umstritten wurde, daß die einen in ihm zu finden glaubten, was die andern weit von ihm wiesen, hier Bellarmin dort die Mauriner. — Also bedenken wir, daß Rupert kein dogmatisches System hat. Niemals redet er



von dogmatischen Fragen in ihrem Zusammenhange. Nur in Verfolg der Schriftauslegung treten sie hervor. Und so kommt es, daß sie, weil in verschiedener Beleuchtung, in verschiedenartigem Zusammenhang, verschieden beantwortet werden können. Ruperts Wort strömt in Begeisterung. Er ist Dichter und er weiß sich unter Gottes direktem Schutz. „Ich sah die Weisheit Gottes — so läßt er sich im ersten Buch der Benediktinerregel aus — ich sah das fleischgewordene Wort, Christum Gottes Sohn, ganz golden, der ganze Leib wie aus feinstem Gold geformt, und daraus lebendige Wasser mächtig auf mich strömend, welche durch Röhren überall aus seinem Leib hervorbrachen". So redet nicht, wer dogmatische Distinktionen geben und Loci ex professo behandeln wird. Aber darum auch seine Kühnheit. Denn Augustin und den Vätern gegenüber beruft er sich standhaft auf die hl. Schrift und auf diese allein. Nachdem er die hohen Gesichte hatte, muß er reden. Er kann es nicht lassen, et cessare quando scriberem, nunquam potui, et tacere non possum. Die Rede strömt unaufhaltsam. Wir erwähnten das schon. Hiernach haben wir seine Korrektheit zu bemessen. Wo Bilderrede vorherrscht, muß man demgemäß urteilen.

Und des Abts Bedeutung liegt in der „Stellung zur hl. Schrift". Man hat gesagt, er führe die Dogmatik in die Schriftauslegung zurück.

Dies ist richtig. Die seinem Denken zu Grunde liegende Weltanschauung, sein Gottes- und Weltbegriff, muß seiner Exegese entnommen werden, denn in anderer Form erscheint er nicht. Aber wie betrachtet er die Schrift? Nach ihrem buchstäblichen Sinn, nach dem moralischen, nach dem mystischen. Sehen wir, was sonach das AT ist. Die vier Räder, welche Ezechiel am Wasser Chebor sah, bedeuten die Menschwerdung, das Leiden, die Auferstehung, die Himmelfahrt. Auch die vier Cherubgestalten sagen dieses. Und sie bedeuten auch die vier Teile der hl. Schrift. Der Genesis entspricht das Antlitz des Menschen, dem Ceremonialgesetz mit den Opferriten der Stier, den Königen bis in die Makkabäerzeit der Löwe, den Propheten der Adler. So erscheinen das Angesicht des Sohnes Gottes, sein Amt, seine Arbeit, sein Leiden im AT offenbar angedeutet. Und die Räder hoben sich empor, so ward die hl. Schrift nach Christi Leiden ausgebreitet in alle Welt De glor. et hon. Migne 168, 1310.

In der Auslegung des Prediger Salomo giebt der Abt seine Methode der Auslegung: „historisch, tropologisch, spiritual". Ebenso wie in dem Schreiben an Papst Honorius zu jenem De glorificatione: wörtlich, allegorisch, moralisch.

Wie hoch der Abt die hl. Schrift überhaupt schätzt, sehen wir im De glorif. I c. 2. Sie ist profecto res publica, res in aperto posita et cunctis hominibus imo populis omnibus legere vel audire cupientibus proposita. Freilich, die vier Räder waren ruhend, da die Juden, die Hülle vor dem Angesicht, nicht wußten, daß ein lebendiger Wind in ihnen sei. Diese haben sich nun erhoben, und bewegen sich mitten unter den Völkern. Die Schrift allein giebt für Rupert den Ausschlag. Auf sie trotzt er auch gegenüber Augustin. Was ist Häresie? Haeresis est contradicere sanctae et canonicae scripturae. In regul. Ben. M. 170, 492.

Bei jedem Punkt der Auslegung ist ihm das Schriftganze wie visionär gegenwärtig. Das heilige Buch, vielgegliedert, ist ihm ein einziger Satz. Jedes Wort, jede Silbe, jeder Buchstabe von und für den einen Gedanken. Es ist ihm ein wirklicher Organismus. Rührt der Interpret an einem Punkt, am scheinbar kleinsten, diesen lebendigen Leib an, so kommt ihm das Ganze für Auslegung des Kleinsten zu Hilfe, wie wenn ein Glied leidet, der ganze Leib empfindend mit berührt ist und reagiert, wie wenn das kleinste Glied verwundet ist, der ganze Organismus zur Heilung und Neugestaltung des einen zusammenwirkt.

Sehen wir die eigentliche Mitte der Totalanschauung Ruperts. Es ist die Christologie. Es bestimmt die christocentrische Betrachtung alles.

Hören wir nur dieses: Coelum et terra dum crearentur, jam tum in consilio creantis, cui non accedit consilium novum, illud placitum erat, ut dei filius terrenam substantiam indueret. So die Mainzer Ausgabe II, p. 3. Hier das Thema. Oder hören wir eine De glor. et hon. filii hom.: Hic primum illud quaerere libet utrum iste Filius Dei, etiam si peccatum propter quod omnes morimur, non intercessisset, homo fieret, an non. War es Sünde, daß die Menschen sich mehrten? Nein, antwortet Rupert mit Augustin, es sollte die Menschheit zur bestimmten Zahl nach Gottes Plan sich mehren, damit die Stadt Gottes voll werde; denn Gott hat seine Freude an den Menschen Prov 8, 31. So gewiß vor dem Sündenfall das: Seid fruchtbar! laut wurde, so gewiß mußten, abgesehen völlig von der Sünde, die

auf Erden Geborenen vollendet werden in ihm, der viele Kinder sollte zur Herrlichkeit führen, nachdem er durch Leiden vollkommen gemacht worden, Hbr 2, 10. Und darum ist er mit Ruhm und Ehre gekrönt im Angesicht aller himmlischen Engel Eph 3, 10 Migne 168, 1624.

Was Mangold vorübergehend als Ruperts „eigentümliche Ausführungen" erwähnt, dies in der That ist eine Idee, welche dessen Christologie völlig beherrscht Für die Menschwerdung bedurfte es keines neuen Planes, sed sic praefinitum est, sic omnino quia pulchrum erat complacitum est M. 169, 210. Jo I. S. oben. Nonnisi propter amorem Verbi sui creaturam rationalem creaturam angelicam condidit Deus III c. 7. 20. 21. Migne 169, 58 f. Für ihre Vollendung die Inkarnation auf jeden Fall. Mit dem Nominalismus der Gegner war auch der sog. Nihilianismus gegeben, dem die Einheit der Naturen in Christo entschwand. Ward dieser Mensch, so blieb die menschliche Natur ihm doch so äußerlich, daß er sie einem Kleide gleich vorübergehend an sich nahm. Damit war er also nichts geworden. Er blieb was er war. Die Naturen lagen außereinander. Sie waren mehr als nestorianisch zerlegt, ein Durchdringen derselben war ausgeschlossen. Rupert macht mit dieser Durchdringung vollen Ernst. Sein Johanneskommentar bezeugt dieses überall. Und im De trinit.: Hominem qui de Virgine sumtus in cruce pependit, recte et catholice Deum confitemur Migne 167, 618. Aber Nestorius? Beatam Mariam vetuit vocari Dei genetricem. Ita Christum unum in duos Christos male divisit. Jo l. VII, Migne 169, 493. Also Rupert wie Honorius von Autun und die Reichersberger, welche sich auf ihn beziehen. (Aber hier auch wie Hugo von St. Viktor: Homo assumtus est deus, und auch nach seiner menschlichen Natur Haupt der Kirche.)

Von hier aus ist seine Christologie und von seiner Christologie aus die Anschauung von den Gnadenmitteln, namentlich dem Nachtmahl, verständlich, wenn wir ins Auge fassen, was Rupert sagt: Magnum hoc sacramentum est. Caro Christi, quae ante passionem solius erat caro Verbi per passionem ita crevit, adeo dilatata est, ita mundum universum implevit, ut omnes electos, qui fuerint ab initio mundi, vel futuri sunt usque ad ultimum electum in fine saeculi, nova conspersione hujus sacramenti, in unam ecclesiam faciat Deum et homines aeternaliter copulari. Caro illa unum erat granum frumenti, quod antequam cadens in terram mortuum fuisset, nunc postquam mortuum est, crescit in altari, fructificat in manibus et corporibus nostris. Und wozu? Damit der Erlöser einst sagen könne gratulabundus gloriosam Deo assignans ecclesiam: Hoc nunc os ex ossibus meis et caro de carne mea (De div. off. II, c. 11).

Hierzu bemerke ich, daß das vom Leib Christi Ausgesagte: ita crevit, adeo dilatata est, vita mundum univ. implevit wörtlich von Gerhoh von Reichersberg (De investigatione) und ebenso sachlich von Honorius von Autun aufgenommen ist (Quaest. octo de ang. et hom.), welchem darum die Ursache der Menschwerdung auch in der praedestinatio humanae deificationis bestand. —

Sehen wir auf das zurück, was oben aus dem Johanneskommentar mitgeteilt wurde, und nehmen wir auch dazu Migne 167, 201. De trinit. I, 1, so wird das völlig klar werden.

Auch bei Irenäus sehen wir im Logos das Urbild der Menschheit betont, welcher diese notwendig durch und in sich rekapituliert und so erst vollendet. Dies ist ein für die Weltvollendung an sich also, auch abgesehen von der Sünde, notwendiger Prozeß. War, außer Hugo von St. Viktor etwa, Rupert der erste auf deutschem Boden, welcher ihm folgte, so folgten ihm wiederum, wenn vielleicht auch unbewußt, Scotus und später Wessel, Osiander, in neuerer Zeit Dorner und Liebner. Die Pico von Mirandula und Galatino waren, weil Neuplatoniker, in Italien einem Wessel schon vorangegangen.

Welche Stellung nahm Rupert zum Altarsakrament ein? War er im Sinn seiner Kirche orthodox oder nicht?

Cochläus, welcher in Köln 1526 Schriften Ruperts edierte, bejaht es eifrig. An Abt Heinrich von Deutz schreibend, der ihm Werke des Vorgängers mitteilte, nennt er diesen darum eine „Zierde Deutschlands". Bellarmin verneint es ebenso eifrig und sagt: Opera Ruperti jacuerunt sine luce et honore in tenebris oblivionis. Die Mauriner stellen sich zu Cochläus. Sie erwidern den Gegnern des Abts, sie nehmen Stellung auch zu Wiclef, Zwingli und den Centuriatoren, sie sprechen ihren Ordensgenossen von jeder Art der Heterodoxie frei.

Wir haben vorauszuschicken auch hier, daß aus Ruperts Christologie erklärlich wird,

wie nach seiner mystischen Auffassung, nach welcher die Kirche überhaupt das Mysterium des Leibes Christi ist, für die Eucharistie eigentlich nicht viel übrig bleibt. Was Rupert für sie hat, wird er schwer in einheitliche Formel fassen. Er wird zerstreute Lichter von mehr als einer Seite her auf das Altarsakrament fallen lassen und dieses, wenn er auch, oft 5 einlenkend, den Angriffen gegenüber das kirchliche Dogma deutlich betont, von der vorhin gegebenen Gesamtanschauung aus, mehr mannigfach umkreisen, als gleichlautend definieren.

Es ist ferner zu beachten, was wir einmal früher zeigten (m. Rupert von Deutz S. 252 ff.), daß wir in den Kreisen der Rupert nahestehenden Theologen eine Weitschaft damals hinsichtlich der Abendmahlslehre erblicken, welche verschiedene Richtungen und Auf- 10 fassungen freiläßt. Alger, bis 1121 Kanonikus in Lüttich, welcher wohl nicht ohne Einfluß auf Rupert, sagt in seiner Arbeit über die Eucharistie: „Die einen sagen, Brot und Wein würden nicht verändert, sie seien nur Sakrament wie Taufwasser oder Salböl, würden also Leib Christi nicht eigentlich, sondern nur figürlich genannt. Andere sagen — im Brot sei Christus gewissermaßen impaniert, wie Gott im Fleisch persönlich inkarniert. Andere 15 sagen, Brot und Wein würden in Leib und Blut Christi verwandelt". Das war die Zeit. Und in dieser Zeit eben schrieb Rupert. Und dies haben die Mauriner in ihrer Verteidigung Ruperts nicht erwogen. Migne 167, 102.

Fragen wir zuerst, und wir gehen damit auf die Mauriner ein, versteht Rupert die sakramentliche Gabe nur im figürlichen Sinn, so daß sie Leib und Blut des Herrn nur 20 bedeute?

Es ist gewiß, daß Rupert im **de div. officiis** Anlaß zu dergleichen Annahmen gab. Wir erinnern uns, wie Wilhelm von St. Thierry dem entgegen trat. Man hat später von seiten Wiclefs und Zwinglis dieses als die vermeintliche Ansicht Ruperts genommen und ihn so gegen die „Lutheraner benutzt". Könnten auch einzelne Stellen 25 wirklich so gedeutet werden, sie sind zu selten, sie können ebensowenig aus irgendwelchen inneren Gründen in Betracht kommen. Selbst das aus dem von Christo Gesagten: **Panem et vinum assumens et veritatem sui corporis et sanguinis repraesentans suis portatus in manibus** können solche Folgerungen nicht gezogen werden. **De div. off. I. c. 6. 17. Migne 170, 15. 21.**

30 Fragen wir sodann, ob Rupert die Transsubstantiation lehre? Denn daß er die Realität des Leibes und Blutes bekennt, ist uns gewiß. Aber läßt er auch die **materia terrestris** verwandelt werden?

Wenn auch seine Neigung nach anderer Richtung geht, so bekennt der Abt sich doch, wo er sich verteidigt, in mehr als einer Aussage unzweideutig zur wirklichen Wandlung. 35 Und dies gleich in dem **de div. off.**, welches so sehr Anstoß gab. **l. II, c. 2. Panis et vinum in verum corpus et sang. dom. transferuntur Migne 170, 34. 35. De sancto altari panem in corp. suam transferendo suscipit p. 35.** Und dieses Sakrament, durch die Wandlung geworden, empfängt auch der unwürdig Genießende, **neque enim indignitas ejus dignitatem tanti sacramenti evacuare potuit. De** 40 **trinit. M. 167, 1664.**

So, ganz ausdrücklich sich verteidigend in der Kölner Ausg. v. 1526: **Illi autem quid dicant, quid pro argumento afferant non habent, nisi quod aliqui ex eis dum volunt sacram. corporis et sang. domini solummodo signum esse sacrae rei juxta errorem quandam Berengarii Turonensis, etiam dictum Beat.** 45 **Augustinum ita sentire putant, quod omnino falsum est. Ego autem verum corpus Christi quod pro nobis traditum est — verum esse — sicut eccl. cathol. tenet.** Was Berengar lehrte: **hoc jam fere nemo palam profiteri aut defendere audet — Credamus contra fideli salvatori deo in eo quod non vidimus scil. panem et vinum in veram corporis et sanguinis transtulisse substan-** 50 **tiam.** So an Cuno zum Johannisbrief. **Migne 169, 203.** (Diese **epist. nuncup.** wurde, sagt F. W. E. Roth in: „Die kath. Bewegung" S. 761: „selbstverständlich von den meisten Protestanten ignoriert". Er hätte bedenken sollen, daß die echt katholische Ausgabe der Mainzer Jesuiten von 1831 sie auch ignorierte.) Jedenfalls muß Rupert von Deutz von dem Vorwurf fortan befreit bleiben, als habe er im Altarsakrament nur eine 55 Figur gesehen, und nun ebenso, als habe er die Transsubstantiation amtlich irgendwie leugnen wollen. Es könnte dagegen wohl der Fall sein, daß Rupert, durch seine Gesamtanschauung gedrängt, unwillkürlich dennoch zu Ausdrucksweisen und Vergleichungen geführt wurde, welche ihn verdächtig machen mußten. Und dieses anzunehmen sind wir freilich genötigt.

60 Hierher würde es gehören, nochmals die Frage zu erheben, ob nach Rupert den Leib

Christi auch die Ungläubigen empfangen? Es scheint oft, als empfangen sie nur die materia terrestris. Wir hören: Sed in illum, in quo fides non est, praeter visibiles species panis et vini nihil de sacrificio pervenit. De div. off. II, c. 9. Und kommt nun dazu, daß die vita spiritualis Christi, ohne die vita animalis mit dem Licht ohne Wärme, verglichen wird, welches im Sakrament präsent sei, so konnte man scheinbar desto sicherer die Realität des wirklichen Leibes Christi bei Rupert leugnen, und damit dies begründen, daß die unwürdig Genießenden jedenfalls nichts empfangen. Dagegen spricht auch nicht in diesem Kapitel jenes: Qui visibilem panem comedit et invisibilem a corde suo non credendo repellit, Christum occidit. Denn der Unglaube kann eben die Gabe, wenn sie sakramental wahrhaftig präsent gesetzt ist, nicht zurücktreiben. Indes es liegt zu wenig vor, um in dieser Richtung einen Beweis gegen Rupert abschließend zu führen.

Fragen wir drittens, ob Rupert insofern zur Impanation — wir wollen lieber sagen: Konsubstantiation — sich neige, als er mit der Annahme einverstanden sein könnte, daß auch nach der Konsekration die materia terrestris unverwandelt blieb?

Wir glauben allerdings, daß dieses seiner Neigung entsprechen würde, wenn die Kirche in dieser Richtung sich ausspräche.

Possevin scheint es gewiß, quod existimat Rup. non converti (panem) in corp. Chr., sed assumi a verb. div. quemadmodum assumta est humanitas (De scr. eccl. Colon 1613 p. 319). Und Baronius behauptet den Irrtum Ruperts, daß ipsa substantia panis et vini integra maneret. Mindestens müßten die Mauriner, d. h. Gerberon, bei dem bleiben, was sie selbst gestanden: daß Rupert aliquando subobscure rede. Aber in der That, was heißt das doch, wenn Rupert dort in de div. off. II, c. 9 sagt, daß Christus panem cum sua carne, vinum cum suo jungebat sanguine — Migne 170, 40. Nun hören wir freilich, daß der Herr statim de sancto altari panem ipsum et vinum in corpus et sanguinem transferendo aufnehme. Aber sogleich folgt, wie dieses geschehe. Nämlich eadem virtute, qua nostram de Maria virgine carnem suscipere potuit. — Unum Verbum et olim carnem de Maria virg. sumpsit, et nunc de altari salutarem hostiam accipit — Eundem spiritum Christi, idemque in se manens habet verbum Dei, quod univit sese carni de carne Mar. virg. das. p. 33. Das assumere, jungere, unire bedeutet doch etwas. Jedenfalls ist de div. off. II, c. 9 wenigstens die materia terrestris nicht durch die Konsekration verwandelt, es ist vielmehr so, daß cum in ora fidelium sacerdos tribuit, panis et vinum absumitur et transit. Also nicht früher.

Eine wichtige Aussage haben wir im De trinit. p. 431. Es ist vom Opfer Abrahams die Rede. Gold oder Silber, valido igne conflatum atque resolutum, revera et aurum est, et ignis quoque dicitur et est. Etenim, aurum videtur et est, quod erat, et tamen verissime ignis dicitur, et est quod non erat. Id circa sic omnino panis . . . Hier schreiben auch die Mauriner mit Recht unter den Text: Caute legenda est haec similitudo. Metallum quippe dum ignis virtute solvitur, igneum quidem dici revera potest, nequaquam vero ignis, quemadmodum de mystico sacri altaris pane veraciter dicimus, quod sit corpus Christi. Sie sind völlig im Recht also, wenn sie Rupert beschuldigen.

Eine schlagende Äußerung hierfür finden wir in De trinit. et operib. in Exod. II c. 10. Rupert redet hier von der Thätigkeit des hl. Geistes (beim Sakrament) cujus effectus non est destruere vel corrumpere substantiam, quamcunque suas in usus assumit, sed substantiae bono, permanenti quod erat, invisibiliter adjacere quod non erat. Sicut naturam humanam non destruxit, cum illam operatione sua ex utero Virg. Deus Verbo in unitatem personae conjunxit, sic substantiam panis et vini secundum exteriorem speciem quinque sensibus subactam non mutat aut destruit cum eidem Verbo — ista conjungit. Item quomodo Verbum, a summo demissum, caro factum est, non mutatum in carnem sed assumendo carnem, sic panis et vinum utrumque ab imo sublevatum, sit corpus Christi et sanguis, non mutatum in carnis saporem sive in sanguinis horrorem, sed assumendo invisibiliter utriusque, divinae scilicet et humanae quae in Christo est immortatis substantiae veritatem. Proinde sicut hominem, qui de Virgine sumtus in cruce pependit, recte et catholice Deum confitemur, sic veraciter hoc quod sumimus de sancto altari, Christum, dicimus, Agnum Dei praedicamus, Migne 167, 617 f. — Deutlich ist auch jenes

in Joan. l. VII — Isaac autem illum sibi incorporare salua utraque substantium arietem non poterat M. 169, 491.

Ja, wüßte man, daß Rupert Justin den Märtyrer kannte, wir würden meinen, dessen „Assumtionstheorie" hier wieder zu finden (Loofs RE A. M. 2, S. 41).

Dieses sahen wir im Werk **De trinitate et operibus**, wo Rupert sich ebenso ausdrücklich für die Konsubstantialität der **materia coelestis** und **terrestris** im Sakrament erklärt **Migne** 167, 618. Dies geben auch die Mauriner, wie wir sahen, zu, indem sie unter den Text ausdrücklich die Anmerkung auch setzen: **Haec opinio post in Concil. Lateran. sub Innoc. III. reprobata est**, wogegen sie es **Tom.** 170, 724 leugnen.

Also den Schwankungen, welche dieserhalb wie gezeigt durch die Zeit gingen, war auch Rupert ausgesetzt, und sie gaben ihm, da amtlich abschließend man noch nicht geredet hatte, ein Recht. Jetzt muß man hinterdrein nicht einen Maßstab anlegen wollen, welcher weder für das Jahrhundert, noch für Rupert paßt. Erinnern wir uns doch, daß Alger von Lüttich, welcher erst 1120 nach Clugny ging, mit Ruperts Abendmahlslehre durchaus nicht zufrieden war. Und er wars, den Petrus Venerabilis, indem er von den Bekämpfern Berengars sprach, für den besten derselben hielt.

Hat endlich, denn auch diese Frage ist bewegt worden, Rupert von einer nicht nur Impanation in Form der Konsubstantiation, sondern von einer hypostatischen Impanation, d. h. von einer solchen Vereinigung Christi mit Brot und Wein geredet, wie man sonst von hypostatischer Vereinigung der göttlichen mit der menschlichen Natur spricht? Es wäre das die Union, von welcher Alger spricht. Man sage, erzählt er, **ita personaliter in pane impanatum Christum, sicut in carne humana personaliter incarnatum Deum.** Daß Rupert dieser jemals gehuldigt, kann nicht bewiesen werden. Noch weniger, daß Alger Rupert gerade gemeint habe.

Es ist verkehrt, überhaupt bei Abt Rupert eine kirchliche Korrektheit suchen zu wollen, welche seine Zeit noch nicht kannte. Es gilt vielmehr zu fragen, wie Rupert sich zur Kirche seines Jahrhunderts verhielt. Nun, er spiegelt sie in sich ab. Wir stimmen also zu, wenn Gerberon sagte: **Si Ruperti fides vel dubia vel obscura cui videtur — et sol tenebras habet M.** 170, 738.

Weisen wir zum Schluß dem Abt seine Stellung an, indem wir die Erregung erklären, welche im 12. Jahrhundert die antiaristotelische, die platonisierende Mystik schuf, welcher er angehörte.

Neben dem Aristotelismus, für schulmäßige Fassung und Gestaltung der Dogmatik wie geschaffen, ging durch das Abendland immer der Platonismus her von zwei Autoritäten getragen.

Augustin „suchte das göttlich geoffenbarte Christentum durch die Spekulation der Neuplatoniker zu erläutern — nur da die Philosophie verlassend, wo sie mit dem christlichen Dogma unvereinbar schien", so sagte in seiner Geschichte der Philosophie schon Ritter. In der That, eingehend verwendet auch Augustin für seine Geschichtsphilosophie, ebenso wie Rupert, die Idee des Mikrokosmos. Wo dieser sich als Grundanschauung verrät, dort wirkt immer Platonismus. Und — hier ist zu beachten: der Neuplatonismus „ist nicht nur als Religion ein entscheidender Faktor in der Geschichte geworden, sondern als Stimmung". A. Harnack, Dogmengesch. I, S. 668.

Aber auch direkt wirkt neben Augustin Erigena. Er „ist der Gründer der spekulativen Theologie des Abendlandes, der Scholastik, soweit sie spekulative Theologie ist, besonders soweit sie dem Platonismus befreundet ist". Dieses haben wir mit dem Art. „Scotus Erigena" der ersten Auflage der Realencyklopädie von 1884 festzuhalten. Und damit stimmt völlig Stöckl. „Die platonische Philosophie hatte in Erigena in Form des Neuplatonismus in das Mittelalter sich herübergepflanzt" (Gesch. d. Phil. d. MA I, S. 208). Ueberweg bezeichnet diese Richtung gleichfalls als „platonisierende Scholastik des 12. Jahrhunderts" (Grundr. d. Gesch. d. Philos. II, 1889, S. 199). So hat nach ihm Bernhard von Chartres (gest. 1130) „eine ausgesprochene Neigung zu platon. Philosophie". Wir setzen hinzu, ebenso in Frankreich Wilhelm von Conches und Odo von Cambray, alles im Zusammenhang mit der Mystik und den Viktorinern.

Und blicken wir eigens auf Ruperts Inkarnationstheorie: auch bei Erigena ist ja die Menschwerdung notwendig für die Weltvollendung, notwendig für endliche Darstellung der ewigen Einheit des Endlichen und Unendlichen. Auch ihm darum ist das Böse an sich ein Nichts. Es ist der Schatten im Gemälde. Der **altior spectatio** wird es notwendiger Durchgangspunkt für die Entfaltung der Dinge. Auch für Erigena ist der

Mensch weiter kosmische Mitte der Erscheinungswelt. Und gerade Erigena, den Hauck für Honorius von Autun zuläßt, lehrt die allenthalben wegen auch der menschlichen Natur Christi (De divis. nat. II, 11. Vgl. m. „Realpräsenz" S. 179).

So erhob sich der Gegensatz gegen die großen aristotelisch geschulten, für den ge- lehrten Krieg ausgerüsteter Dialektiker, denen das christliche Denken von antik-philos. Form 5 überwuchert war (S. m. Bessarion, Leipz. 1904, S. 160). Diese Denker wurden als Nominalisten mit Recht wie des Tritheismus, so des Nestorianismus und darum auch des Nihilianismus beschuldigt, denn alles dieses war mit dem Nominalismus gegeben.

War Erigena mit seinem Platonismus oder Neuplatonismus durch die Aristotelik dieser französischen Dialektiker zurückgedrängt, jetzt trat er in Frankreich mit Hilfe der 10 Viktoriner, so auch in Deutschland also wieder hervor. Dort in Bernhard von Chartres, Wilhelm von Conches, Odo von Cambray, wie gesagt, hier in Deutschland: Rupert von Deutz, Gerhoh und Arno von Reichersberg und Honorius von Autun.

Sie unterscheiden sich individuell. Gemeinsam haben sie dieses, daß sie platonisierende Mystiker sind, die bezüglich der Christologie im Gegensatz zum Nestorianismus als Rea- 15 listen an den Eutychianismus fast streifen.

Zu ihnen gehört und aus ihnen nur erklärt sich Rupert von Deutz. „Auch Rupert ist Platoniker," sagt Karl Werner (dessen Wilh. v. Auvergne, Wien 1873). Und er hat, durch Erigena schon, „eine entschiedene Geistesverwandtschaft mit den griechischen Vätern". So J. Bach, Dogmengesch. d. MA II, S. 243. Rupert war Mystiker, Interpret und 20 Platoniker nach Grundanschauung und „Stimmung", worauf A. Harnack in Dogmen- gesch. II mit Recht Gewicht legt. Und diese ist, wie wir oben sahen, deutlich genug. Eine „Zierde Deutschlands" ist er auch uns, und erst recht, weil er auch in Plato immer einen der heidnischen Philosophen sieht, welche wie Abimelechs Knecht dem Isaak die Brunnen verstopften. Migne 167. De trin. p. 424. In seinem Hauptwerk spricht er 25 von Plato mehrmals, auch gleich, wie gesagt, im ersten Kapitel. Daß aber Augustin die Platoniker als „die wahren Philosophen" bezeichnet, daß „die neuplatonischen Ge- danken die wahren Grundlagen bleiben, auf denen Augustins theologisches Denken sich aufbaute", halten wir mit Loofs RE S. 274 fest. Augustin wie Erigena konnten Rupert am sichersten Platonisches zuführen. 30

Auf die reichliche Verwendung, welche Rupert von der Idee der absoluten Inkar- nation macht, also von der Menschwerdung, welche auch ohne Sündenfall eintreten mußte, und zwar auch für die Weltvollendung, legt Hauck (KG Bd IV S. 418) nicht den Wert, welchen mit Dorner, Thomasius, Liebner, J. P. Lange, J. Bach, K. Werner auch ich jener Idee beilege, als ihn kennzeichnend. Es ist aber, wie Hauck, wenigstens in betreff 35 des Honorius von Autun, selbst annimmt, „der alte Grundgedanke der griechischen Er- lösungslehre", verbunden mit der Theorie der Menschwerdung. Hier hören wir von Hauck über Honorius: „durch Augustin, vielleicht auch durch Johannes Scotus wirkte der Platonismus auf seine Anschauungen" S. 431. Nicht mehr als dieses, aber auch dieses völlig, mit der Freiheit, ein starkes Gewicht also auf Erigena legen zu dürfen, nehmen 40 wir für Rupert in Anspruch. Und darum auch für das, was Hauck nur für Honorius von Autun berücksichtigt. Verf. hat gezeigt, wie dieses: **Caro verbi ita crevit adeo dilatata est, ita mundum universum implevit:** Rupert mit Honorius und Gerhoh gemeinsam ist, und als Gegensatz gegen die französischen Dialektiker als Rückgang auf die griechische Theologie, insofern Vorgang für die lutherische Dogmatik und eines **Faber** 45 **Stapulensis** (m. „Realpräsenz" S. 233 und „Hon. August.", NkZ 1897, S. 736 f.). Hauck hat neben Augustin zu unserer Freude auch Erigena als mögliche Quelle, für Honorius wenigstens, genannt S. 431. Rupert kann ohne diesen nicht isoliert be- handelt werden. Zur „griechischen Erlösungslehre" gehört aber auch hervorragend die Christologie eines Gregor von Nyssa. Und daß diesen Rupert gekannt haben kann, ent- 50 nehmen wir Dümmler, der ihn im Verzeichnis der St. Lorenzbibliothek zu Lüttich wirklich fand. „Erigena hat wohl keinen der griechischen Väter so stark angeführt, ja man kann sagen — ausgeschrieben, als Gregor von Nyssa". So Dräseke in „Studien zur Ge- schichte der Theologie und Kirche" von Bonwetsch und Seeberg 1902, S. 40. Das gehört eben in das Kapitel der Überlieferung des Platonismus der Väter der griechischen 55 Theologie ins Abendland. **Rocholl.**

Rupert der Heilige, um 700. — Zur Litteratur: Mabillon AS III, 1, S. 341; Rettberg, KG Deutschlands, II, S. 193 ff. (hier auch die ältere Litteratur); Wattenbach im Archiv für Kunde österr. Geschichtsquellen 1850, Heft 3; derselbe in d. Heidelberger Jahrbüchern



1870, II, S. 23 f.; Blumberger, Archiv f. Kunde österr. Geschichtsquellen, 1853, S. 331; Friedrich, Das wahre Zeitalter des hl. Rupert, 1866; ders., MSB 1883, S. 509 ff.; Ebrard, Iro-schottische Missionskirche, S. 345; Sepp im O.-Bayer. Archiv 49, S. 408 ff.; ders., Progr. des Regensburger Lyceums 1890/91; Levison, NA 27, S. 285 ff.; Hauck, KG Deutschlands I, 5 3. Aufl., S. 372 ff.; Wattenbach, GQ. I, 7. Aufl., S. 136 f.

Die Lebensbeschreibung Ruperts, den man als Apostel der Baiern bezeichnet, besitzen wir in dreifacher Bearbeitung. Die älteste Gestalt liegt vor in den von F. M. Mayer aus einer Pergamenthandschrift des 10. Jahrhunderts in der Grazer Universitätsbibliothek veröffentlichten **Gesta sancti Hrodberti confessoris** (Archiv für österreich. Geschichte, 10 Bd 63 [1882], S. 606); eine Bearbeitung ist bereits die sog. **Vita primigenia**, d. h. der erste Abschnitt der Schrift **de conversione Bagoariorum et Carantanorum** aus dem 9. Jahrhundert (MG SS XI, p. 4 sq.); der bedeutendste Zusatz ist in c. 5 die Reise nach Pannonien; über seine Tendenz vgl. Mayer S. 600 f. Auf ihr beruhen die jüngeren Bearbeitungen in den A. S. Boll. März III, S. 702 ff. Nach den zwischen 15 790 und 800 entstandenen **Gesta Hrodberti** war Rupert, ein Verwandter des merovingischen Herrscherhauses, im zweiten Jahre des Königs Childebert Bischof von Worms. Der Ruf seiner Trefflichkeit bestimmte den Herzog Theodo von Baiern, ihn in sein Land einzuladen. Rupert folgte der Aufforderung und begab sich nach Regensburg. Die Biographie sagt nicht, daß er dort als Heidenbekehrer wirkte; sie beschreibt seine Thätig-20 keit c. 4 mit den Worten: **quem** (den Herzog) **vir Domini mox coepit de christiana conversatione ammonere et de fide catholica inbuere ipsumque vero et multos alios illius gentis nobiles viros ad veram Christi fidem convertit et in sacra corroboravit religione.** Demgemäß räumt Theodo nach c. 5 Rupert die Befugnis ein, sich einen passenden Ort als Bischofssitz zu erwählen, Kirchen zu restaurieren u. dgl. Rupert 25 besuchte nun Lorch, die alte bischöfliche Kirche der Donaugegenden, ohne sich doch dort niederzulassen: der Ort mochte ihm zu sehr an der Grenze des Landes gelegen sein. Danach gründete er die Peterskirche am Wallersee (Seekirchen in Oberösterreich), die von Theodo mit Besitzungen ausgestattet wurde. Hier hörte er von römischen Ruinen an der Salzach; auf seinen Wunsch überließ sie ihm Theodo mit einem Gebiet von zwei Meilen 30 im Gevierte; er gründete nun die Salzburger Peterskirche, dabei ein Kloster und Wohnungen für die Kleriker; um die Stiftung zu sichern, holte er in Worms eine Anzahl Gefährten, auch eine Jungfrau Erindruda begab sich von dort mit ihm nach Salzburg; er gründete für sie **in superiori castro Iuuauensium** ein Nonnenkloster. Nachdem sein Tod durch allerlei Zeichen angekündigt war, starb er in Salzburg und wurde dort be-35 graben. Der Annahme, daß Rupert nach Worms zurückgekehrt und dort gestorben sei, die durch den Text der **Vita primigenia** nicht ausgeschlossen ist, ist durch die **Gesta** der Boden entzogen.

So die **Gesta**; sie zeichnen das Leben eines Mannes, der nicht in einem völlig heidnischen, aber in einem nur dem Namen nach christlichen Lande wirkte, der nicht zur 40 ersten Begründung der Kirche, sondern zur Belebung des toten Christentums thätig war. Darin vertreten sie gegenüber den jüngeren Quellen eine gute Überlieferung. Doch ist wahrscheinlich, daß auch sie bereits legendarische Züge enthalten. In der **Notit. Arnonis** von 790 (Salzburger UB I, S. 3 ff., ältere Ausgabe von Kainz, **Indicul. Arnon.** und **Brev. Not. Salzburg.**, München 1869) erscheint Rupert lediglich in der 45 Thätigkeit eines Klosterbischofs; das erweckt Bedenken gegen die Berufung durch den Herzog und damit gegen die ganze Vorgeschichte.

Es fragt sich noch, in welche Zeit die Wirksamkeit Ruperts fällt, eine Frage, die, über ein Jahrhundert lang eifrig besprochen, gegenwärtig als entschieden gelten kann. Die Entscheidung ist gegeben durch die **Breves notitiae Salzburgenses**, ein Verzeichnis 50 der an die Salzburger Kirche gemachten Schenkungen mit geschichtlichen Notizen aus dem 9. Jahrhundert. Nach denselben (VIII, 13) befragt Virgil von Salzburg bei den Verhandlungen über das Eigentumsrecht der Salzburger Kirche an die Maximilianszelle im Pongau, 748 noch unmittelbare Schüler Ruperts und von ihm eingekleidete Mönche. Daraus ergiebt sich, daß der König Childebert der **Gesta** nicht Childebert II. (576—595), 55 sondern Childebert III. (695—711) gewesen ist. Der baierische Herzog, unter dem R. nach Baiern kam, ist Theodo II., den die **Notit. Arnonis** auch ausdrücklich als Wohlthäter Ruperts bezeichnet. Mit dieser Zeitbestimmung stimmt nun das überein, was sonst über die Christianisierung Baierns bekannt ist. Ein ganz heidnisches Land kann es am Ende des 7. Jahrhunderts nicht mehr gewesen sein; das anzunehmen verbietet nicht 60 nur die Wirksamkeit von Männern wie Eustasius von Luxeuil und den von ihm in

Baiern zurückgelassenen Genossen (Vit. Columb. II, 8 S. 122), sondern besonders die lange Verbindung mit dem fränkischen Reiche. **Hauck.**

Rurer, Johann, gest. 1542. — Fr. J. Beyschlag, Sylloge variorum opusculorum, Hall I (1727), S. 787 ff. 864 ff. 996; II (1731), S. 184 ff.; J. S. Strebel, Kurzgefaßter Begriff der Historie d. S. Gumprechtsstiffts 1738, S. 12 ff. in G. S. Esenbeck, Erneuertes Gedächtnus der Gumbertus Stifftskirchen, Schwabach 1741; J. W. v. d. Lith, Erläuterung der Reformationshistorie, Schwabach 1733, S. 125. 185 ff. 244; G. Veesenmeyer, Kleine Beyträge zur Geschichte des Reichstags zu Augsburg, Nürnberg 1830; Chr. Fr. Jacobi, Geschichte der Stadt Feuchtwangen, Nürnberg 1833, S. 69 f.; A. F. H. Schneider, Ueber den geschichtlichen Verlauf der Reformation in Liegnitz, I, Berlin 1860, S. 11; Th. Kolde, Andreas Althamer, Erlangen 1895; F. Cohrs, Die ev. Katechimusversuche III, Berlin 1901, S. 3 ff.; K. Schornbaum, Die Stellung des Markgrafen Kasimir, Nürnberg 1900; derselbe in Beitr. zur bayer. KG 5, 232. 6, 110. 7, 32 ff. 71 ff. 148 ff. 211 ff. 9, 26 f. — Die Ansbacher Rel. Akten (auf welche unten immer verwiesen wird) sowie die Reformationsakten des Stifts Gumbertus (Kreisarchiv Nürnberg) enthalten eine Reihe auf ihn bezüglicher, auch oftmals von ihm geschriebener Schriftstücke. Oefters wird er auch genannt in den markgr.-brand. Pfarrakten auf dem Konsistorium zu Ansbach und zu Stuttgart; manches im Althamerschen Briefwechsel (Kr. Archiv Bamberg Ms. VI, 31) und in der Ulmer Stadtbibliothek.

Joh. Rurer, der erste ev. Pfarrer von Ansbach, ist geb. zu Bamberg. Geburtsjahr und Bildungsgang ist unbekannt; vermutlich hat er in Ingolstadt studiert. Nachdem er ca. 1505 in markgr.-brand. Dienste getreten war, erwarb er sich bald solches Ansehen, daß ihm 1512 die Vikarei St. Katharinä, eine der einträglichsten des St. Gumbertusstifts zu Ansbach, übertragen wurde. Zeichnete er sich doch durch seine Frömmigkeit und seelsorgerlichen Ernst vorteilhaft vor vielen seiner Standesgenossen aus. Schon damals schloß er mit dem markgr. Sekretär, dem späteren Kanzler G. Vogler einen engen, in der Folge bedeutungsvollen Freundschaftsbund. Frühzeitig verfolgte er Luthers Auftreten mit Interesse und predigte bald selbst die „neue Lehre", was um so größeren Eindruck machen mußte, als er inzwischen vom Markgrafen Kasimir auch zu seinem Hofprediger ernannt worden war. Die Hinneigung der Ansbacher zur neuen Lehre bewog diesen, nach der Resignation des Pfarrers J. Mendlein R. zu seinem Nachfolger zu ernennen. Damit war ihm ein bedeutender Einfluß auf die Schicksale des Landes in religiöser Hinsicht eingeräumt, wie gleich der Ansbacher Landtag (Sept. 1524) zeigen sollte. Nicht nur wurde er von den ev. Pfarrern zuerst um seine Meinung befragt, man wird wohl auch vor allem in ihm den Verfasser des auf demselben überreichten ev. Ratschlages zu sehen haben. Trotz der unbestimmten Haltung Kasimirs und dem Widerspruch der Altgläubigen, vor allem des Stiftspredigers J. Weinhardt hielt er am Palmsonntage 1525 (9. April) den ersten deutschen Gottesdienst in der Ansbacher Pfarrkirche. Zu gleicher Zeit trat er in einer eignen Schrift den Verdächtigungen, daß das Evangelium die Unterthanen zum Aufstande reize, entgegen. Durch seine Eingriffe in kirchliche Angelegenheiten in langwierige Streitigkeiten mit den benachbarten Bischöfen verwickelt und vom Unwillen Karls V. bedroht, hütete sich Kasimir bei dem Scheitern seiner Pläne auf Vernichtung der geistlichen Macht immer mehr, als Freund der Reformation betrachtet zu werden. R. mußte infolgedessen manchen seiner Verordnungen wie der Wiedereinführung der Fronleichnamsprozession entgegentreten. Gestützt auf den Reichstagsbeschluß von Speier (1526) gab Kasimir auf dem Ansbacher Landtage (Okt. 1526) dem Lande eine Ordnung, wonach zwar das Wort Gottes lauter und rein gepredigt werden sollte, aber auch wiederum der alte Kultus aufgerichtet wurde. R. versuchte vergeblich durch Wort und Schrift ihn umzustimmen. Durch die Verhaftung Voglers seines stärksten Schutzes beraubt floh er nach Publizierung des Abschiedes im Februar 1527 nach Liegnitz, wo ihn Herzog Friedrich an seiner „christlichen Schule" anzustellen gedachte. Bald darauf starb Kasimir; Georg rief den von ihm schon längst hochgeschätzten Prediger zurück und übertrug ihm die durch Absetzung Weinhardts erledigte Stiftspredigerstelle, welche er bis zu seinem Tode inne hatte. Nebst Althamer wurde ihm die Neuregelung der kirchlichen Verhältnisse des Markgraftums anvertraut. Bereits am 9. März 1528 wurde ihm die Ehegerichtsbarkeit übertragen (Nürnb. Archiv S. 10 R. 2/6 Nr. 11), im Juni beteiligte er sich am Schwabacher Konvente und nicht zum wenigsten an der Durchführung der hier beschlossenen Kirchenvisitation. Von seiner Hand stammen u. a. die auf diesem Tage beschlossene KO (R. A. 9, 101), Noten der zuerst geprüften Geistlichen (8, 446), Listen über die Nichterschienenen (8, 462); die hierbei gemachten Erfahrungen bewogen die Visitatoren zu manchen Anträgen an die markgr. Regierung (8, 473. Aufstellung von Sup. v. R. H.), zur Heraus-

gabe eines Katechismus, insbesondere aber zur regen Förderung der von Brandenburg und Nürnberg ins Auge gefaßten gemeinsamen KO. An den drei Konventen über die Nürnberger Entwürfe im Februar (9, 42. 16, 174), Mai (9, 40 v. R. H. u. 44) und Dezember (9, 54) 1531 beteiligte sich R. (von s. H. Spenglers Gutachten über den Bann 9, 216
5 und Kopien von Luther und Melanchthons Urteil über die Privatmessen 11, 290). Unterdessen hatte er Georg auf den Augsburger Reichstag begleitet (sein Gutachten 13 Pr. 3). Abwechselnd mit Weiß und Meglin predigte er in der Katharinenkirche über den Philipperbrief. In seiner versöhnlichen Art stimmte er der Unterlassung öffentlicher ev. Predigten zu (15, 39) und hielt auch anfangs eine Verständigung noch für möglich (Walch
10 16, 1055), aber Melanchthons Nachgiebigkeit im Vierzehnerausschusse konnte er nicht billigen (Egelhaaf, D. Gesch. 2, 178). Nur widerstrebend wohl nahm er an dem letzten Versuche des Markgrafen, einen Bruch zu verhindern, teil (A. R. A. 15, 337). Vom Reichstage brachte er eigenhändige Abschriften der August. (15, 110) und Apologie (15, 234) mit nach Hause. Mitsamt den übrigen Theologen bestimmte er Georg, den
15 Beitritt zum Schmalkaldener Bund abzulehnen (Hortleder II, 1, 8), da man den Widerstand gegen den Kaiser nicht verantworten zu können glaubte, ohne allerdings den Augsburger Reichsabschied billigen zu wollen (Rel. A. 15, 525). Auf Grund des Gutachtens von Althamer, Rurer und Schneeweiß (Tom. suppl. VII. fasc. 12 f. 28 v. R. H.) gaben die Statthalter dem br. Gesandten W. Chr. v. Wiesenthau im Gegensatz zu Brenz'
20 Urteil die Weisung, bei den Nürnberger Vergleichsverhandlungen nicht darein zu willigen, daß jemand der Beitritt zum ev. Glauben benommen würde (19, 23 ff.). Bei dem beständigen Kampfe gegen Altgläubige und Wiedertäufer, die 1531 zu einer mystisch-kommunistischen Sekte in Uttenreuth und Kraintal ausgeartet waren (38 u. 39), war der Abschluß der brandb.-nürnb. Kirchenordnung im Jahre 1533 von außerordentlicher
25 Wichtigkeit. An ihrer Einführung hatte R. nicht zum mindesten Anteil. Nach den Konsistorialakten hatte er jeden neu eintretenden Pfarrer zu examinieren; seine seelsorgerliche Art gewann ihm bald so die Herzen, daß er in den verschiedensten Angelegenheiten um Rat angegangen wurde. Allerdings konnte er sich trotz des Unwillens G. Voglers nicht dazu entschließen, gegen die am Alten hängenden Klöster mit Gewalt vorzugehen,
30 was der Markgraf nur billigte. Er übertrug ihm dann auch am 2. Februar 1536 nebst Althamer und Monninger die Vornahme der zweiten markgr. Kirchenvisitation (Rel. A. 2 a). Deswegen konnte er wohl nicht 1537 auf dem Tage von Schmalkalden erscheinen, obwohl man ihn dafür in Aussicht genommen hatte (16, 253?). Seine großen Verdienste, nicht zum wenigsten auch seine Bemühungen, den alten Markgrafen Friedrich für das Evan-
35 gelium zu gewinnen (Gumb. Akte f. 208), belohnte Georg durch Verleihung der Chorherrenpfründe des Stiftsdechanten L. Keller 1537 (Nbg. Kr. Archiv. Stift. Ansb. Tit. X, 98; Herrsch. Buch 2 f. 264 b). Am Ende seines Lebens erschien er als brandb. Abgeordneter noch auf verschiedenen Reichstagen. Von Hagenau kehrte er nebst dem Crailsheimer Pfarrer Schneeweiß nach vier Wochen zurück, weil ein ferneres Verweilen nutzlos
40 war (Rel. A. 22, 67—109). Zu Worms wählten die Theologen den letzteren in ihren Ausschuß. Fr. v. Knoblochsdorf gelang es zwar nicht die Zustimmung des Markgrafen zu erlangen, daß er R. an seine Stelle in den Ausschuß treten ließ, doch scheint dieser den Verhandlungen bis zum Schlusse angewohnt zu haben (22, 374—522). Dagegen trat Schneeweiß auf dem Reichstage zu Regensburg bald ganz zurück (v. R. Hand 23
45 Pr. 19. 21. 24. 30. 36 f. M. Lenz, Briefwechsel Philipps d. Gr. 3, 23 ff.). Bald darauf starb R. um Pfingsten 1542. — Seine Frau, die „alte Rurerin" lebte noch 1563 bei Aufhebung des St. Gumbertusstifts. Von seinen Söhnen starb Paul R. als Pfarrer in Burk (28. Aug. 1567), Christoph Rurer als Prediger in Kloster Heilsbronn (26. Jan. 1557). Unbekannt ist das Schicksal der beiden andern Söhne Sebastian und Hans
50 Georg Rurer. Dr. **Schornbaum.**

Rußland, kirchlich-statistisch. — I. **Die orthodoxe Kirche.** Litteratur: Vgl. den Art. „Orientalische Kirche" Bd XIV, 436 ff. Die Werke von Kattenbusch, E. F. K. Müller, Loofs sind dort genannt; bes. in Betracht kommt hier Leroy-Beaulieu, D. Reich d. Zaren und d. Russen (übers.), 3 Bde, speziell Bd 3, dazu mein Aufsatz Ev. luth. KZ. 1893 Nr. 4 ff.
55 M. Wallace, Rußland, Leipzig 1878 f., I, 58 ff. Ferner vgl. d. Art. Nikon Bd XIV, 86 ff., Platon XV, 481 ff., Raskolniken Bd XVI, 436 ff. Zur Gesch. d. russ. Kirche: Ph. Strahl, Beiträge zur russ. Kirchengeschichte I, Halle 1827; Gesch. d. russ. Kirche I. Bis zur Errichtung des Patriarchats, Halle 1830; Philaret, Erzb. v. Tschernigow, Gesch. d. Kirche Rußlands, übers. v. Blumenthal, I. II, Frankfurt 1872; Makarij, Gesch. d. russ. Kirche, St. Petersb.
60 1868—83, 12 Bde (bis Nikon), zum Teil in 2. u. 3. Aufl.; E. Golubinskij, Gesch. d. russ.

Kirche, I, 1. 2[2] Moskau 1902; II, 1 Moskau 1900 (bis z. Metrop. Makarij, gest. 1563). Vgl. auch N. Kostomarov, Russ. Gesch. in Biographien, übers. von Henckel I, Leipzig 1889; Th. Schiemann, Rußland, Polen und Livland bis ins 18. Jahrh., 2 Bde, Berlin 1886. 87; A. Brückner, Gesch. Rußl. bis z. Ende des 18. Jahrh. I, Gotha 1896; P. Milukow, Skizzen russ. Kulturgeschichte, übers. von E. Davidson, 2 Bde, Leipzig 1898. 1901; N. Milasch, Das 5 Kirchenrecht der morgenländischen Kirche, übers. von Passić, Zara-Czernowitz 1897 (mir unbek.); L. K. Götz, Das Kiewer Höhlenkloster als Kulturzentrum des vormongolischen Rußland, Passau 1904 (Götz I); Kirchenrechtliche und kulturgeschichtliche Denkmäler Altrußlands nebst Gesch. des russ. Kirchenrechts (Kirchenrechtl. Abhandl., herausg. von U. Stutz, Heft 18/19, Stuttg. 1905 [Götz II]); H. Dalton, Die russische Kirche, Leipz. 1892; F. Kattenbusch in Christendom 10 anno domini 1901, New-York 1902, I, 388ff. Von großem Wert sind die Rußland betreffenden Artikel der Brockhaus-Efronschen Encyklopädie, vgl. bes. Bd 28. Von der „Orthodoxen theologischen Encyklopädie", St. Petersburg 1900ff., sind leider bisher nur 4 Bde erschienen. Statistisches giebt J. Preobraschenskij, Die vateränd. Kirche nach den statistischen Daten von 1840/41 bis 1890/91, St. Petersb. 1897. 15

A. Geschichtlicher Überblick. Eine Beziehung der von Photius in seiner Encyklika als jüngst getauft erwähnten Normannen (Ῥῶς) zu Rußland ist unerweisbar. Dagegen weist auf ein Vorhandensein des Christentums in Rußland (vgl. Zur Einf. des Christ. in Rußl. Allg. ev. luth. KZ. 1888, Nr. 31f.) der Friedensvertrag zwischen den Griechen und den kiewschen Warägern aus dem Ende d. J. 944. Hier stehen bei der 20 Verpflichtung zur Aufrechterhaltung des Friedens die christlichen Waräger voran, und in der Urkunde über den Eid der Waräger beim Vertragsschluß heißt es, daß die Christen unter ihnen in Konstantinopel und in Kiew ihn schwören sollen in den Kirchen des hl. Elias, „denn, sagt der Annalist, es waren viele Waräger Christen." Somit gab es unter dem normannischen Adel Kiews um 945 eine christliche Gemeinde mit einer Kirche. Daher 25 kann das Christentum der Witwe Igors, Olga, nicht befremden. Nach dem Mönch Jakob um die Mitte des 11. Jahrhunderts (s. d. Art. „Nestor" Bd XIII, 722f.) ist sie erst bei ihrem Besuch zu Konstantinopel 957 Christin geworden; dagegen entscheidet jedoch der genaue Bericht des Konstantin Porphyrogenetus über diesen Besuch. Der Annalist setzt ihren Übertritt auf 955 an. — Über die Christianisierung durch Wladimir bieten die 30 Annalen eine Erzählung, nach der Gesandte der mohamedanischen Bulgaren (a. d. Wolga), des Papstes, der jüdischen Chazaren, endlich ein griechischer Philosoph ihre Religion empfohlen hätten; auf den Bericht einer eigenen Gesandtschaft an die Bulgaren, Abendländer und Griechen hin habe sich dann Wladimir für den griechischen Glauben entschieden und nach der Eroberung Korsuns die Taufe empfangen. Nur dürftige Kunde geben uns eine 35 Rede des russischen Metropoliten Hilarion über „Gesetz und Gnade" (1037—1050), die „Lobrede auf den Fürsten Rußl. Wladimir" des Mönches Jakob (1070) und des Mönches Nestor „Erzählung von Boris und Gleb": nur durch seine Einsicht geleitet, nach Jakob auch durch das Beispiel seiner Großmutter Olga bestimmt, habe Wladimir Gott und Christus erkannt; im dritten Jahre nach seiner Taufe habe er Korsun genommen, 28 Jahre 40 nach ihrem Empfang noch gelebt. Im Zusammenhang steht die Christianisierung Rußlands, die etwa gleichzeitig mit der Ungarns und Polens erfolgte, mit Wladimirs Bündnis mit den bedrängten byzantinischen Kaisern und mit seiner Vermählung mit ihrer Schwester. In dem „Leben Wladimirs" und einer Interpolation der Annalen wird anschaulich geschildert, wie in Kiew die Götzen in den Dniepr geschleift, das Volk in Scharen zur 45 Taufe in den Fluß getrieben wurde (Schiemann S. 71). In Nowgorod scheint die Taufe nicht ohne Widerstand durchgeführt worden zu sein. Murom und Rjasan werden erst Ende des 11. Jahrhunderts bekehrt, erst Ende des 12. durfte Rußland für christlich gelten. Als Christ scheint Wladimir (gest. 1015) ernstlich gesucht zu haben, ein geordnetes und gesichertes Staatswesen zu schaffen. Wohl zur Heranbildung von Klerikern gründete er 50 Schulen. Hierin setzte Jaroslaw das Werk seines Vaters fort; er ließ auch Bücher abschreiben und übersetzen. Nur bei seinem Enkel Wladimir Monomach (gest. 1125) hören wir von ähnlichen Bestrebungen. Ein gewisses Maß von Bildung brachten die zunächst meist griechischen Bischöfe mit; die Metropoliten waren bis zum Einbruch der Mongolen mit nur zwei Ausnahmen lauter Griechen. Schon die fast ununterbrochenen Kämpfe der 55 Fürsten untereinander ließen es zu einer Pflege des geistigen Lebens nicht kommen. Daher die Dürftigkeit der altrussischen Litteratur. Die Theologie bestand in etwas Polemik gegen die Lateiner, geübt von griechischen Metropoliten. Daneben Reden und asketische Schriften des Bischofs Kyrill von Turow (c. 1130—82), Beschreibungen von Pilgerreisen (namentlich die des Abtes Daniel nach Jerusalem), Annalen, einige Legenden. Die kirchen- 60 rechtlichen Schriften (Götz II) gewähren einigen Einblick in die Kulturzustände. Die

kirchlichen Statuten Wladimirs und Jaroslaws sind freilich unecht; höchstens daß einiges von ihrem Inhalt auf die Zeit dieser Herrscher zurückgeht. Von dem Metropoliten Johann II. (gest. 1089) wird herrühren die „kurze kirchliche Regel aus den hl. Büchern, dem Mönch Jakob geschrieben“, ursprünglich griechisch und nach griechischen Quellen (Götz II, 97 ff.). Von Haus aus altrussisch sind dagegen die kirchenrechtlichen und pastoraltheologischen „Fragen des Kirik (Sabbas und Elias) mit den Antworten des Bischofs Niphon von Nowgorod“ und anderer, 1136—1156 (bei Götz II, 171 ff. nach Pawlow, „Denkmäler des altrussischen Kirchenrechts II, 21 ff.) und die etwas jüngere „Mahnrede des Elias“ (nach Götz II, 346 f. a. d. J. 1166). Als den Mittelpunkt religiösen und kulturlichen Lebens in dieser Zeit hat Götz (I) das Höhlenkloster zu Kiew geschildert. Schon vor diesem werden Klöster in Kiew erwähnt, wohl bischöfliche und Fürstenklöster. Dagegen ward nach den Annalen das Höhlenkloster gegründet „mit Thränen, Fasten, Wachen und Gebet“; sein Stifter ein Antonius, aber bedeutsamer sein zweiter Abt Theodosius, der die Regel des Studitenklosters einführte. Die Schilderungen des Lebens seiner Insassen im Petscherschen Paterikon aus dem ersten Drittel des 13. Jahrhunderts lange Zeit eine der beliebtesten Volkslektüren (hrsg. von W. Jakowlew, Denkmäler der russ. Litt. des 12. und 13. Jahrh., Petersb. 1872; vgl. die Untersuchungen von Schachmatow Bd XIII, 722,48 und von Abramowitsch in „Nachr. der Abteil. d. russ. Spr. u. Litt. der Petersb. Akad. d. Wiss.“ 1901. 1902 und Götz I). Das Kloster, dessen Glieder überwiegend Vornehmere (Götz I, 121), besaß eine große Selbstständigkeit (ebd. 200 f.). Das Ideal war natürlich das des griechischen Mönchstums (vgl. aber dazu Milukow II, 2 ff.), nur fast ohne wissenschaftliche Arbeit (ein Mönch, der Hebräisch, Griechisch und Lateinisch versteht, erscheint im Paterikon vom Teufel bestrickt). Der Verzicht auf Sondereigentum ließ sich nicht aufrechterhalten. Eine gewisse Einwirkung besaß das Kloster nur auf die höchste Gesellschaftsschicht. Das Volk war thatsächlich selbst äußerlich noch heidnisch (Mil. II, 8) und ganz unwissend; der niedere Klerus dürfte es nur durch die Fähigkeit den Kultus zu vollziehen überragt haben. Schöne Züge begegnen im Testament Monomachs (Schiemann S. 114 ff.): „Furcht Gottes und Menschenliebe sind die Grundlage aller Tugend. Weder Fasten, noch Einsamkeit, noch Mönchtum wird euch retten, sondern Wohlthun. Seid Väter der Waisen, sitzet selbst zu Gericht über Witwen und duldet nicht, daß der Starke den Schwachen verderbe. Duldet nicht, daß eure Mannen das Volk beleidigen. Nie treffe euch die Sonne im Bett. Ich habe stets gethan, was ich durch meine Diener hätte verrichten können. Fürchtet weder Tod noch Kampf noch wilde Tiere.“

Der Einbruch der Mongolen traf die Kirche wie das Reich. Der Metropolit ward entweder getötet oder entfloh; ebenso die meisten Bischöfe. Aber nach Aufrichtung der Mongolenherrschaft hatte auch die russische Kirche Anteil an dem Grundsatz allgemeiner religiöser Duldung im Reich Dschingischans. Jarlyken (Gnadenbriefe) der Chane sicherten die Unantastbarkeit des Gottesdienstes, der Gesetze, Gerichte und des Vermögens der Kirche, befreiten ihre Geistlichen von Abgaben und erkannten ihr die Gerichtsbarkeit zu über ihre Leute in Civil- und Kriminalsachen; vielleicht im Anschluß an den bereits faktischen Zustand. Ob von jedem neuen Chan eine solche Urkunde zu erbitten gewesen (so Pawlow bei Götz II, 49), bleibt zweifelhaft; vorhanden sind nur sieben. Natürlich war der Schutz gegen Willkürlichkeiten der chanischen Beamten nur ein relativer, aber die Zusagen selbst wertvoll für die Zukunft. Roms Versuche, die Notlage des Mongoleneinbruchs zu benutzen, mißlangen. Der Besieger der Schweden Alexander Newskij (s. d. A. Bd I, 345 ff.) hielt die Demütigung vor der Horde für vorteilhafter als die Unterwerfung unter Rom, und Daniel von Halicz nahm zwar die Königskrone „vom Stuhl des hl. Petrus und vom h. Vater dem Papst“ an, aber nur ganz vorübergehend in Hoffnung auf politische Unterstützung. — Die Metropoliten waren jetzt nicht mehr ausschließlich von Konstantinopel geschickte Griechen, vielmehr wechselten jetzt solche mit nationalen Russen. Dadurch aber wurden sie in die politischen Bestrebungen hineingezogen. Speziell die moskauischen Fürsten verstanden es, wie die Gunst der mongolischen Chane, so auch das Amt der Metropoliten zur Förderung ihrer Interessen zu verwerten. Im Dienst des Moskauer Großfürsten belegten die Metropoliten dessen Gegner mit Bann und Interdikt und halfen ihm „das russische Land zusammenzubringen“. Insbesondere gilt dies von den beiden hervorragenden Metropoliten dem hl. Petrus und dem hl. Alexej. Schon Petrus (gest. 1326) bestimmte sich Moskau zur Ruhestätte, und daß 1354 Wladimir offiziell die zweite Metropole Rußlands wurde, kam thatsächlich Moskau zu gute. — Eine Änderung in der Stellung der Metropoliten zum Patriarchen trat ein durch die zeitlich der Befreiung Rußlands vom Mongolenjoch kurz vorangehende Eroberung Konstantinopels.

Soeben hatte der 1436 von dort nach Moskau gesandte Metropolit Isidor die Florentiner Union angenommen und war dafür vom Großfürsten in den Kerker geworfen worden, dem er sich noch 1441 durch die Flucht entzog. Der nächste Metropolit (Jona) wurde ernannt, ohne beim Patriarchen die Bestätigung einzuholen und noch der Patriarch Gennadius verlieh der russischen Kirche das Recht eigener Wahl und Weihe ihrer Metropoliten. Die Selbstständigkeit der russischen Kirche hatte dadurch nicht gewonnen; denn nunmehr war sie in die Gewalt des Großfürsten gegeben. Von Jona bis zur Begründung eines russischen Patriarchats sind acht Metropoliten von ihrem Stuhl entfernt worden. Zumal die Zeit Iwans IV. war eine solche völliger Willkürherrschaft auch über die Kirche. Der Metropolit Daniel mußte die vierte Ehe des Zaren legitimieren, und Philipp ward ein Opfer der Wut des Zaren. Zugleich löste sich infolge der Abhängigkeit des Metropoliten vom Großfürsten die Kirche Littauens von der Moskauer und erhielt einen eigenen Metropoliten zu Kiew. Zu Moskau gehörten jetzt die Erzbistümer Nowgorod, Kasan, Rostow und die Bistümer Susdal, Rjasan, Twer, Sarai, Kolomna, Smolensk und Perm. Der Großfürst aber wußte sich fortan als den eigentlichen Beschützer des orthodoxen Glaubens; Moskau war das dritte Rom (Mil. II, 18).

Erst in dieser Periode hat das Christentum auf russischem Boden tiefere Wurzeln geschlagen, wenn auch vorwiegend nur durch Aneignung nach der Seite der äußeren Form und des Ritus. Jetzt mehren sich die Klöster, unter denen besonders das Dreifaltigkeitskloster des hl. Sergius von Radonesch (gest. 1391; über ihn vgl. z. B. Kostomarow S. 181 ff.) für das moskausche Rußland bedeutungsvoll wird. Gemeinsames Leben und genaue Aufsicht über die mönchische Askese werden hier erstrebt. Noch strenger wurde das gemeinsame Leben durchgeführt in dem kyrillischen Kloster am Weißen See. Dessen Regel acceptierte Joseph Sanin für sein Kloster zu Wolokalamsk, der straffste Mönchsorganisator der russischen Kirche. Im Gegensatz dazu vertrat Nil Sorskij (1433—1508), der lange auf dem Athos geweilt, das Ideal des weltabgeschiedenen Skitenbewohners. Unter seiner und seines Schülers Wassian Beratung stellte der Großfürst auf der Synode von 1503 den Antrag auf Säkularisation des Klosterbesitzes; aber Joseph blieb im Bunde mit der Hierarchie Sieger. Joseph zeigte sich auch als den eigentlichen Vorkämpfer der Orthodoxie gegenüber der „Judensekte". Von Häresien begegnen in dieser Zeit nur diese und die der Strigolniki in Nowgorod. Die letztere, um 1375, war wesentlich ein Protest gegen simonistische Priester und ihre Verwaltung der Sakamente. Für ihre Unterdrückung war wohl wirksamer die Gewalt als die Erklärung, die bei der Amtsverleihung darzubringenden Spenden seien freiwillige Gaben. Zur „Judensekte", ebenfalls in Nowgorod, aber ein Jahrhundert später, hervorgetreten, soll ein Jude Scharija verführt haben. Auch Golubinskij hält diese Sekte für Judentum, bei manchen mit Freidenkertum versetzt. Dem sei wie ihm wolle; jedenfalls äußerte sie sich vornehmlich in Ablehnung der Gottesmutter, der Bilder, Kreuze, Sakramente, des Fastens und der Feiertage. Der Erzbischof Gennadij von Nowgorod, ein Bewunderer der spanischen Inquisition, setzte ihre Verfolgung in Scene. Ihre Häupter Alexej und Denis hatten um 1480, unterstützt von dem Diakon Theodor Kurizin, Einfluß auf Iwan III. gewonnen. Doch wurde der ihnen freundliche Metropolit Zosima genötigt, sie zu verurteilen und hernach selbst zu resignieren. Joseph bekämpfte sie leidenschaftlich in seinem „Aufklärer" und brachte im Gegensatz zu Nil von Sora den Grundsatz zur Geltung, daß Ketzer überall aufzuspüren und hinzurichten seien. Überhaupt ist ihm eigene Meinung der zweite Sündenfall. Seit etwa 1520 hört man nichts mehr von der Judensekte. — Mit ihrem Gebot, daß verwitwete Priester auf ihr Amt zu verzichten hätten, ist die Synode von 1503 nicht durchgedrungen.

Noch bedeutsamer als die Moskauer Synode von 1503 war die Hundertkapitelsynode (Stoglawsynode) von 1551. Damals stand der Zar Iwan IV. ganz unter dem Einfluß des Popen Silvester. Dieser ist es, auf den das teilweise doch beträchtlich ältere Buch Domostroj (Ausg. z. B. v. Glazunow, Petersburg 1891) zurückgeführt wird, welches das Ideal des ganz durch kirchliche Frömmigkeit bestimmten Lebens zeichnet. Die Synoden von 1547 und 1549 kanonisierten 39 örtlich verehrte Heilige. Die nachträglich in hundert Kapitel geteilten Beschlüsse der sog. Stoglawsynode sind später desavouiert worden, denn sie sanktionieren das Schibbolet der Raskolniken (s. d. A.) über das Kreuzschlagen mit zwei Fingern und das zweimalige Halleluja und verwerfen das dreimalige ebenso wie das Bartrasieren als lateinische Ketzerei. Durchweg will die Stoglawsynode die echte Tradition sichern, dazu mit ernstem Sinn die sittlichen Zustände bessern (Golubinskij II, 1, 788 f.); dabei zeigt sich, in welchem Maße noch heidnisches Wesen in Übung war. — Gennadij von Nowgorod brachte im Gegensatz zur Judensekte eine Vereinigung der slavischen Über-

setzungen der hl. Schrift zu stande (um 1493). Makarij, der Metropolit der Stoglaw-synode, versuchte in den Tschetji Minei (Menäen) „alle heiligen Bücher im russischen Lande" zusammenzufassen als Lektüre für das ganze Jahr (1541 und 1552). Höchst umfangreich sind die „Unterredungen" des Einsiedlers Zenobij (1563). Aber überall
5 waltet die Scheu Eigenes zu sagen. Daher überragt, obwohl die erhaltene Litteratur auch der mongolischen Zeit reicher ist als die der vormongolischen (z. B. Sendschreiben und Lehrschriften der Metropoliten, Heiligenleben, Pilgerreisen, Nils „Ordnung des Skitenlebens"), die Übersetzungslitteratur (und Kompilationen wie die „Perle", „goldene Kette") an Bedeutung die eigene. Noch waren „die russischen Bischöfe keine Bücherkundigen", und
10 galt selbst das „Vater Unser" als hohe, dem einfachen Mann unzugängliche Wissenschaft (Milukow II, 14 f.) Der Grieche Maximus, der als erster auf russischem Boden sich selbständig litterarisch bethätigte, mußte mit jahrzehntelanger Kerkerhaft büßen. — Im russischen Volk vermißten protestantische Reisende fast das Christentum, während orientalische es anstaunten. Die Karrikatur des christlichen Ideals jener Zeit bietet Iwan IV. Theologische
15 Belesenheit und größte religiöse Devotion verbindet er mit maßloser Wollust und unsagbarer Grausamkeit und mit Nichtachtung auch der kirchlichen Ordnungen und der Hierarchie.

1589 wurde Hiob zum selbstständigen Patriarchen von Rußland geweiht. Der Patriarch Hermogen und die Abneigung gegen den lateinischen Glauben hinderten vornehmlich in der
20 „Zeit der Wirren" Polen, sich zum Herren Moskaus zu machen. Als Michail Romanow Zar geworden war, wurde sein Vater, einst gewaltsam ins Kloster gesteckt, als Philaret Patriarch und thatsächlicher Regent (1619). Eine ähnliche Machtstellung erlangte zeitweilig sein dritter Nachfolger Nikon (s. d. A.), aber er konnte sie nicht behaupten. Die durch ihn eingeleitete Reform der kultischen Bücher drang 1667 durch, hatte aber das
25 große Schisma zur Folge (s. d. A. Raskolniken Bd XVI, 436 ff.). — Von Belang ward die Wiedervereinigung des Kiewer Metropolitanbezirks 1654. Hier hatte man seit dem Einzug der Jesuiten in Wilna (1569) die früher mehrfach vergeblich begonnenen Unionsversuche wieder aufgenommen und 1596 zu Brest die Union thatsächlich vollzogen; nur ein Teil Littauens verhielt sich ablehnend. Hier war aber auch in Berührung mit dem
30 Westen und in den Auseinandersetzungen mit dem Katholicismus eine gewisse, freilich scholastische Wissenschaft erwachsen; 1631 hatte Petrus Mogilas endgiltig in Kiew ein Colleg begründet. Von Kiew empfing Nikon in dem noch mehr griechisch geschulten Epiphanij Slawinezkij (gest. 1675) den Gehilfen seiner Bücherverbesserung (vgl. z. B. A. Pypin bei Brockh.-Efron 28, 598). Ein Zögling jenes Collegs aber war Simeon von Polozk
35 (1629—80), Hofprediger Alexejs und Dichter, ein typischer Vertreter der Kiewer Schule und daher von der Moskauer Orthodoxie stark als Lateiner bemißtraut. Sein Schüler Silvester Medwjedew rief den Streit über den Moment der Brotverwandlung hervor, in dem zum erstenmal mit den Mitteln westlicher Theologie gekämpft wurde (A. Prosorowskij in d. Vorles. d. Ges. f. Gesch. u. Altert. Rußl. 1896, II u. III). Auch Di-
40 mitrij, Metropolit von Rostow, gehörte der Kiewer Schule an (1651—1709), der eine neue Sammlung der Tschetji-Minei edierte und gegen den Raskol polemisierte (J. Schljapkin, D. hl. Dim. v. R. u. s. Zeit, Petersb. 1891). Ebenso Stephan Jaworskij (gest. 1722), anfänglich ein Mitarbeiter an den Reformen Peters d. Gr. — Dieser hat auch auf kirchlichem Gebiet tief, wenn schon ungleich vorsichtiger als sonst vorgehend, eingegriffen. Nach
45 dem Tod des Patriarchen Adrian (1700) hat er Jaworskij zum Verweser des Patriarchats gemacht, dann den beständigen hl. Synod geschaffen und durch das „geistliche Reglement" von 1721 ihre Errichtung begründet (ihre Gewalt ein Ausfluß der kaiserlichen und jede Gleichstellung des Patriarchen mit dem Gesalbten des Herrn ist zu verhindern) und ihren Wirkungskreis bestimmt. Der Verfasser des Reglements und die rechte Hand Peters bei
50 allen kirchlichen Reformen, überhaupt sein verständnisvollster Mitarbeiter, war Theophan Prokopowitsch, seit 1718 Bischof von Pskow, gest. 1736 als Erzbischof von Nowgorod. Hatte Jaworskij in seinem „Stein des Glaubens" den Protestantismus bekämpft und die Tradition verteidigt, so behauptete Prokopowitsch die alleinige Geltung der Schrift und die Rechtfertigung allein durch den Glauben (vgl. J. Samarin, Ges. Werke V: Steph. Jaw.
55 und Th. Prok.). Die scholastische Wissenschaft behauptete sich durch den Kiewer Theophylakt Lopatieskij noch einige Jahrzehnte an der Moskauer Schule. Aber dennoch ward Prokopowitsch für ein Jahrhundert der Lehrmeister in Dogmatik und geistlicher Beredsamkeit. — Die Regierung Annas begünstigte die Ausländer, Elisabeth um so mehr das National-Russische. Fand aber schon Elisabeth 1757, daß die Klöster „sich unnütze Schwierigkeiten
60 bereiten durch die Verwaltung ihrer Güter", so ging Peter III. unter Berufung auf Mt

6, 26 offen an die Einziehung des Kirchenguts. Sie kostete ihm Thron und Leben. Aber die Säkularisation vollzog sich doch (1764), so sehr sonst Katharina II. sich als Beschützerin des orthodoxen Glaubens zu geben suchte; der Bischof Arsenij Mazejewitsch, der allein zu protestieren wagte, endete im Kerker zu Reval (vgl. das Referat A. Brückners, Russ. Revue Bd 16, 39 ff. über W. Jkonnikow, Ars. Maz., St. Petersb. 1879). Huldigte Katharina II. 5 persönlich der Aufklärung (über den Metropoliten Platon, gest. 1812, vgl. Bd XV, 481 ff.), so anfänglich auch die Regierung Alexander I. Aber allmählich, zeitweilig unter dem Einfluß der Krüdener, wandte er sich der mystischen Richtung zu. Die Leitung der kirchlichen Angelegenheiten hatte der edle Fürst Alexander Golizyn, Oberprokureur des Synods (1803) und Kultusminister (1817—1824), in seinen Händen (über ihn vgl. Orth. 10 theol. Encykl. IV, 474 ff. Stellezkij in den „Arbeiten [Trudy] der Kiew. th. Akad." 1900 f. und Dalton, Verfassungsgesch. d. ev.-luth. K. I, 253 f.). Gleichgesinnte Männer wie Sparanskij, Koschelew, Kutschebej, Turgenjew, Graf Lieven u. a. standen ihm zur Seite. Schon 1812 erfolgte die Stiftung einer Bibelgesellschaft. 1819—24 sahen Lindl und hernach Goßner (s. d. A. Bd VI, 771) auch viele Glieder der orthodoxen Kirche unter 15 ihren Zuhörern. Aber Eifersucht gegen Golizyn (bei Araktschejew, Magnizki) und der orthodoxe Fanatismus des Nowgorodер Archimandriten Photij führten 1824 einen Umschwung herbei. Unter Nikolaus I., der die Bibelgesellschaft auflöste und die ev. Mission in Transkaukasien aufhob, wurde Protassow 1835 Oberprokureur des Synods, und er wie D. Tolstoj und Pobjedonoszew haben diesem Amt nicht nur den maßgebenden Einfluß 20 im Synod, sondern zumeist auch in der Regierung verschafft, und zwar im Gegensatz zum Protestantismus und religiöser Toleranz. Auch in der dogmatischen Theologie der russischen Kirche machte sich im 19. Jahrhundert eine mehr antiprotestantische Strömung geltend, bis wohl vornehmlich Janischew, so lang er die Petersb. Geistl. Akademie leitete, wieder eine dogmatische Annäherung an die protestantische Theologie herbeiführte. Als Lehrbücher der 25 Dogmatik sind zu nennen: Philaret, Erzb. v. Tschernigow, Rechtgläub. dogmat. Theologie, Tschernigow 1864 (3. Aufl. Petersb. 1882) und besonders Makarij, gest. 1882 als Metropolit von Moskau, Rechtgläub. dogm. Theologie, Petersb. 1849 ff. (5. Aufl. 1895) und Silvester, Versuch d. rechtgl. dogmat. Theologie, Kiew 1884 f. (3. resp. 2. Aufl. 1892 u. 97), vgl. K. Graß, Gesch. d. Dogmatik in russischer Darstellung, Gütersl. 1902, S. VII ff. Tüchtige 30 Leistungen hat die russische Theologie besonders auf dem historischen Gebiet aufzuweisen. Hier ist der Arbeiten Makarijs, Golubinskijs, Bolotows (vgl. „Christl. Lektüre" 1902), Glubokowskijs u. a. zu gedenken. In den Zeitschriften „Christliche Lektüre" (Christijanskoje Schtenie; dazu dem „Pilger" Strannik), „Theologischer Bote" (Bogoslovskij vjestnik), „Arbeiten (Trudy) der Kiewer Geistl. Akad.", „Rechtgläub. Unterhalter" 35 (Pravoslavnyj sobesjednik) haben die Geistlichen Akademien von Petersburg, Moskau, Kiew und Kasan ihre wissenschaftlichen Organe, in denen sie mehr, als es in Deutschland üblich ist, ihre Forschungen niederlegen. Auch im Russkij vjestnik, Vyzantijskij Vremennik werden theologische Arbeiten veröffentlicht. Mehr praktische Zwecke verfolgen die „Rechtgläub. Rundschau" (Pravoslavnoje obozrjenie), „Erbauliche Lektüre" (Duscheпoleznoje Schtenie) u. a. Zur rite erfolgenden theologischen Magister- und Doktorpromotion werden zumeist umfangreiche wissenschaftliche Werke gefordert (wie Golubinskijs Gesch d. russ. K. I, Glubokowskijs Theodoret). Übersetzungen der Kirchenväter geben die Geistl. Akademien von Petersburg, Moskau und Kiew heraus, solche der Akten der ökumenischen Konzile die von Kasan. Über die Arbeiten in den einzelnen Zweigen der 45 Theologie orientiert Brockhaus-Efron: Moraltheologie Bd 21, 408, Apologetik 21, 520, Prinzipienlehre 22, 295, Pastoraltheologie 22, 946, Patristik 23, 20; über Bibl. Archäol. und Gesch. III, 665. 672, Hermeneutik VIII, 536, Homiletik IX, 161, Liturgik XVII, 837. Auch Laien haben sich intensiv an theologischen Fragen, namentlich zur Verherrlichung ihrer Kirche, beteiligt: ein Murawjew, Chomjakow, Samarin, Pobjedonoszew. 50

B. Statistisches. Die russische Kirche zählte bei 95—100 Mill. Orthodoxen, von denen 85—90 Mill. zur Staatskirche gehören, nach Preobraschenskij (bei Milukow II, 184) 40205 Kirchen im J. 1890 (gegen 31333 im J. 1840) mit 98892 (gegen 116728) Weltgeistlichen, darunter 54957 (gegen 52587) Pfarrer und Diakonen (1679 zählte die moskausche Metropole mit ihren Eparchien 11521 Kirchen); die Zahl der Kirchen hat somit zugenommen, 55 aber nicht entsprechend der Bevölkerung. Auch sind die Kirchen und Klöster ungleich zahlreicher in den altrussischen Gebieten als in den später hinzugekommenen. Die Abnahme der Gesamtzahl der Weltgeistlichen erklärt sich aus dem Gesetz von 1869, das die Zahl der Kirchendiener vermindert hat. Der Zwang, als Sohn eines Geistlichen wieder Kleriker zu werden, hat seit 1864 aufgehört. Die Pfarre geht doch zumeist an den Schwieger- 60

sohn des Vorgängers über. Aus der Sitte, den Seminarzöglingen beim Eintritt neue Namen zu geben, erklärt sich deren Eigenart: Roschdestwenskij, Wyschnegradskij, Pobjedonoszew; Träger solcher Namen sind doch schon zu hohen Ehrenstellen, namentlich unter Alexander III., gelangt. — Im J. 1898 betrug das offizielle Einkommen der orthodoxen Kirche etwa 60 Mill. R., davon gegen 10 Mill. direkte Gabe, 40 Mill. vom Staat. Im J. 1900 betrug das Kirchenbudget des hl. Synods 24 Mill. (Kattenb., Christ. S. 393). — An der Spitze der russischen Kirche steht nämlich der dirigierende Synod. Über seine Glieder giebt es mehr einen Brauch als ein Gesetz. Die drei Metropoliten — und der Exarch von Georgien — gehören stets dem Synod an; Vorsitzender ist der von Petersburg. Nach dem Ukas von 1763 sollte der Synod stets sechs geistliche Mitglieder haben; für jetzt kennt Kattenbusch, Konfessionskunde I, 192 sieben Bischöfe und einen Protopresbyter, dies der Beichtvater des Kaisers (Janischew) und nicht das am wenigsten einflußreiche Mitglied. Mit den geistlichen Mitgliedern rangiert der Oberprokureur, die maßgebendste Persönlichkeit und in der vollen Stellung eines Staatsministers. Zum Synod gehören noch Kommissionen. Er wählt und überwacht die Bischöfe, bestimmt auch ihre Besoldung, die jedoch zumeist nur den geringeren Teil ihres Einkommens bildet. Unter den Bischöfen haben die von Petersburg, Moskau und Kiew den Rang von Metropoliten, 19 den von Erzbischöfen, alle ohne thatsächliche Überordnung, nur daß ihnen Koadjutoren beigegeben sind. Nur dem Exarchen von Grusien unterstehen die übrigen dortigen Bischöfe. In seiner Eparchie steht dem Bischof ein Konsistorium zur Seite, dessen Mitglieder auf seinen Vorschlag vom Synod ernannt werden. Diese Konsistorien stehen zum Teil im Ruf der Bestechlichkeit; Lex. Beaul. III, 205 nennt sie „eine der schadhaftesten Stellen der kirchlichen Verwaltung". Kaum ein Zehntel der eingegangenen Sachen kann in der Sitzung erledigt werden, das übrige besorgt die Kanzlei (ebd. III, 199). Namentlich die Ehesachen kompetieren den Konsistorien (eine Schilderung einer Ehescheidungssache in L. Tolstojs „Anna Karenina"). Besonders die Überwachung des Seminarunterrichts und die Zensur liegt dem Bischof ob. Die Eparchien entsprechen meist genau den Gouvernements; es sind ihrer (nach Lex. Beaul. III, 202) 60, davon fast 50 im europäischen Rußland. Die Bischöfe rücken vielfach durch verschiedene Diöcesen auf. Bei dem jetzigen St. Petersburger Metropoliten Antonij war das kaum der Fall. Geboren 1846, im tambowschen Seminar, dann (1866—70) in der kasanschen Akademie gebildet, wurde er hier 1870 Dozent der Homiletik, 1871 Mag. theol., 1883 nach dem Tod seiner Frau und Kinder Mönch und Archimandrit, 1884 Inspektor der kasanschen, 1885 der Petersburger Geistl. Akademie, 1887 ihr Rektor und Bischof von Wiborg d. h. Vikar der Petersburger Metropole, 1892 Erzbischof der neugegründeten finnländischen Eparchie, 1898 Metropolit von St. Petersburg und 1900 Vorsitzender des Synods. Der gegenwärtige Moskauer Metropolit Wladimir dagegen, geb. 1847, war Schüler auch des Tambowschen Seminars, dann der Kiewer Akademie, Dozent am ersteren Seminar, 1882 Geistlicher, 1886 nach dem Tod von Frau und Kind Mönch und Archimandrit erst zu Koslow, dann zu Nowgorod, 1888 dort bischöflicher Vikar, 1891 Bischof von Samara, 1892 Exarch von Grusien, 1898 Metropolit von Moskau. Vielleicht illustriert auch Statistisches aus einzelnen Eparchien. Im Bistum Wladimir z. B. sind bei anderthalb Millionen Einwohnern 1849 Kirchen, 67 Obergeistliche, 1173 Geistliche, 418 Diakonen, 1137 Psalmsänger, ferner 18 Männer- und 11 Frauenklöster mit 197 Mönchen und 312 Laienbrüdern, 346 Nonnen- und 1211 Laienschwestern; 669 Kirchenschulen mit 25700 Schülern; die Pröpste führen die Aufsicht auch in den staatlichen Schulen (Rechtgläub. Enc. III, 589 ff.). Ganz anders sind die Verhältnisse in der Wladiwostoker Eparchie; sie zählt auf weit ausgedehntem Gebiet etwa 138700 Seelen in 74 Kirchspielen mit 67 Geistlichen unter 3 Protopresbytern und 1 Abt, dazu 1 Protodiakon, 64 Psalmsänger; sie besitzt 56 Kirchenschulen, aber noch kein geistliches Seminar (ein solches findet sich in der 66 Kirchspiele umfassenden Eparchie Blagowjeschtschensk); 1895 wurde vom Synod ein Kloster gegründet mit 3 Hieromanachen, 1 Hierodiakon, 5 Mönchen und 50 Laienbrüdern. Etwa die Mitte in Bezug auf geistliche Versorgung nimmt ein das Bistum Astrachan (a. d. J. 1602), das bei 236509 orthodoxen Bewohnern (von etwa 480000) an 6 Kathedral-, 9 Kloster- und 170 Kirchspielskirchen 16 Obergeistliche, 257 Geistliche, 128 Diakonen und 224 Psalmsänger zählt, auch 2 Klöster mit 16 Mönchen und 23 Laienbrüdern. Eine neugegründete Eparchie ist auch die 1900 von der littauischen abgelöste grodnosche mit 865000 Seelen. — Klöster giebt es nach Preobraschenskij 724 (Lex. Beaul. 550). Die berühmtesten: das Höhlenkloster, das des Sergius, das Alexander Newskijkloster in Petersburg (die 3 Lauren nebst der von Potschajew in Wolhynien) und das zu Solowetzk im Weißen Meer, um-

schließen zahlreiche Insassen, die übrigen nur wenige. Preobraschenskij zählt 12712 Mönche und Klosterbrüder, 27574 Nonnen und Klosterschwestern; wohl die Hälfte der Mönche stammt aus Priesterfamilien. Aus der Klostergeistlichkeit geht die höhere Hierarchie hervor; aber deren Mönchtum ist nur ein oft schnell vorübergehendes Stadium in ihrem Emporsteigen. Der eigentliche Mönch soll auch heute „irdischer Engel" sein. Im übrigen hat er (Ler. Beaul.) „Reliquien und Bilder zu behüten oder Almosen zu sammeln", vor allem durch Gesang die Würde des Gottesdienstes zu erhöhen. Über die Erneuerung der Reliquien im Höhlenkloster vgl. Hefte z. Chr. Orient Nr. 8. Von der halben Million, welche die sog. weiße oder Weltgeistlichkeit bilden, waren (nach Ler. Beaul. III, 249) 1887 kaum 35000 Popen, die übrigen auch ordinierte Diakonen oder Psalmsänger, Sakristane, Küster und Glöckner. Die geistlichen Seminare und Akademien dienen mehr zur Erziehung der Popensöhne als der zukünftigen Geistlichen. Ihren reichen Programmen entspricht nach Ler. Beaul. III, 256f. vielfach nicht die Durchführung. Doch hat sich dies gebessert seit (1884) mehr der weiße Klerus zum Unterricht herangezogen wird. Nach F. Wolkowskij (bei Kattenb., Christ. S. 395) gab es 1899 58 Seminare (19642 Stud.; auf den 4 Akad. 930) und 185 niedere Schulen. Zeitweilig waren die Seminare der Hauptsitz des Radikalismus (Ler. Beaul. III, 254f. 287). Der Geistliche ist (außer in den Westprovinzen, wo er die Staatskirche gegen Katholicismus und Protestantismus zu fördern hat) ohne festes Einkommen, daher genötigt seinen Beruf als Erwerbsmittel zu behandeln (Wallace I, 63f.), von zumeist geringem erziehlichen Einfluß und oft dem Trunk ergeben. So hoch im Vollzug des Kultus, so gering ist er, namentlich in der gebildeten Gesellschaft, außerhalb dieses gewertet (vgl. Dalton, D. ev. K. in R. S. 30). Den Kultus verstehen die Priester, und zwar „oft gerade die unwissendsten und am wenigsten mäßigen" (Ler. Beaul.), in imponierender Weise zu vollziehen. Für manche Russen ist der Gottesdienst freilich mehr eine Aufwartung vor den Bildern durch sich Bekreuzen, Lichter anzünden, sich Niederwerfen und Verbeugen. Die berühmtesten unter den Bildern sind die kasansche, wladimirsche, iberische, Smolensker Gottesmutter. Predigten im Gottesdienst sind selten. Jüngst übersetzt wurden die von Petrow, bevorwortet von Ruckteschell 1904. Unter den Heiligen genießt (nächst der Gottesmutter) der hl. Nikolaus die größte Verehrung. Durch ihren Heroismus im Fasten sind die Russen von altersher berühmt; etwas scheint die Strenge des Fastens in den letzten Jahrzehnten nachgelassen zu haben. Sehr willig ist auch der Russe zu Gaben der Barmherzigkeit, oft freilich in der unterschiedslosen Weise des „Vaters Johann" von Kronstadt, dargereicht zum Verderben der Empfänger. Beim Kultus hängt von der genau eingehaltenen Formel die Heilskräftigkeit des Inhalts ab. Über das hierdurch entstandene Schisma s. d. A. Raskolniken Bd XVI S. 436ff.; dort auch über die sonstigen Häresien. Durch den Erlaß von Ostern 1905 ist namentlich den Altgläubigen volle Religions- und Kultusfreiheit gewährt worden; der Zugang zu ihrem Allerheiligsten in den Gotteshäusern auf den Kirchhöfen bei Moskau (s. Bd XVI S. 438,32ff.) ist entsiegelt worden (vgl. d. „Kirchenboten", hrsg. von d. Petersb. Geistl. Akad., 1905 S. 503). — Die Rückführung vom Schisma, wie die Bekehrung Andersgläubiger bildete stets ein, zumeist freilich vom Staat ihr befohlenes, Anliegen der russischen Kirche. In den 50 Jahren 1840—90 zählt Preobraschenskij (vgl. Milukow S. 185f.) nach den offiziellen Dokumenten 1172758 Neubekehrte, darunter 580000 Griechisch-Unierte, Katholiken und Protestanten. Griechisch-Unierte waren schon unter Katharina II. nicht weniger zur Orthodoxie zurückgeführt worden, ebenso 1836—39 ihrer 1674478. Im J. 1875 bekehrten sich 250000 in der Cholm-Warschauer Eparchie, von denen aber 75175 noch 1895 „hartnäckig" von der orth. Staatskirche nichts wissen wollten. Über die bekehrten Esten und Letten s. u. Aus dem Sektierertum bekehrten sich 311279; über die zweifelhafte Bedeutung dieser Zahlen s. V. Frank, Russ. Christentum, Anh. III; doch entsprechen die jeweiligen Uebertritte der Stellung der Regierung zum Schisma. Bekehrte Juden kommen je 936, Muhamedaner je 1315, Heiden je 3104 auf das Jahr; groß sind bekanntlich die russischen Missionserfolge in Japan durch die ausgezeichnete Tüchtigkeit ihres Missionsbischofs Nikolai.

II. Die evangelische Kirche. — Litteratur: E. H. Busch, Materialien zur Gesch. und Statistik des Kirchen- und Schulwesens der ev.-luth. Gemeinden in Rußland, St. Petersb. 1862; Ergänzungen der Materialien 2c., 2 Bde, St. Petersb. u. Leipz. 1867; Beiträge z. Gesch. und Statistik des Kirchen- u. Schulwesens der Ev. Augsburg. Gemeinden im Königreich Polen, St. Petersb. u. Lpz. 1867; Beiträge z. Gesch. und Statistik des Kirchen- u. Schulwesens im Großfürstt. Finnland, Leipz. 1874. — A. v. Harleß, Gesch. aus der luth. K. Livlands, Leipz.[2] 1869; H. Dalton, Gesch. d. reform. Kirche in Rußl., Gotha 1865; Beiträge z. Gesch. der evang. Kirche in Rußland, I. Verfassungsgesch. der evang. luth. Kirche in Rußl., Gotha 1867. II. Urkundenbuch der evang. reform. Kirche in Rußland, Gotha 1889.

III. Lasciana nebst den ältesten evang. Synodalprotokollen Polens 1555—61 ꝛc., Berlin 1898. IV. Miscellaneen z. G. d. ev. K. i. R., Berl. 1905; Sendschr. an Pobedonoszeff, Lpz. 1889. Die evang. Kirche in Rußl., Leipz. 1890; Zur Gesch. d. ev. Kirche in Rußl., Leipz. 1893; Rechenschaftsber. d. Berl. Hilfskomm. z. Lind. d. Hungersnot in R., Berl. 1892; Aus dem Leben einer evang. Gem. 1900; Petersburger Federzeichnungen[2] 1903; Ueber die innere Miss. in Rußl. in „Flieg. Bl. a. d. Rauh. H. 1860. 1903. Ferner vgl. das Schulwesen in den russ. Ostseeprovinzen in Schmids Encykl. d. ges. Erz.- und Unterrichtswes. XI, Gotha 1878; „Die Unterstützungskasse f. ev. luth. Gem. in R." in Schäfers Monatsschr. f. Diakonie und innere Miss. II, Hamb. 1878; E. Wegener, Die geistl. Pflege u. Liebesthät. d. ev. Gem. St. Petersburg 1896; Th. Kallmeyer, Die evang. Kirchen und Prediger Kurlands, ergänzt, fortges. und herausgeg. v. G. Otto, Mitau 1890. Die Ausgaben des (von C. Laaland u. Pingoud) „Personalstatus der ev.-luth. und ev.-ref. Kirche in R" (St. Petersb.); **Statistik Arsbok för Finland** (Helsingf.); Synodalprotokolle (von mir verwertet sind die zuletzt gedruckten, nämlich das St. Petersb. u. livl. für 1904, das kurl. Protokoll für 1902, das estländ. für 1903); Rechenschaftsberichte der Gemeinden, Vereine und Ges. für Armenpflege (verwertet sind die Berichte der „Unterstützungskasse" v. 1902 und 1903; die Jahresberichte der Moskauer Michaelisgem. für 1904 und der Petri-Paulikirche für 1903, der Odessaer, Kursker, Tifliser Gemeinden pro 1904, des ev. Hosp. in Moskau f. 1903, der kirchl. Armenpflege in Riga f. 1904; ferner die Berichte der Gen.-Sup. Pingoud und Oehrn über das Kirchenwesen im St. Petersburg (f. 1902) und im livl. (f. 1902 und 3) Kons.-Bez.; der Kalender des „Friedensboten" zu Talowka. — Die HH. Gen.-Sup. Pingoud in St. Petersb., Lemm in Estland, Panck in Kurland, Propst Gäthgens in Riga, Oberpastor Backmann in Moskau, Pastor Wasem in Kiew, Bonwetsch in Kursk, Mayer in Tiflis haben mich aufs Freundlichste durch Auskunft unterstützt. — Für die Gesch. der ev. Kirche vgl. A. Berendts, Der Protestantismus in Osteuropa in Werkshagen, D. Prot. am Ende des 19. Jahrh. Bd II, 1005 ff.; Th. Harnack, Die luth. Kirche Livl. und die Herrnhuter Brüdergem., Erl. 1860; Die Biographie von Bischof Ferd. Walter, Leipz. 1892, die Selbstbiogr. von Maurach, R. Walter u. a. Dalton, J. v. Muralt, 1876; Fechner, Chronik der ev. Gemeinde zu Moskau, 1876; Fr. Bienemann jun., Gesch. d. ev. luth. Gemeinde zu Odessa, Odessa 1890; Dm. Zwetajew, D. Protestantismus und die Prot. in Rußl. vor d. Zeit der Reformen, Moskau 1890; ders., Aus der Gesch. der fremdländ. Bekenntnisse in Rußl. im 16. und 17. Jahrh., 1885 (vgl. d. Referat von A. Brückner, Ruß. Revue, 1891, S. 121 ff. Von B an ist Nöltingk aus der 2. Aufl. verwertet.

A. Die Gesamtzahl der Evangelischen in Rußland, mit Ausschluß von Finnland, aber mit Einschluß von Polen beträgt nach der letzten Volkszählung 3 762 756. Deutsche gab es danach 1 790 489, Letten 1 435 937, Esten 1 002 738, Finnen in Rußland 351 169. Nach den kirchlichen Angaben gab es Lutheraner: im Petersb. Konsistorialbezirk 799 748, im Moskauer 454 912, im kurländischen 659 291, im livländischen 1 156 083 (89 555 Deutsche, 601 803 Letten und 470 725 Esten), im estländischen 370 293 (370 105 nach der letzten Volkszählung [1897]), zusammen 3 322 242. — Der in der 2. Aufl. von Nöltingk für das Jahr 1881 gegebenen Tabelle stelle ich die gegenwärtige gegenüber:

Konsistorial-Bezirk	Kirchspiele	Kirchen, Bethäuser, Hospitalkirchen	Geistliche	Getaufte Kinder: eheliche	Getaufte Kinder: uneheliche	Getaufte Kinder: Summa	Konfirmierte	Kopulierte Paare	Beerdigt (exclus. Totgeborene)
1881									
1. St. Petersburg	86	381	95	19427	538	19965	9195	4144	13773
2. Moskau	59	241	51	10883	358	11241	5330	2506	6911
3. Kurland	120	213	118	17620	820	18440	11207	4955	13346
4. Livland nebst Riga und Oesel	135	324	147	28296	1478	29774	18842	5942	20895
5. Estland und Reval	55	139	60	10539	388	10927	7153	2520	8028
Summa	455	1298	471	86765	3582	90347	51727	20067	62953
1904									
1. St. Petersburg	100 resp. 113	429	126	—	—	—	14260	—	—
2. Moskau	72	287	84	23193	473	23666	9676	4533	12445
3. Kurland	129	227	140	—	—	16289	11291	4033	11960
4. Livland	154	303	180	25404	1450	26854	19023	6829	19109
5. Estland	57	143	69	11091 (incl. Totgeb.)	572	11349	7553	2279	7550
Summa	525	1389	599				61803		

Das Bekenntnis der luth. Kirche Rußlands ist das im Konkordienbuch enthaltene, auf das die Pastoren, Professoren der Theologie und Religionslehrer verpflichtet sind. Die zumeist an die schwedische Kirchenordnung von 1687 sich anschließende Agende hat 1890 eine Bereicherung erfahren; Vorarbeiten dafür hatte Th. Harnack veröffentlicht. Gesangbücher sind verschiedene und von verschiedenem Wert in Kurland, Livland, Estland, den 5 Städten und in den Wolgakolonien im Gebrauch, dazu die estnischen und lettischen und die in Finnland und Polen. Die Vertretung der lutherischen Kirche durch eine Generalsynode ist im Gesetz vorgesehen, aber nie wirklich geworden.

Innerhalb der protest. Kirche in Rußland nimmt die lutherische Kirche der baltischen Provinzen nach Geschichte und Eigenart die vorzüglichste Stelle ein. Der vor- 10 nehmlich durch Bisch. Albert von Riga (s. d. A. Bd I S. 295ff.) begründete geistliche Staat, in welchem der mächtigere Vasall, der Orden, seinen Lehensherrn im Laufe der Zeit immer mehr in Abhängigkeit von sich zu bringen vermocht hatte, wandte sich in seinen maßgebenden Faktoren der lutherischen Reformation gleich bei ihren ersten Anfängen zu (s. d. A. Knopken Bd X S. 599ff.). Doch konnte sich der Meister Wolter von Pletten- 15 berg nicht entschließen 1526 Livland nach dem Vorbild des preußischen Hochmeisters in ein weltliches Fürstentum zu verwandeln. Daher vermochte Livland den Scharen Iwans IV. nicht zu widerstehen. Als es nun aber 1561 sich der polnischen Hoheit unterstellte, war die erste Zusage des Privilegium Sigismundi Augusti die Aufrechterhaltung des lutherischen Bekenntnisses, und in dem Herzogtum Kurland wurde gleichzeitig ein geordnetes 20 evangelisches Kirchenwesen und durch die Uebersetzung gottesdienstlicher Bücher ins Lettische auch die Voraussetzung für eine christliche Erziehung des Landvolkes geschaffen. Der vertragswidrigen polnisch-jesuitischen Propaganda in Livland setzte die Eroberung durch Gustav Adolf ein Ziel. Unter schwedischer Herrschaft wurden dann die im wesentlichen bis auf heute bestehenden Ordnungen begründet, wenn schon das schwedische Kirchengesetz von 1686 25 erst später wirklich Wurzel faßte. Auch bei der Untergebung unter die russische Herrschaft stand die Geltung des augsburgischen Bekenntnisses obenan, nur sollte auch die griechische Kirche Freiheit genießen. In der nach der völligen Verwüstung im nordischen Krieg („Ich habe alles zerstört, es ist nichts mehr zu zerstören," schrieb Scheremetjew an den Zaren) neu sich ordnenden Kirche fand zunächst der hallesche Pietismus Eingang (die 30 Gen.-Sup. Fischer und v. Minkwitz in Riga und Reval), dann von 1729—43 und wieder seit 1764 auch Herrnhut, dessen Gemeinschaften ebenso in den Zeiten des Rationalismus eine Pflegestätte Jesusliebender Frömmigkeit bildeten, wie sie hernach eine Gefährdung des kirchlichen Gemeindelebens bedeuteten. Von Riga aus verbreitete sich der Rationalismus, dessen Denkmal das rigasche Gesangbuch von 1810, über das Land, förderte den Gedanken 35 der Bauernbefreiung, eine That der Ritterschaft 1804 und 1819, und herrschte zunächst auch an dem 1802 in der Universität Dorpat geschaffenen neuen Mittelpunkt geistigen Lebens. Hier bereitete der Kurator Fürst Lieven dem Pietismus eine Stätte, der bald durch eine dem allgemeinen Kulturleben offener erschlossene kirchliche Strömung abgelöst wurde (Philippi, Harnack, später M. v. Engelhardt und A. v. Öttingen). Der gleiche 40 Prozeß vollzog sich in der Landeskirche. Zugleich wurde hier das 1849 der Ritterschaft und Geistlichkeit unterstellte Volksschulwesen durch den Dienst und die Leitung der Kirche auf eine dem Deutschen sich annähernde Stufe erhoben. „Die ganze Kultur des Esten- und Lettenvolkes ist eine Frucht dieses von Ritterschaft und Geistlichkeit gegründeten Volksschulwesens" (Berendts S. 1017; vgl. Dalton, Off. Sendschr. S. 19f.). 45

Es war ein Eingriff in die Rechte der baltischen Provinzen und ihres Kirchentums, wenn sie durch das neue Kirchengesetz von 1832 mit der lutherischen Kirche im Innern des Reiches unter einem in Petersburg tagenden General-Konsistorium zusammengefaßt und dadurch die Beseitigung ihrer Sonderrechte angebahnt wurde. Den Bestand dieses Gen.-Kons. bilden ein weltlicher Präsident und geistlicher Vizepräsident, vom Kaiser von 50 sich aus ernannt, dazu je zwei geistliche und weltliche Mitglieder für je 3 Jahre auf Vorschläge von Behörden und Kollegien. In administrativen Dingen ist es dem Ministerium des Innern, in judiciären im allgemeinen dem Senat unterstellt. Zunächst blieben noch neben den Konsistorien von Kur-, Liv- und Estland die von Riga, Reval und Ösel bestehen, mit einem Superintendenten an der Spitze bestehen (das Nähere s. bei Dalton, 55 Verfassungsgesch. I, 322ff.; im J. 1890 sind sie dann den Konsistorien der Provinz einverleibt worden. Schon 1794 wurden die Vorschriften über die orthodoxe Erziehung der Kinder aus Mischehen auf Estland angewandt; das Gesetz von 1832 brachte den Ausgleich, und 1857 wurden auch alle Strafbestimmungen für die Vornahme von Amtshandlungen an von der Staatskirche Beanspruchten auch auf die baltischen Provinzen über- 60

tragen (Dalton, Die evang. Kirche in Rußland, S. 48). Dies ward dadurch von größter Bedeutung, daß in den Jahren 1845—1848 der zehnte Teil der Landbevölkerung der Provinz Livland zum Übertritt zur russischen Kirche verleitet worden war und nun in großem Umfang zurückdrängte (vgl. Harlaß l. c. und Schirren, Livländische Antwort, Leipzig 1869). Durch eine mündliche Erklärung Alexanders II., ward zwar die Annahme solcher „Rekonvertiten" straflos, und etwa 30000 kehrten wieder in die luther. Kirche zurück. Seit aber unter Alexander III. Pobjedonoszew die kirchlichen Dinge in Rußland bestimmte, erhob die russische Kirche den Anspruch auch auf diese nunmehrigen Glieder der lutherischen Kirche. Sie preiszugeben war unmöglich, daher sahen sich von den 135 Geistlichen Livlands bald 105 gerichtlich belangt (vor weltlichen Richtern grundsätzlich ausschließlich griechischer Konfession) oder gemaßregelt. Erst das Gnadenmanifest bei dem Regierungsantritt Nikolaus' II. brachte eine gewisse Erleichterung und erst der Toleranzerlaß von Ostern 1905 Abhilfe. Unter Alexander III. wurde auch das Landesschulwesen zerstört, die Gymnasien russifiziert, der Universität (mit Ausnahme der theol. Fakultät) die deutsche Sprache und der wissenschaftliche Charakter geraubt und der loyalen Studentenschaft eine mit nihilistischen Elementen vermischte jüdische oder nur seminaristisch vorgebildete an die Seite gesetzt.

Die drei Konsistorialbezirke Kurland, Livland, Estland umfassen (abgesehen von der Propstei Wilna) 93190 qkm. Von den 129 Parochien des kurländ. Konf.-Bezirks gehören 108 Kurland in 8 Propstbezirken an mit 117 Geistlichen (106 Pastoren, 11 Adjunkten), 13400 im J. 1904 Getauften, 9585 Konfirmierten, 3504 Getrauten, 10163 Gestorbenen; Übertritte zur griechischen Kirche fanden 31 statt. Die Kollekten ergaben 74764 Rubel, darunter 17209 (resp. 5305) R. für Armenpflege. Für die Mission betrugen die Einnahmen 1903 vom 1. Jan. bis 31. Okt. 7251 R. In den Volksschulen wurden 11351 Knaben und 9603 Mädchen von 441 Lehrkräften unterrichtet. Im Mittelpunkt der Anstalten stehen die zu Mitau (das Diakonissenhaus und Thabor) und das Diakonissenhaus zu Libau, während das zu Goldingen eingegangen ist. — Zu Kurland gehört auch eine Diaspora in der Propstei Wilna und den Gouv. Kowno, Grodno, Wilna, Minsk, Mohilew, Witebsk auf 306474 qkm, mit 19 Haupt- und 40 Filialkirchen und 23 Geistlichen. Die Glieder sind teils Letten und Littauer, teils eingewanderte Deutsche. Etwas größere Gemeinden sind die zu Wilna, Kowno, Bjelistok. Die Kollekten ergaben doch 1904 einen Ertrag von über 21000 R. — Im livländischen Konsistorialbezirk giebt es 1156083 Lutheraner, davon 83555 Deutsche, 601803 Letten und 470725 Esten; Kommunikanten waren 741588. 1902 kamen im Durchschnitt auf ein Kirchspiel 6590, bei Mitzählung aller Filialkirchen, in der Stadt Riga 14240. Es giebt Kirchspiele bis zu 70 km Ausdehnung (ein lebensvolles Bild bei Dalton, Die ev. K. in R., S. 51 ff.). Sie sind daher in Abendmahlsbezirke geteilt, die der Pastor am Freitag vor dem Kommunionsonntag besucht. Den Trauungen geht Katechismusverhör und Brautlehre voraus. Sehr energisch und zielbewußt wird jetzt die Pfarrteilung in Angriff genommen. Durch eine böswillige Presse wird der Gegensatz der estnischen und lettischen Bevölkerung gegen die deutsche geschürt („Lettland den Letten, Estland den Esten"); der Gegensatz ist ein sozialer, aber verschärft durch den nationalen. Der Unterricht der Kinder von 7—10 Jahren (ein häuslicher) liegt vorwiegend in den Händen der Mütter; der Pastor unterzieht die Kinder einer Prüfung. Das wohlgeordnete und erfolgreich wirkende Volksschulwesen (s. d. 2. Aufl. Bd XIII S. 129) unter der Oberlandschulbehörde, der Kreislandschulbehörde und Kirchspielsschulverwaltung, mit Ausbildung der Lehrer in vier von der Ritterschaft unterhaltenen Seminaren, ist zerstört worden. Aber noch untersteht der Religionsunterricht der Leitung der Kirche. Im Jahre 1902 gab es in Livland 1151 Gemeindeschulen mit im Durchschnitt 47 Kindern; die Zahl der griechischen Kirchenschulen war in 8 Jahren von 104 auf 369 gestiegen, die auch von 1974 lutherischen Kindern besucht wurden. Im Jahre 1904 waren in Livland 108269 Schüler. Die Übertritte zur Staatskirche betrugen 1893 bis 1902 im Durchschnitt 339. Herrnhut zeigt sich überall im Rückgang begriffen; den Baptisten fehlen bedeutendere Erfolge. Die Armenpflege ist zumeist in den Händen der Kommunen. Für die kirchliche Armenpflege wurden 1904 in Riga 21456 R. gegeben. Armenhäuser und Asyle giebt es in Riga 12 evang., sonst in Livland 16; evang. Waisenhäuser in Riga 3, sonst in Livland 1. Für die Unterstützungskasse gingen ein 22090 Rubel (Riga 10322, sonst in Livl. 11768); dazu für Spezialfonds (Pfarrteilungskasse 2c.) 9254 R.; für die Mission 6965 R. Die Summe aller durch die Hände des Pastors gegangenen Kollekten betrug 139660 (in Riga 44809) R., im Durchschnitt 12 (in Riga 20) pro Kopf. Die kirchliche Armenpflege Rigas verzeichnet pro 1904 als Ein-

nahme 36572 R. Vortrefflich eingerichtet ist die kirchliche Armenpflege unter Mitwirkung des „Hilfsvereins“ in Dorpat. — In Estland betrug 1904 die Zahl der Kommunikanten 308432, erreicht also fast die Bewohnerzahl. Die Stadt Reval hat 5 (4 kirchliche) Armenhäuser, 2 Waisenhäuser, eine Rettungsanstalt und ein Diakonissenhaus. An Gaben für innere und äußere Mission dürfte Reval, zumal die St. Olaigemeinde, in der 5 evang. Kirche Rußlands obenan stehen. — Seit 1857 hat der Baptismus in Kurland Fuß gefaßt. Nach dem lettischen Baptistenblatt gab es in den Ostseeprovinzen im J. 1882 5884 Baptisten, 9 Vorsteher, 10 Missionare und 24 Gehilfen, 9 Bethäuser in Kurland, eins in Livland, 21 Sonntagsschulen und 2 öffentliche Schulen, die von 650 Kindern besucht wurden. In den siebziger Jahren des 18. Jahrh. wurde auf den estländischen 10 Inseln Nekoe und Worms eine geistliche Bewegung hervorgerufen, die auch nach Livland ihre Wellen schlug. Nur kleine Gemeinden hat der Irvingianismus zu bilden vermocht.

Für die Kirche im Innern des Reiches war das Kirchengesetz von 1832 ein großer Gewinn, trotz mangelnder Berücksichtigung der besondern Verhältnisse. Sie ist in zwei übergroße Konsistorialbezirke geteilt. Der St. Petersburger erstreckt sich über 18 Gou- 15 vernements vom finnischen Meerbusen und dem Weißen Meer bis zum Schwarzen und Asowschen Meer über 2349362 qkm; die Verhältnisse sind naturgemäß sehr verschiedenartige. — Die Stadt Petersburg hat 13 lutherische Gemeinden mit wohl etwa 105000 Gliedern. Die Tabelle aus den Kirchenbüchern weist 1904 nur 107700 Glieder gegen 114760 im J. 1903 auf, ein Rückgang der in etwas mit darauf zurückzuführen ist, daß die 20 Kinder gemischter Ehen der russischen Kirche verfallen, und von den 798 getrauten Paaren waren die meisten gemischte. Getauft wurden 1904 1961 (ehel. 1791, unehel. 170) Kinder, beerdigt 2109 Personen; Konfirmierte 1242, Kommunikanten 40418. Schüler waren in allen Kirchenschulen ca. 5000. Unter diesen sind 3 klassische und 3 Realgymnasien. Die St. Petrigemeinde hat im J. 1902 für Versorgung ihrer hilfsbedürftigen Glieder 90000 R. 25 ausgegeben. Neben der kirchlichen Armenpflege besteht eine organisierte Vereinsarbeit. Die älteste gemeinsame Wohlthätigkeitsanstalt ist das evang. Hospital (1859, im eignen Haus seit 1873). Die durch des reformierten Pastor Dalton Initiative begründete evang. Stadtmission, der „evang. Verein für religiöse und sittliche Pflege der Protestanten in St. P.“ besitzt ihr Haus seit 1892. Es bildet den Mittelpunkt der kirchlichen Liebesthätigkeit 30 Petersburgs neben den Waisenhäusern, Kinderheimen &c. der einzelnen Gemeinden. Diese verfügt über eine Reihe von Anstalten: ein Greisenheim (1879), Rekonvaleszentenheim (1880), Magdalenenasyl (1863), Gouvernantenheim (1876), Fürsorge für junge Mädchen (1884), Damenhospiz und Marthahaus (1892), Arbeitshaus (1886), Seemannsheime (1875. 1895), Blinden- und Blödenanstalten (1880. 81), Erziehungsasyl für jüdische Mädchen, 35 Sonntagsschulen u. s. w. (vgl. Dalton, D. ev. K. in R., S. 25 und Wegener l. c.). — Um Petersburg her liegt ein Kranz deutscher Stadtgemeinden und von 22 deutschen Kolonien. In Narwa, Kronstadt und Gatschina finden auch Finnen, Esten und Schweden kirchliche Versorgung; dort auch kirchliche Armenhäuser. — In den 19 finnischen Landgemeinden des Gouv. Petersburg müssen die etwa 12 Kirchenschulen (1881 waren es 15 mit 40 658 Schülern) sich gegen die rein russischen Dorfschulen behaupten. Seit einem Jahrhundert haben hier auch die Sekten der Springer und Hihuliten ihr Treiben. — Die nördlichen Gouvernements Archangel, Olenez, Nowgorod, Jaroslaw, Kostroma und Wologda (1540962 qkm) hatten bis 1862 nur einen Pastor, seit 1863 drei, jetzt vier. Ein Bild des Wirkens des damals olonezschen Pastors Backmann in seinem Österreich-Ungarn 45 anderthalbfach überragenden Gebiet mit 4000 Gemeindegliedern verschiedenster Sprachen giebt Dalton, D. ev. K., S. 104ff. In das Gouv. und die 3 Kirchspiele Pleskau strömen fortdauernd Esten aus dem angrenzenden Livland ein, die nun zu Kirchen- und Schulgemeinden zu sammeln sind. Auch die etwas südlicheren Gouvernements Smolensk, Tschernigow, Poltawa bilden je ein Kirchspiel. In Kiew zählt die 1767 gegründete Ge- 50 meinde ca. 5500 Seelen (1904 wurden geb. 104 Kinder [2 unehel.], 62 konfirm., getraut 21 Paare [4 gemischte]); dazu im Gouv. 350 Evang. seit 1901. Die Gemeinde besitzt seit 1893 eine Oberrealschule und ein Mädchengymnasium, durch freie Beiträge für 85000 und 35000 R. 1895 und 99 erbaut; dazu seit 1902 eine Elementarschule mit unentgeltlichem Unterricht. Frauenverein und Hilfsverein (Arbeiterkolonie seit 1886 im eignen 55 Haus) nahmen 8500 R. ein; die Unterstützungskasse 1100 R., die Mission 812 R. Seit 1901 resp. 1904 wurden die Kolonien des Gouv. Kiew zumeist zu einem selbstständigen Kirchspiel Radomysl, mit ca. 8—9000 Eingepfarrten in ca. 40 Orten, losgelöst; andere Kreise werden von den Pastoren angrenzender Gouvernements bedient. In dem Gouv. Wolhynien, wo 1816 die ersten Kolonien sich bildeten, zählte man 1859 noch nicht 60

5000 Evangelische, ein Vierteljahrhundert später schon 75000. Sie leben zerstreut unter Andersgläubigen, methodistischer und baptistischer Propaganda ausgesetzt; da die Regierung der Gründung neuer Pfarreien entgegenwirkt, ist hier (wie in den südlichen Kolonien) zumeist durch Adjunkturen der bestehenden 3 Kirchspiele, doch auch durch Errichtung einiger neuerer dem größten Bedürfnis abgeholfen worden (über diese Gem. vgl. Pingoud S. 10. 36). — Über die Gouv. Bessarabien, Cherson, Taurien, Jekaterinoslaw und das Südwestgebiet der donischen Kosaken dehnt sich eine zahlreiche lutherische Bevölkerung in 34 Städten und über 250 größeren und kleinen Kolonien aus, 34 Kirchspiele in 2 Propstbezirken. Die Gemeinde zu Odessa, 1804 gegründet, zählt 1905 ca. 7000 Gemeindeglieder (143 Getaufte, 95 Konf., 2475 Kommunik., 36 getraute Paare, 154 Gest.); sie hat eine Realschule und Elementarschulen, ein Pfründhaus und Waisenhäuser (Näheres s. Fr. Bienemann l. c.). In den vorwiegend schwäbischen Kolonialgemeinden (seit d. Z. Alex. I.) herrscht ein reges geistliches Leben (vgl. z. B. Dalton, D. ev. K., S. 98ff.) freilich nicht ohne sektiererische Neigungen, die namentlich der Baptismus auszunützen gesucht hat. Praktische Bethätigung sind die Judenmission Faltins zu Kischinew, das Diakonissenhaus zu Sarata, das Haus der Barmherzigkeit zu Großliebenthal, die Taubstummenanstalten zu Worms und Prischib, besonders aber die lebendige Beteiligung an der Mission (z. B. 1903 in der Gemeinde Arcis 536 R.) und ihren Festen (Dalton S. 103f.; Pingoud S. 17ff. und S. Kellers Erzählungen. Dieser hat in seiner Gemeinde in Taurien 1888 für Kirche und Schule 84000 Mk. aufgebracht und noch 17400 Mk. für weitere wohlthätige Zwecke). Besonders in Taurien sind die Ansiedlungen weithin zerstreut; Kellers Reisekatalog von 1887 weist 42 Gottesdienstorte auf (F. Hörschelmann, Festschrift z. Einw. d. ev.-luth. Gottesh. in Sewast., S. 14). Zu Kischinew gehören 49 Predigtorte auf 600 km Länge. Im J. 1891 sind die Schulen der kirchlichen Schulaufsicht entzogen und ist die russische Unterrichtssprache eingeführt worden, unter Teilung der Schulen in Klassen zu 60 Kindern; mehrfach wird jetzt doch dem deutschen Religionslehrer auch der russische Unterricht übertragen. In den 6 Küsterlehrerseminaren gilt es jetzt die Zöglinge zugleich zu russischen Volksschullehrern auszubilden. — Eine separierte Gemeinde ist die zu Hoffnungsthal, von Württembergern 1817 gegründete. Sie zählte im J. 1881 2009 Seelen, hat ihr Bekenntnis durch manche Wirren hindurch treu bewahrt, und bethätigt es durch regen Eifer für innere und äußere Mission.

Von geradezu ungeheurer Größe ist der Moskauer Konsistorialbezirk, zugleich Visitationsbezirk des Generalsuperintendenten; er umfaßt das östliche europäische Rußland, den Kaukasus, Transkaspien und Sibirien. 9500 km östlich von Moskau liegt die fernste Gemeinde Wladiwostok (einzelne Glieder derselben noch 3000 km weiter), 35000 km südöstlich Taschkent. Im J. 1904 hatte der Bezirk 432000 lutherische und 84308 reformierte Eingepfarrte, 245752 Kommunikanten. — Die älteste aller evangelischen Gemeinden in Rußland ist die St. Michaelgemeinde in Moskau (vgl. ihre Chronik von Oberpastor Fechner). Sie und die Petri-Paulikirche haben: für Knaben ein Gymnasium, zwei Realschulen, eine Vorschule (1242 Schüler, davon 610 evangelische); ein Mädchengymnasium (538 Schüler, davon 366 evangelische), eine Armen- und Waisenschule, je für Knaben und Mädchen, eine evangelische Stadtschule, ein Kinderheim, drei Armenhäuser u. s. w. Zum Neubau der Petri-Paulikirche waren bis Ende 1903 von der Gemeinde 176000 Rubel eingezahlt, die noch fehlenden 50000 wurden mit Sicherheit erwartet; ebenso die zum unternommenen Neubau des evangelischen Hospitals noch mangelnden 204000 R., obwohl die Michaelisgemeinde zugleich den Umbau ihrer Schule vollzog. — Ueber die 18 Gouvernements von Twer bis Orenburg und Astrachan (außer Saratow und Samara) mit einem Areal von gegen 1600000 qkm breitet sich in 19 Kirchspielen eine Diaspora aus mit nur einer Kolonialgemeinde. Die einzige größere Stadtgemeinde, die von Charkow mit gegen 3500 Evangelischen, hat ein Mädchengymnasium, eine Bürgerknabenschule, ein Witwenasyl und ein Waisenhaus. Dagegen zählt z. B. die von Kursk je 350 Seelen in der Stadt (sie müssen thatsächlich das ganze Kirchenwesen bestreiten) und im Gouvern. Nicht wenige der Gemeindeglieder in diesen Städten sind einzelne Personen (Erzieherinnen ꝛc.) oder leben in gemischten Ehen. Wenn schon in der ältesten evangelischen Gemeinde Rußlands (infolge der Mischehen) keine evangelische Familie 100 Jahre überdauert hat, so büßen in dieser Diaspora fast mit Notwendigkeit die isolierten Evangelischen ihre Sprache, Sitte und Glauben ein. Der Religionsunterricht kann nur unter Vereinigung der Schüler aller Schulen oder doch aller Klassen vom Pastor erteilt werden, die Schüler sind oft der deutschen Sprache nicht mächtig. — Eine kompakte deutsche evangelische Bevölkerung findet sich in den Kolonien der Gouvernemente Saratow und Samara („Berg-“ und „Wiesen-

seite" der Wolga), zu denen jetzt auch die frühere, 1764 gegründete Brüdergemeinde Sarepta gehört. Ueber 25000 Kolonisten, besonders aus Mitteldeutschland, folgten der Einladung der Kaiserin Katharina II. vom 22. Juli 1763; 1767 trafen sie an der Wolga ein. Ihrer Aufgabe, ein Vorbild für ihre Umgebung zu sein, haben sie, schon weil in der Heimat nur ausnahmsweise Grundbesitzer, nur unvollkommen genügt. Vielmehr acceptierten sie von der russischen Umgebung den Raubbau und Gemeindebesitz mit zumeist alljährlicher Neuverteilung des Landes; zugleich ward die Größe der Dörfer (Norka zählt nach dem Kirchenbuch 13826 Einwohner) ein Hindernis für erfolgreiche Landwirtschaft. 1872 wurden ihre Rechte beseitigt, die Schulen zunächst prinzipiell der kirchlichen Aufsicht entnommen und der staatlichen unterstellt. Die Hungersnot von 1891 hat fast einen wirtschaftlichen Ruin herbeigeführt. In 32 Kirchspielen (143 Gemeinden) befinden sich 406170 Evangelische, trotz der starken Auswanderung seit drei Jahrzehnten. Die Schulen leiden unter Überfüllung (mitunter 500 Schüler auf einen Lehrer) und der ungenügenden Vorbildung der Lehrer, da die Errichtung eines evangelischen Schullehrerseminars stets verweigert worden ist. Jetzt soll die Zahl der Schüler ein bestimmtes Maß nicht übersteigen, dadurch aber wird den übrigen aller Unterricht genommen. An kirchlichem Sinn fehlt es nicht. Der Kirchenbesuch ist gut; für die Mission besteht Interesse. Es giebt fünf Kranken- und Siechenhäuser (insbesondere das mit einem christlichen Verlag verbundene „Bethanien" in Talowka) vier Waisenhäuser, eine Taubstummenanstalt (in Orlowskoj). Wie in Südrußland wird auch hier die „Stunde" zahlreich besucht. Der Erfolg der Baptisten war ein zumeist vorübergehender. Drei Kirchspiele, deren Pastoren jedoch auch auf das lutherische Bekenntnis verpflichtet sind, sind reformiert; eine Schilderung ihrer Anfänge bei Dalton, Beiträge IV S. 59 ff. — Nicht wenige Wolgakolonisten sind auch an den Norden des Kaukasus in die Ansiedlungen um Stawropol und Pjatigorsk ausgewandert, wo sich in Karass seit etwa 1820 eine schottische Missionsniederlassung befand (Näheres bei Dalton l. c. S. 162 ff.); jetzt in Pjatigorsk eingepfarrt. — Abneigung gegen den Rationalismus und chiliastische Hoffnungen führten 1817 Württemberger nach **Grusien**. Die von den sieben Gemeinden anfänglich aus ihrer Mitte gewählten „geistliche Lehrer" genügten nicht. Basler Missionare entwarfen ihnen daher eine Kirchenordnung und bedienten zunächst die noch vielfach durch separatistische Bestrebungen beunruhigten Gemeinden, die direkt dem Ministerium unterstanden; erst neuerdings sind sie dem Moskauer Konsistorium unterstellt worden. Es bestehen jetzt zehn Gemeinden mit zwölf Geistlichen. Die Gemeinde zu Tiflis zählt c. 3000 Seelen, die Dörfer je 500—1000, Baku c. 5000, Batum c. 100. Die Pastoren von Baku und Schemacha bedienen jetzt auch die armenisch-protestantischen Gemeinden, mit einigen Hundert Gliedern (1866 ward ihnen nach langem Ringen die Erlaubnis, der luther. Kirche sich anzuschließen). Die Gemeinde zu Tiflis hat eine Kirchenschule, ein Siechenhaus, einen Frauenverein; für die Leipziger Mission gingen 1904 hier ein 375 R., für arme Schulkinder 565 R. In der Gemeinde gab es 1904 108 Getaufte, 53 Konfirmanden, unter 18 getrauten Paaren vier Mischehen mit Katholiken und Gregorianern. — Ganz **Transkaspien** bildet ein Kirchspiel mit einem Pastor! — In **Sibirien** vom Ural bis zum stillen Ocean lebten 1880 c. 6650 Lutheraner, davon c. 5000 in den Deportiertenkolonien in Omsk und Jeniseisk, c. 1400 in den Städten, die andern in den Strafanstalten (vgl. über diese die leider allzuwahren Schilderungen in G. Kennan, Sibirien). Sie sind jetzt in acht Kirchspielen mit acht Pastoren zusammengefaßt: Tomsk-Barnaul, Bulanka, finnische Kolonien in Westsibirien (der Pastor wohnt in Omsk), Omsk mit den Omkolonien, Tobolsk und Ryschkowo, Werchnyj Sujetuk (Pastor in Omsk), Irkutsk (mit Jakutsk und Transbaikalien) und Wladiwostok (der Osten Sibiriens). Noch vor vier Jahrzehnten bildete Ostsibirien mit 1100 Protestanten auf 9 Millionen qkm nur ein Kirchspiel (Näheres bei Dalton, Beiträge, S. 128 ff.). Die Bemühungen Bischof Ulmanns und Pastor Cossmanns haben es erreicht, daß die verwiesenen Protestanten in drei nahe beieinander gelegenen Kolonien angesiedelt wurden im Kreise Minusinsk des Gouvernements Jeniseisk (1880 waren es 397 Finnen, 858 Esten, 785 Letten, 92 Deutsche). In den Bergwerken und Goldwäschereien hört die Möglichkeit eines seelsorgerlichen Einflusses vollständig auf. Besser soll es bei den auf die Insel Sachalin Verbannten stehen. Die Deportation nach Sibirien hat jetzt aufgehört.

B. Die luth. Kirche des Großfürstentums **Finnland**. Das Großf. Finnland mit einem Areal von 373536 qkm hatte am 1. Januar 1900 eine Gesamtbevölkerung von 2673200 Einwohnern, unter ihnen 48812 Orthodoxe, 560 Katholiken und 2620891 Lutheraner, 2630 Baptisten, 317 Methodisten. 2048545 Einwohner redeten 1890 die finnische, 322604 die schwedische, 8991 andere Sprachen. In der Landeskirche wurden im

J. 1881: 71111 Kinder, darunter 4994 außer der Ehe, geboren. Es starben (exkl. Totgeborene) 50481 Kinder. 14044 Paare wurden kopuliert. Am 1. Januar 1881 fungierten 758 Geistliche in 345 (jetzt 512), in 45 Propsteien gegliederten Kirchspielen, unter welchen zwei deutsche in Helsingfors und Wiborg. — Durch die Friedensschlüsse von 1721, 1743 und 1809 unter das Scepter Rußlands gekommen, hat die lutherische Kirche Finnlands, ausgenommen gegenüber der orthodoxen Kirche, deren Gliedern seit 1827 der Zutritt zu den Ämtern des Landes gestattet ist und an denen keine kirchliche Handlung vollzogen werden darf, ihren staatskirchlichen Charakter bis dahin bewahrt. Jedoch ist der früher gesetzwidrige Austritt aus der Landeskirche durch das Kirchengesetz vom 9. Okt. 1868, das gegenwärtig die gesetzliche Grundlage der Kirche bildet, jetzt jedem gestattet. — Das Kirchenregiment liegt nach seiner administrativen Seite in der Hand der vier Bischöfe (der Bischof von Abo ist auch Erzbischof von Finnland) und des Domkapitels, nach seiner legislativen Seite in der Hand der Generalsynode, die zu $^2/_5$ aus Geistlichen und zu $^3/_5$ aus Laien zusammengesetzt ist. Doch steht die oberste Leitung der Kirche dem Departement der geistlichen Angelegenheiten im finnländischen Senat zu; die Gesetzesvorlagen der Synode aber müssen einerseits vom Landtage geprüft und vom Kaiser bestätigt werden, anderseits dürfen sie von den sog. Priestertagen proponiert, und, wenn sie kirchliche Bücher betreffen, nicht ohne Zustimmung der Gemeinden durchgeführt werden. Die Pastoren haben die Pröpste, aber auch die Mitglieder des Domkapitels und drei Kandidaten für den Bischofsstuhl zu wählen, von welchen der Kaiser einen bestätigt; den Gemeinden steht die Wahl ihres Kirchenvorstandes und ihrer Pastoren zu. — Durch das Kirchengesetz von 1868 ist die Verwaltung des Schulwesens den Domkapiteln genommen und in die Hand einer Oberschulverwaltung gelegt worden, so daß nur die Beaufsichtigung des Religionsunterrichts der Kirche geblieben ist. Doch gehört in den Volksschuldirektorien die Mehrzahl der Vorsitzenden faktisch dem geistlichen Stande an, und müssen die sämtlichen Hauptlehrer der mittleren Lehranstalten lutherischer Konfession sein. Im Schuljahr 1880/81 wurden 100 mittlere Unterrichtsanstalten, Lyceen, Real- und Töchterschulen, Elementarschulen und die polytechnische Schule mit Einschluß der Privatschulen von 8050, 622 Landvolksschulen von 35257 Schülern besucht. In vier schwedischen und finnischen Seminaren wurden 424 Lehrer und Lehrerinnen ausgebildet. Vier Lehranstalten dienen taubstummen, zwei blinden Kindern. — Auf der Universität Helsingfors vertreten vier Professoren die Theologie. — Auch die Pflege der Armen hat der Staat in seine Hand genommen. Es wurden im Jahre 1880: 26200 Kinder und 41658 Erwachsene, zusammen 67858 Personen, also 3,3% der Bevölkerung, ganz verpflegt oder teilweise unterstützt, und zwar mit 2328969 finnl. Mark. Arbeits- und Bettlervereine suchen Erwachsene und Kinder durch Beschäftigung vor der Vagabundage zu bewahren. Den Branntweinverkauf lassen die Gemeinden ausschließlich durch Vertrauenspersonen nach genauer Vorschrift, nicht in Schenken, die überhaupt nicht existieren, sondern nur in Speisehäusern, unter keiner Bedingung aber an Betrunkene oder Unmündige verabfolgen. Der Gewinn kommt wohlthätigen Zwecken zugute. — Die finnische Mission unterhält ein Magdalenenheim in Helsingfors. — Ein vom deutschen Pastor in Wiborg geleitetes Diakonissenhaus unterhielt im J. 1881 ein Hospital, ein Waisenasyl, zwei Kleinkinderschulen mit leider nur vier Schwestern. Die im J. 1812 gestiftete finnländische Bibelgesellschaft verbreitete im J. 1880: 6824 hl. Schriften. — Seit 1859 besitzt Finnland eine eigene Missionsgesellschaft, die im Anschluß an die rheinische Mission unter den Ovambo, auf fünf Stationen mit 13 Missionaren arbeitet. Sie hat 1300 Getaufte, dazu über 800 Schulbesucher. Eine Missionszeitung, Agenten in jeder Propstei und zwei Missionsreiseprediger suchen das Interesse zu fördern; vgl. Warneck, Allg. Miss.-Ztschr. 1903 S. 309 u. Abriß d. Missionsgesch.[8] (1905) S. 160. Die Mission hat auch die Versorgung der wegen konstanten Predigermangels fast ins Heidentum zurückversunkenen Lappen im höchsten Norden ins Auge gefaßt. Endlich unterhält eine Seemannsmission einen Arbeiter für die finnischen Seeleute in England. — In dem geistlichen Leben der Kirche lassen sich zwei gegensätzliche Strömungen unterscheiden. Die eine, pietistische, die allen Nachdruck auf Buße und Heiligung legt, hat ihren Urheber in dem Bauern Paawo Ruotsalainen (gest. 1852). Die andere (seit 1843), deren geistiges Haupt der Propst Hedberg († 1893) war, betont in oft einseitiger Weise die sündenvergebende Gnade und die Freude an der vollbrachten Versöhnung. Aus ihr ist im J. 1873 der „evang.-lutherische Verein" hervorgegangen, der durch Schriften und Kolporteure wirkt. Leider überwuchert auch diese Frage die der Sprache und Nationalität. Auch stehen sich eine biblische (Bischof Johanson) und kirchliche (Bischof Robert; ihr Organ **Vartija**) Richtung gegenüber.

C. Die ev.-luth. Kirche des früheren Königreichs Polen. Das statistische Jahrbuch von 1871 giebt die Bevölkerung der zehn Gouvernements des früheren Königreichs Polen mit 6026421 Einwohner an, darunter 4596956 Katholiken und 327845 Protestanten (Lutheraner und Reformierte). Es sind 65 lutherische Kirchspiele mit im J. 1865 235680 Eingepfarrten. — Zur Zeit der ersten Teilung Polens bestanden nur noch zwei lutherische Kirchspiele, Warschau und Wengrow. Die übrigen haben sich aus der zuströmenden deutschen Einwanderung gebildet. Nur in wenigen Gemeinden wiegt darum das polnische Element vor. Nur in fünf Gemeinden der Gouv. Lomscha und Augustowo ist das littauische vertreten. Weitaus zumeist ist die Kirchen- und Schulsprache die deutsche. — Die gegenwärtige Verfassung der Kirche hat ihre Grundlage in dem Gesetz vom 8./20. Februar 1849. Die oberste Leitung hat das Evangel. Augsburgische Konsistorium in Warschau, das seit dem 1. Jan. 1867 dem Ministerium des Innern untergeordnet ist. Der weltliche Präses wird vom Kaiser ernannt, der geistliche Präses, zugleich Generalsuperintendent, vom Minister. Das Konsistorium hat im wesentlichen die Rechte und Pflichten, wie die unter das General-Konsistorium ressortierenden Konsistorien; in Ehesachen ist es letzte Instanz. Fünf Superintend., zu Warschau, Kalisch, Augustowo, Petrikau und Plock sind dem Generalsuperintendenten untergeordnet. Auch die Synoden haben wesentlich dieselben Aufgaben, wie die lutherischen in Rußland. Die Prediger werden von den Gemeinden gewählt und vom Konsistorium bestätigt. Sie sind Glieder der Kirchenkollegien, die an jeder Gemeinde neben der Administration der Externa auch die Aufsicht über die Prediger und anderen Kirchenbeamten führen und die Fürsorge für die Armen und Waisen haben. — Waren zeitweilig die besseren der alten sog. Kantorate in evangel. Elementarschulen umgewandelt, evangel. Gymnasien und ein evangel. Lehrerseminar gegründet und der Aufsicht der Kirche übergeben worden, so ist nun die evangel. Schule von der Kirche gelöst worden, die evangel. Elementarschulen sind der Aufsicht des Pastors entzogen und in Simultanschulen umgewandelt mit nur zwei Stunden für den Religionsunterricht und einer Stunde für die Muttersprache. Die alten Kantorate sind auf den Aussterbeetat gesetzt. — Eine starke Auswanderung der deutschen Lutheraner aus den polnischen in die russischen Provinzen des Reiches hat in den letzten Jahrzehnten stattgefunden. — Die lutherische Kirche Polens ist erst seit wenig Jahrzehnten von dem lähmenden Bann des Rationalismus erlöst. Vor allem offenbart sich in den Synoden, die trotz des Kirchengesetzes zuvor nicht gehalten wurden, ein energisches Streben, die Kirche nach allen Seiten auszubauen und ihr Leben zu fördern.

D. Die ev.-reformierte Kirche Rußlands erfreut sich gegenüber der lutherischen einer größeren Freiheit in der Verwaltung ihres Kircheneigentums, in der Einrichtung ihrer Gottesdienste ꝛc. Dagegen fehlt es ihr außer dem Bande des gemeinsamen Bekenntnisses an einem festeren Zusammenhange. — Sie zählt nur zwei größere Komplexe von reformierten Gemeinden, den littauischen Synodalbezirk und den Warschauer Konsistorialbezirk. Die übrigen neun Gemeinden stehen unter den von einander völlig unabhängigen, den vier lutherischen Konsistorien zu Petersburg, Moskau, Riga und Mitau beigeordneten „reformierten Sitzungen", die aus den weltlichen Gliedern der luth. Konsistorien, den reformierten Ortspredigern und einem oder zwei Kirchenältesten der reformierten Ortsgemeinde zusammengesetzt, unmittelbar dem Minister des Innern untergeordnet sind. Sie haben außer den Ehesachen nur noch die Prüfung und Ordination der Kandidaten, deren Vorstellung zur Bestätigung durch den Minister und etwaige Disziplinarsachen der Geistlichen (vgl. auch Dalton, Urkundenbuch S. 68 ff.). — Zur Petersburger Konsistorialsitzung ressortieren die deutsche und französische Gemeinde in St. Petersburg, die ref. Gemeinde in Odessa, die Gemeinden Chabag, Neudorf und Rohrbach in Bessarabien. — Das kirchliche Leben der deutsch-reformierten Gemeinde in St. Petersburg hat seit ihrer Trennung von der französisch-reformierten im J. 1858 einen raschen Aufschwung genommen. Etwa 3000 Seelen stark hat sie in 30 Jahren für Kirchen, Schule und Armenpflege etwa 770000 R. von freiwilligen Gaben aufgebracht (vgl. Dalton, Die ev. K., S. 15 ff.; Wegener S. 19 ff.). In ihrer Schule, an deren Leitung auch die französische und holländische Gemeinde teil hat, wird in einem Gymnasial- und Realkursus unterrichtet (vgl. dazu Dalton, Urkundenbuch S. 102 f.). Auch bei der gesamten Liebesthätigkeit der evang. Gemeinden Petersburgs hatte sie (Past. Dalton) vielfach die Initiative. — In Riga stellte die Zählung von 1881 die Zahl der Reformierten auf 1843 fest, für die kleineren Städte Livlands auf 118, für Reval auf 88. Die Gemeinde in Moskau hatte 1882 c. 2000, die in Mitau c. 400 Eingepfarrte. — Das Kirchenregiment der littauisch-reformierten Kirche liegt in der Hand der littauischen Synode. Jedes Gemeindeglied ist eo ipso

beratendes Glied der Synode. Die beschließende Stimme hat das sog. Synedrium, ein aus den Curatores nati, den Superintendenten, und erwählten weltlichen Kuratoren komponierter Synodalausschuß. Die laufenden Geschäfte führt unter Oberaufsicht des Ministeriums das reformierte Kollegium in Wilna, zusammengesetzt aus vier weltlichen und vier geistlichen Mitgliedern. Die Synode umfaßte drei Distrikte: 1. den samogitischen mit vier littauischen Gemeinden und 10 600 Seelen i. J. 1881, und zwei polnischen mit c. 300 Polen und Deutschen im Gouvern. Kowno, 2. den wilnaschen mit vier Gemeinden im Gouvern. Wilna, und 3. den weißrussischen in den Gouvern. Grodno und Minsk mit fünf Gemeinden. Der „Personalstatus" von 1903 zählt 20 Gemeinden in zwei Distrikten mit zehn Pastoren. — Sämtliche zahlreich besuchte littauische Kirchenschulen des 1. Distrikts wurden 1869 vom Staate geschlossen. An ihrer Stelle müssen die Gemeinden Staatsschulen erhalten mit russischer Unterrichtssprache und aus zwei wöchentlichen Stunden Religionsunterricht in der Muttersprache. Ein blühendes evangelisches Gymnasium der Synode zu Sluzk wurde ihr 1868 genommen, Dalton, Beiträge IV, 213. Die Synode besitzt sieben Stipendien für Theologen und Lehrer in Dorpat, Petersburg und Königsberg. — Die Verfassung der reform. Kirche des ehemaligen Königsreichs **Polen** ruht auf dem kaiserlichen Dekret vom 8./20. Februar 1849 (vgl. Dalton, Urkundenbuch S. 245 ff.); die Kirchenordnung aber gelangte erst 1888 zur Entscheidung. Sie ist eine konsistorial-synodale. Die Synode, auf der jetzt nur die Abgeordneten aus der Gemeinde Stimmrecht haben, beschließt und entscheidet über allgemeine kirchliche Angelegenheiten, das von der Synode gewählte Konsistorium macht Anträge, vollzieht die Beschlüsse der Synode, und entscheidet in Ehesachen. Die einzelnen Gemeinden sind durch Presbyterien vertreten, denen der Pastor angehört. — Sechs Pfarrgemeinden gehören zu diesem Konsistorialbezirke, von denen die Warschauer mit 2700 Seelen im J. 1887 die größte, drei Filialgemeinden, 1887 mit zusammen 7659 Eingepfarrten und 3957 Kommunikanten, dazu die Reformierten in Lodz und eine Zahl vereinzelt lebender Reformierter. — Zugleich mit ihren drei Elementarschulen und elf sog. Kantoraten (so Nöltingk in der 2. Aufl.) sind die Gemeinden verpflichtet, auch die Kronselementarschulen ohne evangel. Religionsunterricht zu unterhalten. So ist die Fortexistenz der Kirchenschulen eine sehr problematische. — Unterrichtet wird in russischer, polnischer, deutscher und böhmischer Sprache, je nach dem Vorwiegen der Nationalität. Gepredigt wird in Warschau überdies französisch. Nur die Warschauer Gemeinde besitzt seit 1881 ein Waisenhaus und eine Armenpflege. — Diese littauische und polnische reform. Kirche ist der Rest einer blühenden Kirchengemeinschaft.

Völlig independent sind die kleinen **Botschaftergemeinden**: die holländische in Petersburg, sechs anglikanische in Petersburg, Kronstadt, Odessa, Moskau und Riga, und die englisch-amerikanische Kongregationalistengemeinde in Petersburg.

E. In **Archangel** sind die Lutheraner und Reformierten im J. 1818 zu einer „vereinigten evangelischen Gemeinde" zusammengetreten (Dalton, Urkundenbuch S. 152 ff.). Die evangelische **Brüdergemeinde** zählt in St. Petersburg etwa 45 Seelen. — Die seit den Jahren 1784 und 1804 in den Gouvernements Taurien, Jekaterinoslaw und Samara angesiedelten **Mennonitengemeinden** hatten im Jahre 1860: 34 217 Mitglieder. 1903 betrug die Zahl der Samaraschen Mennoniten 1218 in 10 Gemeinden. — Seit dem J. 1880 ist die **Baptistengemeinschaft** obrigkeitlich anerkannt.

Ueber die **römische** Kirche fehlen die erforderlichen Daten. **Bonwetsch.**

Rust, Isaak, gest. 1862. — Dr. H. E. G. Paulus, Die protest.-evangel. unierte Kirche in der Baier. Pfalz, eine Sammlung von Aktenstücken, Heidelberg 1840; G. F. Kolb, Kurze Geschichte der verein. protest.-evangel.-christl. Kirche der baier. Pfalz, Speyer 1847; Geschichte der verein. Kirche der Pfalz von 1818 bis 1848, Verlag des evangel. Vereins 1849; E. F. H. Medicus, Geschichte der evangel. Kirche im Königr. Bayern, Supplementband, Erlangen 1865; F. W. Laurier, Die evangel.-protest. Kirche der Pfalz, Kaiserslautern 1868. Allgem. Deutsche Biographie.

Isaak Rust, der Sohn gering bemittelter Bauersleute, ist geboren am 14. Oktober 1796 zu Mußbach bei Neustadt a. d. Hardt, 1/4 Stunde von Gimmeldingen, wo am 5. Februar desselben Jahres der Kardinalerzbischof Joh. Geissel von Köln das Licht der Welt erblickte. Rust bereitete sich zuerst für den Schuldienst vor, wurde dann Schreiber, erwarb sich aber durch angestrengte Privatstudien die nötigen Gymnasialkenntnisse und wurde am 1. März 1815 in Heidelberg immatrikuliert. Er studierte Philosophie und Theologie unter Hegel, Daub, Paulus u. a. und löste schon 1816 eine Preisaufgabe der

theologischen Fakultät. Nach zweijährigem Studium verließ Rust 1817 die Universität, machte sein Examen, wurde zuerst Vikar, dann Lehrer am Progymnasium in Speyer und hielt auch ein Semester lang am Lyceum philosophische Vorlesungen; durch eine Abhandlung **de absoluti revelatione** erwarb er sich in Heidelberg den philosophischen Doktortitel. Durch Krankheit genötigt gab Rust 1820 seine Schulstelle auf und wurde Pfarrer in dem bekannten Weinort Ungstein. Dort gab er 1825 sein Buch „Philosophie und Christentum oder Wissen und Glauben" (Mannheim, Schwan u. Götz, 2. Aufl., 1833) heraus. Obwohl damals noch rationalistisch gesinnt, ein Kämpfer „für Licht und Wahrheit, für Freiheit des Geistes und eindringende Forschung, gegen die Ausgeburten eines erkrankten Gefühls und die Unternehmungen der Lichtscheuen", sieht er doch im vulgären Rationalismus mit seiner seichten Oberflächlichkeit wie im überspannten Supranaturalismus eine Einseitigkeit. Er stellt das intellektuelle und religiöse Leben der Menschheit in Parallele und unterscheidet drei Stufen der Entwickelung: das Heidentum, die Stufe des Gefühls; das Judentum, die Stufe des Verstandes; und endlich das Christentum, die Stufe der Vernunft. Von demselben Gedanken bezüglich des Gefühles ausgehend, wendete er sich auch 1828 in seiner Dissertation: **De nonnullis, quae in theologia nostrae aetatis dogmatica desiderantur** (Erlangen, Kunstmann 1828) gegen Schleiermacher, indem er seinem Religionsbegriff den Vorwurf macht, er beraube die Religion ihrer Würde, korrumpiere das Wesen der christlichen Religion und verminderе die Würde des Menschen. Auch eine in der Zeitschrift „Der Protestant" (herausgegeben von Dr. G. Friederich in Frankfurt a. M.) 1827 veröffentlichte Arbeit „Der Protestantismus. Ein Wort an die Freunde und Feinde desselben" zeigt Rust noch auf rationalistischem Standpunkt. „Der Geist in seiner unaufhaltsamen, immer reicher hervortretenden Entwickelung und Bildung, das ist der Fels, auf welchem der Protestantismus ruht". Er unterwirft sich in seinem Denken und Wollen nur der inneren Auktorität, er ist die Kirche der inneren Auktorität, die Kirche des Lichts und der Glaubensfreiheit. Die Glaubensbekenntnisse haben nur Wert und Bedeutung, so lange sie in Zusammenhang mit ihrer Quelle, dem Glauben, bleiben, mit der errungenen Einsicht und Bildung nicht in Widerspruch geraten und so lange man von diesem äußeren, mehr oder weniger mangelhaften Ausdruck im Glauben nicht die Seligkeit abhängig macht. Die Reformatoren wollten die Geister nicht an starre Bekenntnisse binden, sondern unendlichen Fortschritt im Heiligsten, im Glauben und in seiner Darstellung möglich machen. Der Glaube hat sich an die göttliche Offenbarung in der Bibel, Vernunft und Natur anzuschließen.

Ehe dieser Aufsatz noch zum Schluß gebracht war, wurde Rust 1827 als Pfarrer der französisch-reformierten Gemeinde nach Erlangen berufen, bald darauf zum Licentiaten und im März 1828 zum Doktor der Theologie erhoben; 1830 wurde er a. o. Professor, 1831 erhielt er die 5. ordentliche Professur in der theologischen Fakultät. Der Einfluß von Männern wie J. G. V. Engelhardt, Winer, Krafft und Olshausen, seit 1830 auch Harleß, blieb auf Rust nicht ohne Einfluß, er wandte sich von seinem auf Hegelscher Philosophie ruhenden Rationalismus mit Eifer der rechtgläubigen Theologie zu (vgl. Die Universität Erlangen von 1743—1843, von Engelhardt, S. 99). Die theologischen Disputierübungen in seinem Hause zogen manchen Studenten an, und er nennt seine Wirksamkeit selbst eine erfreuliche. — Den Umschwung in Rusts theologischer Anschauung sehen wir vollzogen in seinem im bewegten Sommer 1832 (Hambacher Fest!) herausgegebenen Buche: „Stimmen der Reformation und der Reformatoren an die Fürsten und Völker dieser Zeit" (Erlangen 1832), in welchem er sich gegen den „frechen Geist der Verneinung, der in der zügellosesten Gestalt in das Staatsgebiet eindringe" ausspricht und die wichtigsten Stellen der Reformatoren über den Staat, die Regierenden, die Gehorchenden und die Revolution zusammenstellt. Das meiste, was sich im Anfang des Jahrhunderts als Rationalismus geltend machte, sei ein mehr oder minder umschleiertes Erzeugnis jenes Geistes der Verneinung. Schon 1827 begann er gemeinsam mit Lomler, Dr. E. Zimmermann u. a. die Herausgabe von „Geist aus Luthers Schriften oder Concordanz der Ansichten und Urteile des großen Reformators &c.", Darmstadt 1827—31, 4 Bände. Das Studium der Reformatoren scheint zu seiner Änderung nicht wenig beigetragen zu haben.

Das vorgenannte Buch mag wohl die Aufmerksamkeit der Staatsregierung auf Rust gelenkt haben, als es sich 1833 um die Neubesetzung im Konsistorium seiner Heimat handelte. Die pfälzische Union von 1818 war wesentlich in rationalistischem Sinn erfolgt; außer dem Neuen Testamente sollte nichts anderes als Glaubensnorm gelten, die symbolischen Bücher wurden für abgeschafft erklärt und auch die neu eingeführten Reli-

gionsbücher sollten nicht als unabänderliche Norm gelten und die Glaubensfreiheit nicht beschränken. Das Oberkonsistorium in München und die Staatsregierung suchten die pfälzische Union auf positivere Grundlagen zu stellen und darüber entstand ein langjähriger Streit. Zwar wurde 1821 von der Generalsynode festgesetzt: „Die protestan-
5 tische Kirche hält die symbolischen Bücher in gebührender Achtung, erkennt jedoch keinen anderen Glaubensgrund und Lehrnorm als allein die hl. Schrift", aber dieser Paragraph mit seiner unbestimmten Fassung ward selber zum Zankapfel. Nach einer Schilderung, welche einer der Vorkämpfer des Rationalismus und Rusts Gegner, Pfarrer Frantz (in seiner Zeitschrift „Die Morgenröthe", 1846, Januar) von dem kirchlichen Leben entwirft,
10 befand sich dasselbe in einem traurigen Zustande. Unwürdige Geistliche gab es nicht wenige, und sie wurden nicht sonderlich beunruhigt von oben; tiefere theologische Bildung war nicht häufig zu finden und im allgemeinen herrschte viel Seichtigkeit, jede tiefere christliche Regung wurde gebrandmarkt als Mysticismus und Heuchelei. Der Kirchenbesuch war besonders in den Städten schlecht, nirgends herrschte reges kirchliches Leben. Der
15 1823 gegründete Bibelverein fand keinen Eingang, die Mission war nicht einmal dem Namen nach bekannt.

Rust erhielt die schwierige Aufgabe, hier Wandel zu schaffen. Der Direktor und zwei Räte des Konsistoriums wurden entfernt und durch positive Männer ersetzt; Rust hatte sich um die Stelle nicht beworben. In seiner Antrittspredigt am 23. Sonnt. n. Trin.
20 1833 („Zwei Predigten beim Übergang in einen neuen Berufskreis, Mannheim 1833) legte er gleich seinen Standpunkt offen dar. Er bekennt sich zur positiven Union. Dieser Standpunkt war seine innerste Überzeugung, aber er vergaß dabei die Rücksicht auf die Entwickelung der pfälzischen kirchlichen Verhältnisse, er that entschieden manchen ehrlichen Rationalisten Unrecht, wenn er ihnen Abfall vorwarf, wenn er sagt, sie seien dem Irrtum
25 ganz und gar und auf die sündhafteste Weise verfallen. (Man vergl. seine „Predigten und Kasualreden", Speyer, F. C. Neidhart, 1838.) Die heftige Sprache, der büreaukratische Geist, der Mangel an gewinnender Freundlichkeit trug viel bei zur Schärfung der Gegensätze; vgl. das Urteil von Heinr. Thiersch (Friedr. Thierschs Leben, 2. Band, 1866, S. 389). Gleich seine erste Maßregel, die Einforderung der Karfreitagspredigten 1834
30 und deren Kritik, machte böses Blut. Der Gebrauch anderer als landeskirchlicher Agenden wurde verboten, die Rechtfertigungslehre als Mittelpunkt der Unterscheidungslehren zu predigen befohlen. Im J. 1836 erging ein Rundschreiben — man nannte es nach seinen Eingangsworten „die Bulle": „Eingedenk der ernsten Verpflichtungen" und auch **Bulla Rustica**, — das Konsistorium erstrebe nichts als die Beförderung wahrhaft geistlicher
35 Thätigkeit in Amt, Wissenschaft und Leben, die Entfernung des Mietlingssinnes, des Unglaubens und der Unsittlichkeit, die Erhöhung der Liebe zur hl. Schrift. Es wird warnend hingewiesen auf den revolutionären Geist, der nicht sein Wesen aufgegeben habe und nur anders dirigiert werde 2c. Nicht bloß einzelne Pfarrer, sondern ganze Synoden erhoben sich zum Widerspruch, sogar der Landrat (die Provinzialvertretung) erhob 1835
40 Beschwerde über Antastung der Glaubens- und Gewissensfreiheit von seiten der zum Mysticismus und Pietismus hinneigenden Partei. Zur Beilegung der Unruhe sandte das Oberkonsistorium 1836 zwei seiner Räte, Dr. Fuchs und Dr. Grupen in die Pfalz, welche an mehreren Orten Versammlungen der geistlichen und weltlichen Synodalen abhielten, aber ohne Erfolg. Denn da jene Kommissäre in den von ihnen vorgelegten Thesen
45 erklärten, die Union sei nur eine Wiedervereinigung der getrennten Lutheraner und Reformierten, keine dogmatische Neuschöpfung, und da sie hinwiesen auf die Gefahr, in welche man sich bringe, der Rechte einer der drei von der Verfassung anerkannten Kirchengemeinschaften verlustig zu werden, und diese Grundsätze durch einen königlichen Erlaß vom 20. Januar 1837 die Sanktion erhielten, so wurde im Mai eine von 139 Geist-
50 lichen und 65 weltlichen Synodalen unterzeichnete kompendiöse Beschwerdeschrift bei der Abgeordnetenkammer eingereicht. Sie kam in der Kammer zwar nicht mehr zur Verhandlung, aber der Abgeordnete Willich griff bei anderer Gelegenheit Rust als einen Mann von „jesuitisch-pietistisch-mystisch-theokratischer Tendenz" an, der den Samen der Zwietracht ausstreue. Die beiden Präsidenten sowie der Minister Fürst v. Oettingen-Wallerstein
55 sprachen ihr Befremden aus über solche Angriffe auf einen Abwesenden; der letztere nahm auch Rusts amtliche Wirksamkeit kräftig in Schutz (Verhandlungen der Kammer der Abgeordneten im J. 1837, 7. Bd, S. 557—566). Jene Angriffe hatten auch keine weitere Folge, als daß einige Personaländerungen im Konsistorium eintraten, aber ohne Änderung der Richtung. Rust selbst blieb, und auch eine 1840 von mehreren Abgeordneten
60 an den König gerichtete Denkschrift, in welcher Rust, weil er sich der mystisch-pietistischen

Richtung hingebe, als Friedensstörer bezeichnet wird, blieb erfolglos. Rusts Wirksamkeit aber blieb nicht ohne Erfolg. Die jüngeren Geistlichen und Kandidaten, welche auf der Universität nicht mehr in rationalistischem, sondern in positivem Geiste vorgebildet worden waren, und unter denen sich recht eifrige und wissenschaftlich tüchtige Männer befanden, wirkten in positivem Sinne, gestützt von dem Konsistorium. Auch in den Synoden trat ein Umschwung ein. Noch in der Generalsynode von 1837 fiel der von Rust aus älteren Kirchenordnungen zusammengestellte Agendenentwurf (Entwurf einer Agende für die protest.-evangel.-christl. Kirche im Rheinkreise, Speyer 1837, 474 S., 8°) mit 36 gegen 4 Stimmen durch, aber schon 1841 waren sich die beiden Parteien an Zahl fast gleich. Nachdem das Konsistorium eine Katechismusinstruktion erlassen hatte, setzte man jetzt eine Kommission ein zur Abänderung des Katechismus oder Wahl eines andern, führte eine neue biblische Geschichte und eine würdigere Amtstracht der Geistlichen ein. 1838 und 1839 entstanden die ersten Bibelvereine, 1845 wurde auch die Missionssache in Angriff genommen, wenn auch beides amtlich überwacht und als kirchliche Geschäftssache behandelt.

Übrigens bedeutete dieses Wachstum der positiven Richtung keinen Sieg für sie, noch weniger für Rust. Als im J. 1842 von seiten seiner Anhänger eine Adresse an ihn gerichtet wurde, die zahlreiche Unterschriften fand, sah sich der Regierungspräsident, Fürst Wrede, darin persönlich verunglimpft, so daß sie unterdrückt wurde und die Unterzeichner einen Verweis erhielten. Außer dem bekannten Statistiker, G. F. Kolb, der in der Speierer Zeitung Rust aufs heftigste bekämpfte, trat nun auch Pfarrer Frantz gegen ihn auf, besonders seit 1845. Rust eröffnete die Generalsynode dieses Jahres selbst mit einer Predigt („Der Herr ist der evangel. Kirche Ruhm und Hoffnung," Speyer, F. C. Neidhardt 1845), in welcher er die Rationalisten „Abtrünnige, Unglückliche, die den Kern- und Lebensspruch der evangel. Kirche mit Füßen getreten haben", nennt; Menschen, von der Eitelkeit gestachelt und christlicher Erkenntnis bar, führten das große Wort, Unreife und Erfahrungslose redeten ihnen nach ꝛc. Außer dieser Predigt wurde die liberale Partei noch erregt durch einen positiven Katechismusentwurf; 1843 hatte der königl. Bescheid verlangt, daß in demselben die gemeinsame Lehre der lutherischen und reformierten Konfession vollständig, offen und unverhüllt vorgetragen werde. Pfarrer Frantz eröffnete 1846 die „Morgenröthe" mit einem längeren Artikel: „Von der Gottheit Christi steht nichts in der Bibel". Dieser Artikel sowie ein eigenes seiner Gemeinde zur Unterschrift vorgelegtes Glaubensbekenntnis riefen eine lebhafte litterarische Fehde hervor, brachten dem Pfarrer Frantz Suspension und Drohung mit Entsetzung, die dann auch erfolgte. Nun wurde das ganze Land in Aufregung versetzt; eine Versammlung in Edenkoben am 10. Nov. 1846 — Luthers Geburtstag! — stellte Beschwerden auf und beschloß eine Adresse an den König; als sie abweislich beschieden wurde, erneuerte eine Versammlung in Winzingen im Juni 1847 die Beschwerden. Und die Beschwerden blieben in München nicht ohne Wiederhall; man hielt es dort für ebenso bedenklich Rust fallen zu lassen, als ihn gegen die allgemeine — wenigstens scheinbar — Abneigung zu halten und ernannte ihn daher Ende 1846 an der Stelle von Fuchs zum Oberkonsistorialrat in München. Er schied im März 1847; seine letzte Predigt über Kol 2, 6—10: Bleibet dem Herrn Jesu getreu! Da Rusts Nachfolger Börsch denselben Standpunkt einnahm, wenn auch nicht so schroff, Rust selbst im Oberkonsistorium nicht weniger Einfluß besaß, so waren seine Gegner nicht befriedigt. Wiederholte Versammlungen im stürmischen Jahre 1848 forderten Rusts Entfernung aus dem Oberkonsistorium und die Lostrennung der unierten pfälzischen Kirche von demselben. Die Staatsregierung ward auch durch Gesetz ermächtigt, einen darauf bezüglichen Antrag der pfälzischen Generalsynode zu genehmigen. Diese fand im Oktober 1848 statt und stellte den erwarteten Antrag, den der König am 17. Mai 1849 genehmigte. Rust war vorher quiesziert worden, weil man hoffte, dadurch die Trennung der pfälzischen Kirche verhüten zu können. Er blieb jedoch noch Hofprediger und wurde 1850 Ministerialrat und Referent im Kultusministerium für pfälz. Kirchenangelegenheiten. Von da an war sein Einfluß auf die letzteren nicht mehr derart, daß man weitere Opposition gegen ihn machte. Als Dr. Ebrard 1861 infolge des Gesangbuchstreites seine Stelle als Konsistorialrat niederlegte, blieb auch Rust nicht mehr länger im Amte; unter Bezeugung der allerhöchsten Zufriedenheit wurde er quiesziert und starb ein Jahr danach, am 14. Dez. 1862, nach kurzer Krankheit in München. — Trotz mannigfacher Fehler und Mißgriffe war seine Wirksamkeit in der Pfalz nicht ohne Segen und nachhaltigen Einfluß.

Joh. Schneider.

Ruth. — Kommentare zum Büchlein Ruth: V. Strigel, Schol. in l. Ruth 1571 Seb. Schmid, Comm. in l. Ruth 1696; Rosenmüller, Scholia 1835; C. L. T. Metzger, Liber

Ruth 1856; Bertheau, Komm. 1845, 2. Aufl. 1883; Ch. H. H. Wright, The book of Ruth 1864; Keil, Komm. 2. Aufl. 1874; P. Cassel in Langes Bibelwerk 1865, 2. Aufl. 1887; S. Oettli, Kurzgef. Komm. 1889; A. Bertholet, Kurzer Handkomm. 1898; Nowack, Handkomm. 1900. Vgl. sonst Umbreit, ThStK 1834, S. 308 ff.: Ueber Geist und Zweck des B. Ruth; Auberlen ebenda 1860, S. 536 ff.: Die drei Anhänge des Buches der Richter; Budde, ZatW 1892, 43 ff.; H. Winckler, Altorientalische Forschungen, dritte Reihe I (1902) 65 ff.; A. Bertholet, Stellung der Israeliten und Juden zu den Fremden 1896, 145 f. — Siehe die Einleitungswerke von De Wette-Schrader, Bleek-Wellhausen, Keil, Ed. Reuß, Driver-Rothstein, Strack, Cornill, Baudissin; auch Ewald, Gesch.[3] I, 223 ff. und die Artikel in den Wörterbüchern. Talmudische Sagen über Ruth siehe in Othos Lex. Rabb. Vgl. auch A. Jellinek, Kommentare des Rabbi Menahem b. Chelbo, R. Tobia b. Elieser u. a. Rabbinen zu Esther, Ruth, Klagel., Leipzig 1855. Der Midrasch Ruth rabba, d. i. die haggadische Auslegung des Buches Ruth ins Deutsche übertragen von Aug. Wünsche 1883.

Das biblische Büchlein Ruth erzählt eine Episode aus der Richterzeit, nämlich die Geschichte der Moabiterin Ruth, welche durch merkwürdige Führungen Ahnfrau Davids geworden ist. Elimelech, ein Bethlehemit, wanderte von Hungersnot getrieben mit seinem Weibe Noʿomi und zwei Söhnen nach Moab aus, wo er starb wie auch die beiden Söhne, Machlon und Kiljon, nachdem sie moabitische Weiber (Ruth und Orpa) genommen hatten. Nach zehnjährigem Aufenthalt in der Fremde entschloß sich die alte Mutter, nach der Heimat zurückzukehren. Da sie ihren Schwiegertöchtern keine Aussicht auf neue Gründung eines Hauses machen konnte, hieß sie dieselben zurückbleiben; allein die eine der beiden, Ruth, folgte aus kindlicher Anhänglichkeit ihrer Schwiegermutter nach Juda und bewies ihr in seltenem Maße treue Liebe. Auf dem Felde eines Verwandten, Boas, wo sie zufällig Ähren aufliest, wird sie von diesem freundlich behandelt, was der Mutter den Mut zu dem Rate giebt, sie soll dem wohlhabenden Vetter ihre Hand anbieten, da er als solcher eine gewisse Verpflichtung hatte, die kinderlose junge Witwe zu nehmen und ihr ein Haus zu bauen. Dies geschieht auch von seiten des Boas. Er löst als Verwandter den von Noʿomi nach 4, 3 verkauften (nach Luth., Riehm vielmehr feilgebotenen) Erbacker des Elimelech ein und nimmt Ruth zum Weibe, nachdem ein näherer Verwandter auf dieses doppelte Recht, dessen zweiter Teil ihm als lästige Pflicht erschien, verzichtet hat. Vgl. in Bezug auf die rechtlichen Verhältnisse Le 25, 23—28; Dt 25, 5—10, welch letzteres Gesetz freilich nur dem leiblichen Bruder in solchem Falle die Ehe zur Pflicht macht, aber nach unserer Geschichte, ob auch nicht mit derselben Schärfe, auch auf weitere Verwandte Anwendung fand. Der Sohn des Boas und der Ruth (4, 16 von Noʿomi zum Zeichen der Anerkennung des Erben auf die Kniee genommen) wurde später der Großvater Davids 4, 17. 22.

Von jeher hat man mit Recht die Anmut und Frische dieser Erzählung bewundert, welche uns alte Sitten in ungeschmückter Natürlichkeit und edle Charaktere in der bescheidenen Sphäre des Familienlebens glänzend vorführt, vor allem die in kindlicher Einfalt treue Ruth, die ihrer Schwiegermutter besser ist als sieben Söhne (4, 15)! Wie die patriarchalische Einfachheit und Naivität für das Alter dieser Überlieferung zeugen, so ist ihre Wahrheit durch sie selbst verbürgt. Denn wie sollte jemand, der doch offenbar mit liebender Teilnahme diese Geschichte der Vorfahren Davids erzählt, dem königlichen Hause einen halb moabitischen Ursprung angedichtet haben! Auf Beziehungen Davids zu Moab deutet auch 1 Sa 22, 3 f. Allerdings ist gerade dieser Umstand, daß die Heldin der Geschichte, Ruth, ihre Heimat und ihre Götter außerhalb der Grenzen des gelobten Landes gehabt hatte, von besonderer geistiger Bedeutung. Ein edles Reis des wilden Ölbaumes wurde hier auf den gotterkorenen Stamm gepfropft — ein Zeichen, daß das Gottesvolk aus den Heiden neuen Lebenssaft an sich zu ziehen bestimmt war. Im Stammbaum des Messias wird Mt 1 neben den Kanaaniterinnen Thamar und Rahab (nach jüdischer Tradition Gattin des Salmah oder Salmon, somit Mutter des Boas, Ruth 4, 20, wenn dieser Stammbaum vollständig wäre) und Bathseba, der Mutter Salomos auch Ruth besonders genannt — lauter Mütter, deren Namen daran erinnern, daß Gott auch das Sündige, das Heidnische nicht verschmäht, sondern es heiligen und segnen kann. Thamar, Gattin des Perez (Gen 38), wird auch von unserm Erzähler (4, 12) als Vorbild göttlicher Segnung angeführt, vielleicht nicht nur weil sie als Fremde dem Juda einen starken Stamm schenkte, sondern auch weil ihre Nachkommenschaft gleichfalls einer Art Pflichtehe entstammte, die Juda, freilich ohne es zu wissen und zu wollen, vollziehen mußte. Allein trotz der inneren Bedeutsamkeit dieser Mischung jüdischen und fremden Blutes in Davids Stammhaus leuchtet ein, daß sie nimmermehr als Erdichtung aus lehrhafter Tendenz könnte begriffen werden. So wenig als zum Zweck der Überbrückung der zwischen Israel

und den Heiden bestehenden Kluft kann die Geschichte zur Empfehlung der Leviratsehe gedichtet sein (so Bertholdt und Benary, De Hebraeorum leviratu 1835), da jener Gebrauch darin wohl vorausgesetzt, aber nicht nachdrücklich empfohlen wird und dabei der moabitische Ursprung der Ruth nicht motiviert wäre. Verfehlt war vollends die Unterlegung einer politischen Tendenz, als ob das Büchlein die Ephraimiten (so wurde das אפרתים 1, 2 gedeutet!) zum Wiederanschluß an Juda und das Haus Davids einladen wollte (so Ed. Reuß). Eine mythologische Grundlage hat Winckler zu erkennen gemeint, und zwar eine babylonische: Ruth sei = Istar-Tamar. Noomi = Mara gehe auf die Doppelgestalt der bald freundlichen, bald feindlichen Istar. Mahlon = Tammuz; Boas = Tammuz-Marduk. Dies alles ist dem schlichten Stoff allzu fremd. Auch gegen die Annahme einer bloßen Tendenz- oder Lehrdichtung sträubt sich die naive Einfalt und Anmut der Erzählung. Sie giebt vielmehr alte, geschichtlich treue Familientradition. Auch die Sitten und Anschauungen jener Vorzeit sind sichtlich nach der Erinnerung wiedergegeben; so das Schuhausziehen, dessen Bedeutung mit der Zeit abgeblaßt war 4, 7. Auch das Bedecken mit dem Gewand 3, 9 gehört dahin. Ähnlich berichtet Tabari aus der heidnischen Zeit der Araber, wenn der nächste Verwandte rechtzeitig eine Witwe mit seinem Gewande bedeckte, habe er das Recht gehabt, sie als Rechtsnachfolger des Verstorbenen, ohne Zahlung eines neuen mahr zu heiraten, W. Robertson Smith, Kinship and marriage in Early Arabia, p. 87. — In welchen Zeitpunkt der Richterperiode diese Begebenheiten fielen, läßt sich nicht genauer bestimmen. Höchstens kann man aus der Genealogie Ruth 4, 18 ff. schließen, daß Ruth etwa hundert Jahre vor David lebte. Zu früh setzt man die Ruth 1, 1 erwähnte Hungersnot an, wenn man sie für die Ri 6, 4 erwähnte hält. Josephus geht damit bis in die Zeit Elis hinab (Ant. 5, 9, 1). Gewiß aber ist die jetzige Erzählung lange nach diesen Begebenheiten abgefaßt; vgl. 1, 1 die Benennung der „Richterzeit"; 4, 7 die Mitteilung des „vormaligen" Gebrauchs. Erst nach Davids Thronbesteigung hatte seine Familiengeschichte ein allgemeineres Interesse. Das jetzige Büchlein Ruth ist aber nach formalen Anzeichen (Aramaismen, späte Sprachformen u. dgl.) noch bedeutend später geschrieben, wahrscheinlich erst nach dem Exil. Vgl. immerhin die sprachlichen Reflexionen in den Einleitungen von Strack, Driver, Ed. König.

Stammt demnach der Stoff aus der Familientradition des davidischen Hauses, der lange mündlich fortgepflanzt wurde, vielleicht aber auch schon geraume Zeit schriftlich fixiert sein mochte (Ed. König), hier aber in einer jüngeren Redaktion vorliegt, so ist nicht ausgeschlossen, daß der Verfasser mit der Reproduktion auch lehrhafte Absichten verband. Aber die Hauptsache ist ihm nicht, eine bestimmte Tendenz zu verfechten, sondern die Ursprünge des davidischen Hauses zu beleuchten. Kuenen, Bertholet u. a. denken sich, er habe in der Zeit Esra-Nehemias geschrieben und deren Ausschließlichkeit in Bezug auf das Connubium mit Ausländerinnen bekämpfen wollen; seine Schrift sei also aus der sonst in den biblischen Büchern sehr ungünstig geschilderten Gegenpartei hervorgegangen. Allein wenn eine so bewußte polemische Tendenz vorläge, würde dieselbe gewiß schärfer hervortreten und die Überwindung eines Widerstandes in der Erzählung so wenig fehlen als im Büchlein Jona. Der Erzähler weiß nicht anders, als daß nach allgemeiner Anschauung alles mit rechten Dingen zuging. Er kann sich auch nicht im Widerspruch mit Dt 23, 4 gewußt haben, da dort von der Aufnahme von Männern in die Volksgemeinde, nicht von Heirat die Rede ist. — In Bezug auf die Integrität ist fraglich, ob 4, 18—22 (im Stil des PC) nicht später zugesetzt wurde. Verschieden ist die Stellung des Büchleins im hebräischen Kanon und bei LXX. Letztere lassen es unmittelbar auf das Richterbuch folgen. Josephus (contra Apion. 1, 8) zählt es (im Anschluß an seine Stellung bei LXX) mit diesem zusammen als ein Buch. Manche haben angenommen, das Büchlein Ruth sei einst als dritter Anhang dem Richterbuche förmlich einverleibt und erst später wieder davon abgetrennt worden. So Auberlen, Bertheau, Klostermann (Gesch. des V. Isr. S. 115). Allein wahrscheinlich fand es erst in den dritten Teil des Kanons Aufnahme und wurde von LXX aus chronologischen Gründen ans Richterbuch angeschlossen. Unter den hebräischen Kethubim zählt es zu den 5 Megilloth, die auf die fünf Feste verteilt wurden.

v. Orelli.

Ruysbroeck, Jan van, geb. 1294, gest. 1381. — J. G. V. Engelhardt, Richard von St. Victor und Johannes Ruysbroek, Zur Geschichte der Mystischen Theologie, Erlangen 1838 (soweit dies Buch von Ruysbroeck handelt, ist es ein nachlässiger Auszug aus Surius' lateinischer Uebersetzung der Werke Ruysbroecks); C. Ullmann, Reformatoren vor der Reformation, Hamburg 1841; Fr. Böhringer, Die deutschen Mystiker des 14. und 15. Jahrhunderts, Zürich



1855, S. 442—611. (Die Kirche Christi und ihre Zeugen, Bd XIX.); A. A. van Otterloo, Johannes Ruysbroeck. Een bijdrage tot de kennis van den ontwikkelingsgang der Mystiek; Akad. Dissert., Amsterdam 1874. 2do uitgave door J. C. van Slee, 's Gravenhage 1896; A. Auger, De doctrina et meritis Joannis van Ruysbroeck, Lov. 1892; W. L. de Vreese, Bijdrage tot de kennis van het leven en de werken van J. van Ruusbroec, Gent 1896.

Jan van Ruysbroeck, ein Vertreter germanischer Mystik neben Eckart, Tauler und Suso, ist der berühmteste niederländische Mystiker und hat, durch seine Person wie durch seine Schriften, nachhaltigen und wohlthätigen Einfluß ausgeübt auf seine Zeit. Er wurde geboren im Jahre 1294 (s. van Otterloo, t. a. p. blz. 121) im Dorfe Ruusbroeck, jetzt Ruysbroeck, zwischen Brüssel und Halle. Von seinem Vater ist uns nichts bekannt. Seine Mutter war eine ernste fromme Frau, die aus Liebe zu ihrem Sohne ihn bei sich zu behalten wünschte und wenig Lust hatte, ihn aus dem Hause zu geben, damit er ein Klosterleben führen könne. Doch zeigte sich bei dem Knaben bereits früh ein brennendes Verlangen nach verstandesmäßiger Entwickelung. In seinem elften Jahre verließ er, ohne Vorwissen seiner Mutter, in aller Stille sein elterliches Haus, um sich nach Brüssel zu seinem Oheim Jan Hincart zu begeben, der hier an der Kirche St. Gudula Kanonikus war. Dieser nahm ihn freundlich auf und ließ ihn in den freien Künsten unterrichten. Mit Eifer studierte er vier Jahre lang, dann aber faßte er den Entschluß, die weltlichen Studien fahren zu lassen „weil sie doch nur auf eitle Dinge hinauskämen", und sich künftig mit der Theologie zu befassen. Seine wissenschaftliche Bedeutung hat man vielfach zu gering angeschlagen. So nannte man ihn „vir devotus sed parum literatus", „vir divinae contemplationi addictissimus et sanctitatis maioris quam doctrinae". Die Schuld daran trägt das Ansehen seines ältesten Biographen, und dieser hatte dabei höchstwahrscheinlich eine bestimmte Absicht. Denn viele, z. B. Jan van Leeuwen, der Ruysbroeck als Laie nach Groenendaal gefolgt war und bekannt ist als „Ruysbroecs coc" (Koch), sahen Meister Eckart für einen gefährlichen Ketzer an. Nun war es nicht zu leugnen, daß Ruysbroecks Schriften in vielen Stücken mit den seinigen übereinstimmten. Wie leicht konnte nun auch Ruysbroeck der Vorwurf der Ketzerei treffen. Man mußte also die Überzeugung erwecken und befestigen, daß Ruysbroeck durch den hl. Geist inspiriert sei. Am besten ließ sich dies erreichen, indem man seine wissenschaftliche Bedeutung zu verringern strebte. Ein Mann mit nur geringer wissenschaftlicher Bildung, der die Werke eines Ruysbroeck schreiben konnte, mußte wohl vom hl. Geiste inspiriert sein. Und Schriften von derartig göttlichem Ursprung konnten natürlich keinerlei Ketzereien enthalten. Doch beweisen gerade seine Schriften, daß man Ruysbroecks wissenschaftliche Bedeutung nicht zu gering anschlagen darf. Seine Mystik trägt entschieden wissenschaftlichen Charakter und zeugt zugleich von einem hellen Kopfe wie von ernstem Studium. Er zeigt sich gründlich vertraut mit der scholastischen Theologie und Mystik sowohl seiner Zeit, wie auch der früheren Perioden, und besaß obendrein eine bedeutende Naturkenntnis.

Im Alter von 24 Jahren wurde Ruysbroeck Priester und gleich darauf Vikar an St. Gudula in Brüssel. Von seinem Leben hier ist wenig bekannt. Mehr und mehr gab er sich einem beschaulichen Leben hin und bekümmerte sich je länger je weniger um die Dinge dieser Welt. Von Gestalt unbedeutend, war er in seinen Manieren gebildet. Streng gegen sich selbst, war er mild und wohlthätig gegen Arme. Er bekämpfte die Laster seiner Zeit, sowie die Irrtümer, die besonders unter dem Volke verbreitet waren. Einmal widerlegte er eine Frau, die bekannte Bloemardine, die ein „sehr subtiles" Buch über den Geist der Freiheit und die seraphische Liebe geschrieben und viele Anhänger hatte. Er deckte den Betrug in ihren Schriften auf und erklärte ihre seraphische Liebe für nichts anderes als unkeusche Lust. Doch berichtet uns der obengenannte Biograph: „Es gab Menschen, die bedauerten, daß dieser sehr heilige Mann selbst einer solchen Irrlehre verfallen sei, doch beweisen gerade seine Schriften das Gegenteil, wie weit er entfernt war von solcher Denkweise". Am liebsten verkehrte Ruysbroeck mit solchen, die sich dem mystischen Leben ergaben, unter anderen mit den Clarissinnen zu Brüssel; für eine derselben schrieb er, vermutlich auf ihre Bitte hin, seinen **Tractaat van de Seven Sloten**, einen Traktat über sieben Mittel, die Reinheit des Herzens zu bewahren. Auch andere mystische Schriften verfaßte er in dieser Zeit; sie brachten ihn in Verbindung mit den Gleichgesinnten am Rhein. Im Jahre 1350 sandte er seine **Chierheit der gheesteleker Brulocht** (Zierde der geistlichen Hochzeit) an die Gottesfreunde in Straßburg, die sie mit Begierde lasen. — Im Alter von 60 Jahren entsagte er dem Weltpriesterstande, weil er nach mehr Ruhe strebte, um sich der göttlichen Kontemplation ungeteilt widmen zu können. In Begleitung mehrerer Freunde zog er sich in das neu

gestiftete Augustinerkloster Groenendaal (spr. Grunendahl), **Viridis Vallis**, in dem Walde von Soigny, zwei Meilen von Brüssel, zurück. Da wählten ihn die Brüder, unter den Propst Franco, zum ersten Prior. Er teilte seine Zeit zwischen den Sorgen um eine von ihm unternommene Reform seines Ordens und stiller Kontemplation. Obgleich erschöpft von Alter und strenger Askese, zeigte er sich doch stets bereit, die geringste und schwerste Arbeit zu tun. Und selbst während solcher Arbeiten beschäftigte er sich mit göttlichen Dingen. Mit der einen Hand arbeitete er, mit der anderen hielt er den Rosenkranz und ließ nicht nach, während des Arbeitens all sein Thun „Gott zu weihen". Auf Spaziergängen in der Waldeinsamkeit glaubte er Gesichte zu sehen und göttliche Eingebungen zu erhalten, aus denen seine Schriften dieser Lebensperiode entstanden. Seine Demut und Frömmigkeit, seine Einfachheit und Geduld, sein Gehorsam und seine Leidenswilligkeit machten ihn zu einem Vorbild mönchischer Heiligkeit. In weitem Umkreise war sein Name bekannt und berühmt, und von allen Seiten, aus Flandern und vom Rhein, aus Straßburg und Basel kamen viele Besucher aus allen Ständen nach Groenendaal, um Ruysbroeck kennen zu lernen. Die bekanntesten dieser Besucher sind Johannes Tauler und Geert Groot. Ruysbroeck starb am 2. Dezember 1381 in einem Alter von 87 Jahren. Die Legende bemächtigte sich alsbald seines Namens und schmückte seine einfache Geschichte mit Wundern aus. Frühe schon wurde er der **Doctor ecstaticus** genannt. Ein Bruder seines Klosters beschrieb, kurz nach seinem Tode, sein Leben mit den damals schon ersonnenen Sagen. Diese alte Biographie ist von Surius mit seiner Übersetzung von Ruysbroecks Werken herausgegeben mit der Bemerkung: „**Praecipuus huius vitae author, canonicus regularis fuit, sed nomen suum suppressit; vixitque paulo post Rusbrochium, sed ejus verba nos aliquanto meliori stylo reddidimus.**"

Vergleicht man Ruysbroecks Schriften mit den Werken Eckarts, so dürfte die Vermutung nahe liegen, daß letztere auf Ruysbroeck eingewirkt haben; Ideen und Ausdrücke sind oft dieselben. Eckart starb um 1328; Ruysbroeck war damals 34 Jahre alt; seine vorzüglichsten Traktate sind aus späterer Zeit, leicht konnte er von Köln aus die Predigten und Traktate des berühmten Meisters erhalten haben. Van Otterloo (**t. a. p. blz.** 123) vermutet sogar, daß Ruysbroeck Eckart in Köln gehört hat. Das ist nicht unwahrscheinlich, obgleich man es nicht mit Sicherheit nachweisen kann. Daß sich in Ruysbroecks Werken der Name des Kölner Meisters nicht findet, spricht noch nicht gegen dessen Einfluß auf ihn. Doch würde es allerdings sehr befremdlich sein, wenn Ruysbroeck Eckart nicht gelesen hätte, denn aus den Schriften des Jan van Leeuwen, der in der unmittelbaren Umgebung des Priors von Groenendaal lebte, zeigt sich deutlich genug, daß Eckart hier kein Unbekannter war, und daß seine Werke hier gelesen wurden. (Vgl. C. G. N. de Vooys, **Meister Eckart en de Nederlandse Mystiek, im Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis. Nieuwe Serie, Deel III, 's Gravenhage** 1904, 1905.)

Ruysbroeck schrieb seine sämtlichen Werke in seiner Muttersprache, Dietsch. Man hat behauptet, er habe dies gethan, weil er des Lateinischen nicht mächtig war. Doch war dies nicht der Grund; denn daß er Lateinisch konnte, beweist der Umstand, daß er selber seinem Klosterbruder Willem Jordaens behilflich war bei dessen Übersetzung seiner Schriften aus dem Dietschen ins Lateinische. Durch Anwendung der niederländischen Mundart auf die Theologie hat er ihr den nämlichen Dienst geleistet, wie die oberdeutschen Mystiker der ihrigen. Sein meist ruhiger und einfacher Stil erhebt sich, wenn Gefühl und Phantasie ihn fortreißen, zum höchsten Schwung. In Holland nennt man ihn „den besten niederländischen Prosaschriftsteller des Mittelalters". Wenn man aber auch die Präzision bewundert, mit der er zuweilen die tiefsten Gedanken auszudrücken weiß, so bleibt er doch auch manchmal in seiner Überschwenglichkeit außerordentlich dunkel; Sinnloses aber schreibt er nie. Willkürliche Allegorien, Bilder statt der Begriffe, häufige Wiederholungen und Digressionen, subtile aber sehr oft unlogische Einteilungen erschweren das Lesen seiner Schriften, die indessen, wenn man die Form durchbricht, reich sind an herrlichen Ideen, und von einer geistigen Kraft zeugen, die, bei tieferer Durchbildung und klarerer Einsicht, Ruysbroeck dem Meister Eckart gleichgestellt hätte, wodurch er aber doch der erste Mystiker Hollands geworden ist.

Daß Ruysbroeck seine Werke in seiner Muttersprache schrieb, kam ihrer Verbreitung nicht zu gute. Schon bald wurden einige seiner Traktate ins Lateinische übersetzt durch seine Schüler Willem Jordaens und Geert Groot. Auch wurden sie in verwandte Dialekte übertragen. Einige solcher geldernscher, kölnischer, oberrheinischer und hochdeutscher Handschriften sind uns erhalten (Manuskripte zu München und früher in Straßburg).

Sein erstes gedrucktes Werk war seine **Brulocht**, die 1512 in Paris bei Stephanus aus der Presse kam unter dem Titel: **de ornatu spiritualium Nuptiarum** (mit Unrecht nennt der Titel Joannes Rusbarus als Verfasser); in der französischen Übersetzung eines Pariser Karthäusers erschien es Toulouse 1619. Im Jahre 1549 erschien in Köln die erste Ausgabe der lateinischen, paraphrasierenden, oft unrichtigen Übersetzung des Lorenz Surius (**Rusbrochii Opera. Col. Agripp.** 1552 **Fol.**; 1609. 4°). Aus diesem Texte sind die Schriften Ruysbroecks ins Deutsche übersetzt von G. J. C. (nicht von G. Arnold, PRE³ XIII, 144) und mit einer Vorrede herausgegeben von G. Arnold (Offenbach 1701. 4°). A. von Arnswaldt hat 1848 „Vier Schriften von Johann Rusbroek in Niederdeutscher Sprache" herausgegeben (mit einer Vorrede von C. Ullmann, Hannover 1848). Der Ausdruck „in Niederdeutscher Sprache" bezeichnet jedoch nicht dasselbe als „in der ursprünglichen Sprache". Von Arnswaldt giebt nämlich dem Text einiger Handschriften einer Geldernschen und kölnischen Übersetzung, deren Bedeutung anfechtbar ist und nach keiner Richtung hin den Vorzug verdient vor der Übersetzung des Surius (s. van Otterloo **t. a. p. blz.** 3). Die vier Schriften Ruysbroecks in der Ausgabe von Arnswaldt sind: 1. Die Zierde der geistl. Hochzeit, 2. Von dem funkelnden Sterne, 3. Von vier Versuchungen, 4. Der Spiegel der Seligkeit. In Holland und Belgien fanden sich in mehreren Bibliotheken viele Handschriften von Ruysbroecks Werken in der ursprünglichen Sprache. Die **Maatschappij der Vlaemsche Bibliophilen** entschloß sich 1856 zu einer Ausgabe der sämtlichen Werke und übertrug die Herausgabe dem Professor J. B. David in Leuven (gest. 1866), der mit großer Genauigkeit und Eifer diese Aufgabe löste (J. van Ruusbroec, Werken. Ausgabe mit Anmerkungen. 6 Bde Gent 1858—69). In dieser Ausgabe, die sich durch Genauigkeit empfiehlt, haben zwölf Schriften Aufnahme gefunden. Das sind: 1. **Chierheit der gheesteleker Brulocht** (Zierde der geistlichen Hochzeit), Ruysbroecks, Hauptwerk, „die Perle seiner Schriften, die kunstreichste mystische Schrift der germanischen Mystik des Mittelalters, ein wahrhaft architektonisches Gebäude" (Böhringer, S. 455). Es umfaßt drei Bücher über das thätige oder wirkende, das „innige" und das beschauliche Leben. Dem Ganzen liegt Mt 25, 6 zu Grunde. Dies im Jahre 1350 verfaßte Werk wurde 1624 in Brüssel in der ursprünglichen Sprache herausgegeben „**door eenen liefhebber Christi**". — 2. **Dat Boec van den Gheesteleken Tabernacule** ist eine lange mystisch-allegorische Auslegung der Bundeslade, wozu der Text nicht aus der Bibel, sondern aus der **Historia Scholastica** des Petrus Comestor genommen ist. Der Tabernakel gilt als Typus für das mystische Leben. Einen großen Teil dieses Werkes schrieb Ruysbroeck noch als weltlicher Priester, doch hat er es erst als Mönch vollendet. — 3. **Dat Boec van den Twaelf Dogheden** (Das Buch der zwölf Tugenden), mehr ethisch als mystisch, eine Entwickelung der christlichen Tugend, deren Grundlage die Demut ist. Aus verschiedenen Gründen wird die Echtheit dieses Werkes bezweifelt (s. van Otterloo, **t. a. p. blz.** 152—154), doch ist es ganz in Ruysbroecks Geist verfaßt. — 4. **Spieghel der ewigher Salicheit (Speculum aeternae Salutis)**, 1359 für die Clarissen verfaßt. Auch hier behandelt er, wenn auch weniger ausführlich als in der **Brulocht**, die drei Stufen des mystischen Lebens und wendet sie einzeln an auf das Klosterleben und besonders auf das Abendmahl; der größte Teil dieser Schrift behandelt seine Ansicht über dieses Sakrament. — 5. **Van den Kerstenen Ghelove** (Surius: **de fide et judicio libellus**), eine kurze Auslegung des **Symbolum Athanasianum**. — 6. **Dat Boec van VII trappen in den groet der gheesteliker minnen** (Surius: **de septem gradibus amoris libellus optimus**), das wiederum die drei Stufen behandelt. — 7. **Tractaet van Seven Sloten** (Surius: **de VII custodiis opusculum longe piissimum**), an eine Brüsseler Clarisse gerichtet, in sanftem, freundlichem Tone. Es beschreibt die Klosterpflichten, zeichnet das ganze Betragen einer Nonne, und legt den Hauptnachdruck auf die Notwendigkeit der innigen Andachtsübung. — 8. **Tractaet van den Rike der Ghelieven** (Surius: **Regnum Deum amantium**). Große Teile dieses Werkes sind in Reimen verfaßt, doch ohne direkt dichterischen Wert. — 9. **Dat Boec van den vier Becoringhen** (Surius: **de quatuor tentationibus**) bestreitet die Hauptirrtümer in Ruysbroecks Zeit. — 10. **Dat Boec van den twaelf Beghinen** (Surius: **de Vera contemplatione opus praeclarum**) handelt von der Kontemplation. Nächst dem Tabernakel ist sie Ruysbroecks ausführlichste Schrift. Der Stoff dieses, für die Kenntnis Ruysbroeckscher Mystik sehr bedeutsamen Buches, ist besonders mannigfaltig, doch der Zusammenhang sehr oft gestört. — 11. **Vingherlinc of het blickende Steentje** (von dem funkelnden Stein; Surius: **de calculo, sive de perfectione filiorum Dei libellus admirabilis**), allegorische Interpretation des **calculus candidus**, Offenb. 2, 17

nach der Vulgata. Jesus Christus ist der Stein, der dem schauenden Menschen gegeben wird. Auch diese bedeutsame Schrift behandelt die drei Stände, besonders den dritten. Es ist weniger ausführlich, jedoch übersichtlicher geschrieben als die **Brulocht**, und wahrscheinlich später als diese verfaßt als eine Art Korrektiv. — 12. **Samuel of dat Boec der hoechster Waerheit** (Surius: **Samuel, qui alias de alta contemplatione dicitur, verius autem Apologia quorundam sancti hujus viri dictorum sublimium inscribi possit**), eine Apologie von Ruysbroecks Mystik, die sie an vielen Stellen sehr erleuchtet. Dies Werk verfaßte er auf Bitten seiner Freunde hin, um möglichst kurz seine Ansicht über die höchste Wahrheit darzulegen, „damit niemand an meinen Worten geärgert, vielmehr jedermann gebessert werde." — Diese angeführten Werke bilden den Inhalt der Aufgabe von Ruysbroecks Werke von David. Bei Surius finden sich noch vier kleinere, die jedoch weniger bedeutsam sind, lediglich Exzerpte, die zudem nichts ursprüngliches befassen; auch weiß man nicht, ob sie Lateinisch geschrieben oder aus dem Dietsch übersetzt sind.

In Folgendem wollen wir versuchen, die Hauptzüge von Ruysbroecks Mystik so gedrängt als es möglich ist, zusammenzustellen. Im Gegensatz zu den Viktorinern, die von dem Menschen zu Gott aufstiegen, geht er, sowie überhaupt die deutschen Mystiker, von Gott aus, steigt zum Menschen herab und kehrt wieder zu Gott zurück, mit dem der Menschengeist eins werden soll. Gott ist eine einfache Einheit, das überwesentliche Wesen von Allem, in sich unbeweglich und ruhend, und doch der bewegende Urgrund der Dinge. Der Sohn ist die Weisheit, das ungeschaffene Abbild des Vaters; der heilige Geist, von beiden ausgehend und in die Gottheit zurückkehrend, ist die Liebe, die Vater und Sohn verbindet. In den Personen ist Gott ein ewiges Wirken, in seinem Wesen eine ewige Ruhe. Alle Kreaturen sind als Gedanken in ihm gewesen, ehe sie geschaffen wurden in der Zeit: „Gott hat sie in ihm selber angesehen mit Unterschied in einer Anderheit seines Selbst, doch nicht so, daß sie außer ihm (unabhängig von ihm) wären; Alles was in Gott ist, ist Gott (als Gedanke in ihm); dieses ewige Ausgehen und dieses ewige Leben, das wir in Gott haben, ist die Ursache unseres geschaffenen Seins in der Zeit; unser geschaffen Sein hängt in das ewige Wesen und ist eins mit ihm nach wesentlichem Sein." Im Menschen sind zu unterscheiden die Seele und der Geist, jene das Prinzip des kreatürlichen Lebens, dieser das Prinzip des Lebens in Gott. Nach dem Bilde der Dreieinigkeit geschaffen, hat die Seele drei Eigenschaften, Gedächtnis, Verstand und Wille; höher als diese sind die wesentliche Einfachheit und Formlosigkeit des Geistes, die uns dem Vater ähnlich machen; die Intelligenz, die die ewige Weisheit, den Sohn, aufnimmt; und die Sinderesis (oder der Funken der Seele), die nach dem Ursprung zurückstrebt und uns vermittelst der Liebe durch den hl. Geist mit der göttlichen Einheit vereint. Diese drei Eigenschaften sind untrennbar von einander, sie bilden die einfache Substanz, den Lebensgrund des Geistes. Durch die Sünde getrübt und geschwächt, können sie nur durch die in Christo, dem Fleisch gewordenen Worte erschienene Gnade wieder hergestellt werden. Um seine Bestimmung zu erreichen, muß daher der Mensch durch die Gnade über die Natur erhoben werden. In dieser Erhebung sind drei Grade zu unterscheiden, drei Lebensstufen, das thätige oder wirkende, das „innige" und das beschauliche Leben. Das wirkende Leben besteht darin, daß man durch Tugend und Kampf die Sünde zu besiegen, und durch äußere Übungen und gute Werke sich Gott zu nähern strebt. Auf der zweiten Stufe kehrt man in sich selber ein, man entflieht der äußeren Mannigfaltigkeit durch Entblößung von allen Bildern, durch Entsagung von allem Geschaffenen. Asketische Übungen können hier noch von Nutzen sein; wer ihrer aber nicht fähig ist, der mag sie lassen, um Christo in der Liebe nachzufolgen; in der Liebe sollen sich alle Thätigkeiten des Geistes vereinigen; daher ist diese Stufe die des „begehrlichen" Lebens (**vita affectiva**), des Strebens nach Gott vermittelst der Liebe. Man wird hier gleichgültig gegen alles, was Gott nicht ist, man wünscht und fürchtet nichts mehr, man besitzt Gott in der Liebe, man genießt („gebraucht") ihn, man ist selig, gewissermaßen trunken von göttlicher Lust, die sich auf verschiedene, oft bizarre Weise äußert. Gesichte und Ekstasen werden dem zu teil, der auf dieser Stufe angelangt ist; der Geist Gottes und der des Menschen ziehen sich gegenseitig an, umfassen und durchdringen sich, zwei Flammen gleich, die einander ergreifen um in eine zu verschmelzen. Dieser Zustand ist indessen der höchste noch nicht; über ihm ist der des „gottschauenden", beschaulichen Lebens, des Lebens im erhabensten Sinn (**vita vitalis**). Hier übersteigt man Glauben, Hoffnung und alle Tugenden, ja die Gnade selbst, um sich in den Abgrund des göttlichen Wesens zu versenken. Die Beschaulichkeit besteht in absoluter Reinheit und Einfachheit der Intelligenz, sie ist ein weis- und maßloses unmittelbares Wissen und Besitzen von Gott,

das keine Eigenschaftsunterschiede mehr in ihm kennt. Es ist ein Sterben und Vernichten der Eigenheit, um nur das ewige, absolute Wesen zu sehen. Dieses Leben, obschon die Gnade übersteigend, ist doch eine Gabe derselben; durch eigene Kraft kommt niemand dazu; es erhält und erneuert sich „in der Verborgenheit des Geistes" durch die Liebe; sein Wesen besteht in der Einheit mit Gott, in dem ruhigen Schauen Gottes, in dem Sichhingeben an ihn, so daß er allein wirke und wir nicht mehr. Aus diesem „Rasten" des Geistes (**status otiosus**) entwickelt sich die Überwesenheit (**superessentia**), ein überwesentliches Schauen „sonder Mittel" der Dreieinigkeit, ein unbeschreibbares Fühlen und Seligsein; Gott ist selig in uns und wir in ihm; auch die letzten Unterschiede verschwinden für das Bewußtsein, die zwischen Gott und der Kreatur, zwischen dem Etwas und dem Nichts. Das ist die Brautfahrt Christi mit dem Menschengeist, zu welcher die unteren Stufen nur die Vorbereitung sind; das Wort wird ohne Unterlaß in uns geboren in einer endlosen Gegenwart, in einem ewigen „Nun"; „hier wirkt Gott sich selber in der höchsten Edelheit des Geistes". Dieser wird von Klarheit zu Klarheit geführt, und da sich kein Mittel mehr zwischen ihn und die göttliche Klarheit drängt, da die Klarheit, mit der er sieht, dieselbe ist, die er sieht, so kann man sagen, daß er diese Klarheit selber wird. Er kommt zum Bewußtsein seines überwesentlichen Seins, seiner Wesenseinheit in Gott.

Hier angelangt, ist Ruysbroeck an der Grenze, wo die mystische Spekulation so leicht zum Pantheismus hinüberführt. Er bemüht sich zwar stets, die Verschiedenheit zwischen dem geschaffenen Geiste und dem ewigen festzuhalten; der Mensch, sagt er, soll gottähnlich, „gottförmig" werden, sofern es einem Geschöpfe möglich ist; in der Einigung mit Gott wird die Differenz der Persönlichkeit nicht aufgehoben, nur die Differenz des Wollens und Denkens, das Fürsichetwasseinwollen, soll untergehen. Daß Ruysbroeck von diesem theistischen Standpunkte nicht abweichen wollte, beweisen die zahlreichen Stellen seiner Schriften, wo er sich gegen die Brüder des freien Geistes ausspricht; diese Stellen sind auch darum wichtig, weil sie höchst interessante Aufschlüsse geben über die verschiedenen Richtungen, in die sich damals diese Sekte schied. Wie sehr aber auch Ruysbroeck für seine Person das Irrige und Gefährliche des Pantheismus erkannte, so war doch die Grenzlinie zwischen diesem System und der aufs äußerste gesteigerten mystischen Theorie so fein, daß er selber, in den Ausdrücken wenigstens, sie häufig überschritt. Unser geschaffenes Sein, sagt er, hanget in dem ewigen Sein und ist eins mit Gott nach der Wesenheit; dieses ewige Sein, das wir in der ewigen Weisheit Gottes haben und sind, ist Gott gleich, es bleibt ewig „in Unweise", das heißt ohne Besonderheit in dem Wesen, und geht ewig daraus hervor durch die Geburt des Wortes. Was in Gott ist, das ist Gott. „Alle Menschen, die über ihre Geschaffenheit erhoben sind in ein schauendes Leben, die sind eins mit der göttlichen Klarheit und sind diese Klarheit selber; sie fühlen und finden sich selber, daß sie derselbe einfache Grund sind nach der Weise ihrer Ungeschaffenheit; sie werden transformiert und eins mit dem Licht; das ist das edelste Schauen, zu dem man in diesem Leben kommen mag." Wären dies nicht hyperbolische Ausdrücke, so müßte man daraus schließen, daß Ruysbroeck die Vermischung des Geschaffenen mit dem Ungeschaffenen, die Identifizierung des menschlichen Geistes mit dem göttlichen nicht vermieden hat; er will aber nur reden von dem ewigen Sein des Menschen als Gedanken der göttlichen Weisheit; als Gedanke Gottes ist alle Kreatur ewig, aber als heraustretende Erscheinung in der Zeitlichkeit ist sie es nicht. Ferner will er reden von der höchsten Vollkommenheit der Vereinigung des Menschen mit Gott, von dem freien Opfern alles Eigenen, um nur Gott zu schauen und zu lieben, von der Seligkeit, die eben nur in dem Sichhingeben an Gott besteht; die Einigung wird nie bei ihm zur Verschmelzung der Substanz. Obschon er sich nun an vielen Stellen gegen ein Mißverstehen seiner überschwänglichen Ausdrücke verwahrt, so mußten doch diese bei besonneneren Denkern schwere Bedenken erregen; dies war der Fall bei Gerson. Während dieser sich zu Brügge aufhielt, erhielt er durch einen Karthäuser, Namens Bartholomäus, eine lateinische Übersetzung der **Brulocht** (wahrscheinlich die, welche später im Jahre 1512 zu Paris gedruckt wurde). Was Ruysbroeck von dem höchsten Schauen und Einswerden sagt, erschien Gerson, der sich in seiner mystischen Theorie an die psychologische Methode der Viktoriner anschloß, als mit den Ansichten der Brüder des freien Geistes verwandt; da er erfahren hatte, Ruysbroeck sei ein ungelehrter Mann gewesen, tadelte er es, daß Leute ohne Studien durch ihr Gefühl allein die göttlichen Geheimnisse ergründen wollten. Ein Augustiner von Groenendaal, Johannes van Schoonhoven, verteidigte Ruysbroeck in einer 1406 geschriebenen Antwort an Gerson; er behauptete, der Prior habe unmittelbare Eingebungen des heiligen Geistes gehabt; weit entfernt, zu den

Begharden zu gehören, habe er sie vielmehr fortwährend bekämpft; die von Gerson mißbilligten Stellen seien nur dem Scheine nach gefährlich, sie lassen eine ganz andere Deutung zu, besonders wenn man sie, statt in einer unsicheren Übersetzung, in der Ursprache lese; auch hätten, in Dingen der inneren Erfahrung, die, welche solche besitzen, mehr Autorität als die bloß gelehrten Philosophen und Theologen. Gerson sprach sich hierauf in einem zweiten Schreiben an Bartholomäus, 1408, milder über Ruysbroeck aus, nur bedauerte er, daß dieser durch seine bilderreiche und dunkle Sprache stets zu Mißverständnissen Anlaß geben würde (Gerson, Opp., Bd I, Teil 1, S. 59 ff.). Dies ist offenbar der Fehler, der an Ruysbroeck zu tadeln ist; wenige Mystiker haben sich so, wie er, in die Regionen der Beschaulichkeit verstiegen, wo alles klare, wirkliche Erkennen aufhört; er wollte die am wenigsten erfaßbaren Momente des kontemplativen und ekstatischen Lebens in Worte bannen; daher die vielen Bilder bei einem Manne, der beständig darauf drängt, der Geist solle sich aller Bilder entledigen, und der schon in diesem Leben zum vollen Schauen gelangen will, statt sich demütig mit dem Glauben zu begnügen. Gerade darum vielleicht hat Ruysbroeck auf das theologische und philosophische Denken in den Niederlanden keinen so großen Einfluß ausgeübt, wie Eckart und Tauler am Oberrhein; die von seinen unmittelbaren Schülern herrührenden mystischen Schriften sind teils bloß asketischen Inhalts, teils nur Wiederholungen seiner eigenen Gedanken. Vielleicht war es auch die Furcht vor dem in Flandern so mächtigen häretisch-pantheistischen Mysticismus der Begharden, welche die kirchlichen Mystiker von einer Weiterbildung des Ruysbroeckschen Systems zurückhielt. Seine Wirksamkeit lag mehr in der Innigkeit und Kraft seiner Persönlichkeit, in der Macht, die er auf geistesverwandte Männer ausübte (vgl. Ullmann, Vorrede zu der Ausgabe der vier Schriften Ruysbroecks durch Arnswaldt). Sein Schüler Geert Groote war es, der die Brüderschaft des gemeinsamen Lebens gründete, deren erste Absicht sich wohl auf Ruysbroeck selber zurückführen läßt, — ein Beweis, daß der der Beschaulichkeit ergebene Mann dem praktischen Leben nicht fremd geblieben war und, so wie er in seinen Schriften die Sünden aller Welt, der Laien wie der Geistlichkeit, gestraft, auch gewünscht hat, daß durch thätige Wirksamkeit tüchtiger Männer die Frömmigkeit unter dem Volke verbreitet würde.

Ruysbroeck hat mit seinem klaren Urteil die Gebrechen der Kirche erkannt und sich der Entartung der Diener derselben kräftig widersetzt. Hierin geht er ganz zusammen mit Tauler, ja ist er noch viel spezieller, als dieser. Doch war er und blieb er seiner Kirche ein treuer Sohn und stand er in ihr so entschieden als Suso, entschiedener als Tauler. „Ich unterwerfe mich — schreibt er am Schlusse seines Samuel — in Allem, was ich erkenne, meine oder auch geschrieben habe, dem Urteile und Gutdünken der heiligen allgemeinen Kirche und der Heiligen. Denn ich bin des festen Willens, durchaus als ein Diener Jesu Christi in dem allgemeinen Glauben zu leben und zu sterben, und wünsche durch die Gnade Gottes ein lebendiges Glied der heiligen Kirche zu sein."

(C. Schmidt †) S. D. van Veen.

Ryswicker Klausel. — S. Pütters Historische Entwickelung der Staatsverfassung des deutschen Reichs, II. Teil (2. Aufl.), S. 300 ff.; Neuhaus, Der Friede von Ryswick (1873), S. 276 ff. (vgl. S. 137 ff.).

An vielen deutschen Orten, welche Ludwig XIV. unter dem Vorwande der Reunion seit dem Nimweger Frieden (1679) in Besitz genommen hatte und welche kraft des Ryswicker Friedens (1697) ihren vorigen Besitzern zurückgegeben werden sollten, hatten die Franzosen katholischen Gottesdienst eingeführt und evangelische Kirchengüter den Katholischen zugewendet. Es mußte an sich als selbstverständlich betrachtet werden, daß zugleich alles, was hier gegen das im westfälischen Frieden verglichene Entscheidungsziel vorgenommen worden, nach dem Sinne dieses Friedens wiederherzustellen sei. Man war schon damit beschäftigt, den Frieden ins Reine zu schreiben, als am 29. Oktober 1697 kurz vor Mitternacht der französische Gesandte darauf drang, im vierten Artikel noch die Klausel beizufügen: „**Religione tamen Catholica Romana in locis sic restitutis, in statu quo nunc est, remanente**", mit der Drohung, daß der König von Frankreich sonst die Friedensverhandlungen sogleich abbrechen und gegen diejenigen, welche hierin Schwierigkeiten machten, den Krieg fortsetzen würde. Die Gesandten des Kaisers und der katholischen Stände samt der Reichsdeputation, auch die Abgesandten von Württemberg, den wetterauischen Grafen und der Reichsstadt Frankfurt unterschrieben, nachdem alle Remonstrationen in Ermangelung kräftigen Beistandes der englischen und holländischen Gesandten, wie auch der schwedischen Vermittler fruchtlos geblieben waren; alle übrigen

evangelischen Gesandten verweigerten die Unterschrift. In einem Postskripte des Ratifikations-Reichsgutachtens vom 26. November 1697 wurde auf eine Versicherung angetragen, daß die Katholischen gegen die protestantischen Stände im ganzen Reiche sich dieser Klausel nie bedienen würden. Der Kaiser aber ratifizierte den Friedensschluß unbedingt, ohne
5 jener Nachschrift auch nur Erwähnung zu thun. Und dabei ließ man es auch am Reichstage endlich bewenden, obwohl sich hernach ergab, daß es sich um 1922 Orte handelte, deren Religionszustand unter dem Schutze dieser Klausel verändert wurde. Namentlich benützte dieselbe zur Beraubung der Evangelischen der ganz von Jesuiten gelenkte Kurfürst Johann Wilhelm von der Pfalz. **Scheurl †.**

10

S.

Sabäer s. d. A. Arabien Bd I S. 765, 33 ff.

Sabas, der palästin. Heilige (gest. 531). — Cyrilli Scythopolitani Vita S. Sabae, griech. in Coteler. Monum. Eccl. graecae III, 220—376; auch verbunden mit einer altslav. Uebers. in dem russ. Werke von N. Pomjalovskij, St. Petersburg 1890. Wegen des hohen
15 Quellenwerts dieser Vita s. F. Diekamp, Die origenist. Streitigkeiten im 6. Jahrhundert, Münster 1899, S. 5 ff. Vgl. Schröckh, KG XVIII, 44 ff., sowie G. T. Stokes im DchrB IV, 566 sq.

Ueber den gotischen Märtyrerheiligen Sabas (gest. 372): ASB Apr. II, 88. Maßmann, Art. „Saba" in Pipers Evang. Kalend. 1858, S. 70—79. Tomascheck, in SWA
20 1881/82, S. 437—492. C. A. Scott, Ulfilas, Apostle of the Goths, London 1885, p. 90. Stokes, l. c.

Wegen der Uebrigen s. u. im Text.

Die kirchliche Überlieferung kennt mehrere Heilige des Namens Saba. Im DchrB a. a. O. wird über sechs derselben gehandelt; in Stadlers Vollst. Heiligenlexikon V,
25 173 ff. sogar über elf. Die namhaftesten sind folgende:

1. Sabas, der palästinische Einsiedler und Abt, Gründer des Ordens der Sabaiten (die ein gelbbraunes Kleid mit schwarzem Skapulier trugen, aber hinsichtlich ihrer Ausbreitung immer nur auf Palästina beschränkt blieben [vgl. Heimbucher, Kath. Ordensgesch. I, 50]), wurde 439 zu Mutalasca (Mutala), einem kappadokischen Flecken nahe bei Cä-
30 sarea, geboren. Seine Eltern waren vornehmen Standes und hießen Johannes und Sophia. Wie sein Biograph Cyrill berichtet, reisten seine Eltern, als er fünf Jahre alt war, nach Alexandrien und überließen ihn zuerst dem Bruder seiner Mutter, Hermes, dann seinem Vater-Bruder Gregorius zur Erziehung. Er aber entsagte, kaum acht Jahre alt, dem Besitze irdischer Güter, trat in ein Kloster, ging zehn Jahre später nach Jerusalem,
35 ließ sich in einer Einöde unweit dieser Stadt am unteren Laufe des Kidronflusses nahe dem Nordwestende des Toten Meeres (da, wo jetzt das Felsenkloster Mâr Sâba gelegen ist) nieder, lebte hier fünf Jahre lang als Höhleneinsiedler und wurde ein Lieblingsschüler des daselbst hausenden Abtes Euthymius (gest. 473). Als der Ruf seiner Heiligkeit sich verbreitete, schlossen sich ihm mehrere Christen an, mit denen er in einer von ihm ge-
40 gründeten Laura nach der Regel des hl. Basilius lebte. Bald entstanden andere Lauren gleicher Art. Der Patriarch Salustius zu Jerusalem weihte ihn (491) zum Priester und erhob ihn zum Exarchen aller Eremiten des südlichen Palästina. Sein Eifer, mit welchem er eine strenge Zucht einführte, die Bestimmungen der Kirchenversammlung von Chalcedon verteidigte und Klöster, trotz mannigfacher Anfeindungen, an verschiedenen Orten gründete,
45 vermehrte den Ruf seiner Heiligkeit. Beim Kaiser Anastasius stand er in so hohem Ansehen, daß dieser der Fürsprache des Sabas Gehör schenkte, als Anastasius den Bischof Elias von Jerusalem in das Exil schicken wollte. Endlich mußte Elias doch weichen (517); aber dessen Nachfolger Johannes, der zur Partei der Severianer gehörte, wurde gerade durch Sabas veranlaßt, dem Konzil von Chalcedon sich anzuschließen; beide sprachen das
50 Anathem über alle Gegner des Konzils aus, insbesondere über die damals in Palästina ihr Wesen treibende Mönchssekte der Origenisten unter Führung des Nonnos (vgl. d. A. „Origenistische Streitigkeiten" Bd XIV, 492). Die Zeit, zu welcher Sabas starb, ist ungewiß; man setzt seinen Tod gewöhnlich in das Jahr 531 oder 532. Als sein Todestag gilt nach morgenländischer wie abendländischer Tradition (auch nach dem Martyrolog.

Rom.) der 5. Dezember. Sein Attribut auf bildlichen Darstellungen ist ein Apfel, weil er einst, im Gedanken an den Sündenfall (Gen 3) sich den Genuß eines solchen versagt haben soll. Auf sein einstiges Wohnen in der Höhle weisen die neben ihm zuweilen abgebildeten Löwen hin.

2. Sabas, der Gote (gest. um 372) ist ein in der abendländischen Tradition hochgefeierter Heiliger, wegen des grausamen Martyriums, das er mit großer Standhaftigkeit unter dem christenverfolgenden Westgotenkönig Athanarich (oder Athanarid) bestand. Er soll, nach Erduldung vieler schwerer Mißhandlungen, zuletzt von seinen Peinigern in den Musäus, einen Nebenfluß der Donau, gestürzt und so ertränkt worden sein. Der Bericht über seine Marter trägt die Gestalt eines Sendschreibens der gotischen Christengemeinde an die Kirche Kappadokiens unter Basilius d. Gr., wohin der röm. Präfekt Soranus, angeblich auf die Bitte des Basilius, seine Reliquien übersandt haben soll. Die mancherlei Rätsel, welche dieser Bericht in topographischer Hinsicht aufgiebt, hat Tomaschek l. c. aufzuhellen versucht.

3. Sabas, gleichfalls ein Christ gotischer Nation, soll unter Kaiser Aurelian (270—75) zusammen mit ungefähr 70 Glaubensgenossen in Rom das Martyrium erlitten haben (ASB t. III Apr. 261).

4. Sabas (Σάββας), Bischof von Paltus in Syrien, erscheint als orthodoxer Teilnehmer an den Synoden von Konstantinopel (448) und von Chalkedon (451) beteiligt (Le Quien, Or. chr. II, 799; Harduin, Conc. Coll. II, 138. 170. 370).

5. Den Beinamen Sabbas führt auch der im 4. Jahrhundert in einer Höhle unweit Edessa lebende Einsiedler Julianus, der durch seine strenge Lebensweise und seine Glaubenstreue gegenüber den Arianern sowie durch viele Wunder, die er verrichtet haben soll, in den Ruf der Heiligkeit gelangte. Über ihn handelt Theodoret in Kap. 2 der *Φιλόθεος ἱστορία*, sowie Hieron. Ep. 58 ad Paulin. c. 5. Vgl. ASB unterm 18. Oktober. **Zöckler.**

Sabatier, August, französischer protestantischer Theologe, gest. 1901. — 1. Seine Schriften (bei Fischbacher in Paris verlegt): Le Témoignage de Jésus-Christ sur sa personne 1863; Essai sur les sources de la vie de Jésus 1866; Johannis evangelium saeculo ineunte secundo in ecclesia iam adfuisse demonstratur 1866; Jésus de Nazareth 1867; L'apôtre Paul 1870 (2. Aufl. 1881, 3. Aufl. 1896); Guillaume le Taciturne 1872; De l'influence des femmes sur la littérature française 1873; Rapport sur les dangers qui menacent l'Eglise réformée et les moyens de rétablir la paix dans son sein 1876; Le canon du nouveau Testament 1877; De l'esprit théologique 1878; Mémoire sur la notice hébraïque de l'esprit 1879; Les origines littéraires de l'Apocalypse de saint-Jean 1888; La vie intime des dogmes 1890 (ins Deutsche übersetzt); Essai d'une théorie critique de la connaissance religieuse 1893 (deutsch von D. A. Baur); Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire 1897 (7. Aufl. 1903, autorisierte deutsche Uebersetzung von D. A. Baur: Religionsphilosophie auf psychologischer und geschichtlicher Grundlage, Tübingen 1898, auch ins Englische und Schwedische übersetzt); La religion et la culture moderne. Conférence faite au congrès des sciences religieuses de Stockholm 1897, deutsch von Dr. G. Sterzel, Tübingen 1898); La doctrine de l'expiation et son évolution historique 1901; Les Religions d'autorité et la Religion de l'Esprit 1903; Zahlreiche Aufsätze in der Revue Chrétienne (vgl. Table générale des cinquante premières années de la R. Chr. 1854—1903, S. 54—59), in der Encyclopédie des sciences religieuses, in der Revue de théologie et de philosophie, in den Annales de bibliographie théologique, im Temps und im Journal de Genève. — 2. Ueber sein Leben und seine Theologie: Funérailles de M. A.-S., Paris 1901; J. Vienot, Fr. Puaux, J. E. Roberty, H. Monnier: A.-S., sa vie sa pensée et ses travaux, Paris 1903; J. Pédézert, A. S. Simples souvenirs, Alençon 1904; ders., Souvenirs et Etudes, Paris 1888; ders., Cinquante ans de souvenirs religieux et ecclesiastiques 1830—1880, Paris 1876; G. Frommel, Le danger moral de l'évolutionisme religieux, Lausanne 1898; Steinbeck, Das Verhältnis von Theologie und Erkenntnistheorie erörtert an den theologischen Erkenntnistheorien von A. Ritschl und A. Sabatier. Leipzig 1898; Lachenmann, Zum Kampf um die Religion in Frankreich, in „deutsch.-evang. Blätter 1899, Heft X—XI; Riemers, Het Symbolofideisme. Beschrijving en kritische Beschouving, Rotterdam 1900; Lasch, Die Theologie der Pariser Schule, Berlin 1901; Berthoud, A. S. et Schleiermacher, Genève 1902; Ménégoz, Publications diverses sur le fidéisme et son application à l'enseignement chrétien traditionnel, Paris 1900; ders., La theologie d'A. S., Paris 1901; ders., Le fidéisme et la notion de la foi, Paris 1905.

Louis August Sabatier ist am 22. Oktober 1839 zu Vallon in den Cevennen (Departement Ardèche) geboren. Als ältestes von den fünf Kindern einer althugenottischen Bauernfamilie war er zum väterlichen Beruf bestimmt. Trotz des Protestes des Groß-

vaters — den Vater verlor S. schon frühe — setzte es der Dorfschullehrer und der Pfarrer von Vallon Louis Durand (später Professor der Theologie in Lausanne) bei der frommen Mutter des ungewöhnlich begabten Knaben durch, daß sie seinem glühenden Verlangen nach einer höheren Bildung nachgab. Nachdem er seine Gymnasialstudien im
5 Ollivierschen Pensionat zu Ganges (Dep. Hérault) und im Collège zu Montpellier vollendet hatte, bezog er 1858 die protestantische Fakultät in Montauban zum Studium der Theologie. Es ist bezeichnend für die hervorragenden Anlagen des jungen Studenten, daß einer seiner Lehrer, Professor Montet, erklärte, seine kirchengeschichtlichen Vorlesungen gefallen ihm so, wie sie der junge S. bei den Prüfungen wiedergebe, besser als in seiner
10 eigenen Fassung. An die Studienzeit in Montauban schloß sich noch ein Aufenthalt in Basel, Tübingen, wo er sich wie viele seiner Landsleute von Tob. Beck angezogen fühlte, und Heidelberg, wo Richard Rothe bleibende Eindrücke bei ihm hinterließ. Dann fand er ganz nahe der Heimat, in dem Städtchen Aubenas seine erste Anstellung im Dienste der Société Centrale protestante d'évangélisation. Hier hatte er reichlich Muße zur
15 Abfassung seiner Lizentiatendissertation über die Quellen des Lebens Jesu in der er besonders den geschichtlichen Wert des vierten Evangeliums betonte. Ihm war seine lateinische These gewidmet: Johannis evangelium saeculo ineunte secundo in ecclesia iam adfuisse demonstratur. Beide Arbeiten, 1866 erschienen, waren eine glänzende Probe seiner Befähigung zum akademischen Beruf. Als dann ein Jahr darauf
20 infolge des Rücktritts des Professors Richard an der Straßburger Fakultät der Lehrstuhl für reformierte Dogmatik frei wurde, ließ sich S. durch die orthodoxen Konsistorien, besonders auch auf Betreiben Guizots, zur Kandidatur um diese Stelle bestimmen und wurde gegen die Stimmen der Liberalen gewählt. Im Frühjahr 1870 promovierte er zum Dr. theol. auf Grund der Schrift L'apôtre Paul, esquisse d'une histoire de sa pensée.
25 Das Buch, in dem S. die Methode der religiösen Psychologie und der historischen Exegese auf die Darstellung der Gedankenwelt des Apostels Paulus anwandte, zog auch außerhalb der französischen Grenzpfähle die Aufmerksamkeit der Fachgenossen auf den jungen Straßburger Gelehrten, obwohl seine Resultate und seine Methode bei der Dissertation nicht die Billigung der Straßburger Kollegen gefunden hatten und besonders von Colani (s. d. A. Bd IV S. 210 ff.)
30 heftig bekämpft worden waren. Eine glänzende Laufbahn schien S. in Straßburg beschieden zu sein, verklärt durch ein volles Glück an der Seite einer geistesverwandten Gattin. Aber das Glück währte nicht lange. Wie Renan sein Leben Jesu, so mußte S. sein Buch über den Apostel Paulus dem Andenken an eine Verstorbene widmen. „Qu'il me soit permis — heißt es in der Widmung an die heimgegangene Gattin — d'inscrire ton
35 nom bien-aimé sur la première page de ce livre. Saura-t-on jamais jusqu'à quel point il t'appartient? Parmi tant d'arides et longues discussions, retrouvera-t-on quelque chose de ta foi d'enfant, de ton âme vaillante et tendre qui, tant de fois, a soutenu et inspiré la mienne? Je veux oser l'espérer."
Zu der häuslichen Heimsuchung kam die Not des Vaterlandes der deutsch-französische
40 Krieg und die Annexion des Elsaßes. Am Tage vor der Einschließung verließ S. mit seiner Schwester Straßburg. Er hatte sich bei der Artillerie einreihen lassen wollen, war aber nicht angenommen worden. So organisierte er mit mehreren Theologiestudierenden eine protestantische Ambulanz, die sich der Loire-Armee anschloß. Nach dem Krieg kehrte S. nach Straßburg zurück. Die Regierung bot ihm eine Professur an der neu errichteten
45 Fakultät an. S. lehnte ab. Er sah mit anderen französischen Patrioten seinen Beruf darin, durch öffentliche Vorträge den französischen Einfluß in Elsaß zu stärken und die französische Sprache zu retten. Nach einem dieser Vorträge „über den Einfluß der Frauen auf die französische Litteratur", in dem er eine wenig schmeichelhafte Charakteristik der deutschen Frau gab, erhielt er einen Ausweisungsbefehl, wonach er innerhalb 24 Stunden
50 Straßburg zu verlassen hatte. Unter stürmischen Ovationen reiste er nach Paris ab. Die Bronzestatuette einer mit der Trikolore geschmückten Elsäßerin, die ihm beim Abschied Straßburger Damen überreichten, bildete bis zu seinem Tod die Zierde seines Schreibtisches. In Paris richtete er von Anfang an mit seinem früheren Straßburger Kollegen Lichtenberger (s. d. A. Bd XI S. 461 ff.) sein ganzes Streben auf den Ersatz der ver-
55 lorenen elsäßischen Hochschule durch eine an die Sorbonne angegliederte theologische Fakultät in Paris. Den ersten Schritt zu ihrer Organisation bedeutete die im Juli 1873 errichtete Ecole libre des sciences religieuses, als deren Sekretär S. vor 5—20 Schülern in seiner Privatwohnung Vorlesungen hielt. Daneben teilte er sich mit Bersier in die Leitung der mit der Etoile-Kirche verbundenen Sonntagsschule. Einen Ruf an die theo-
60 logische Akademie in Lausanne lehnte er ab. Vorerst ohne festen Beruf gewann er seinen

Lebensunterhalt — er hat sich 1875 wieder verheiratet — vor allem durch journalistische Thätigkeit. Im Jahr 1875 wurde er Mitarbeiter am Journal de Genève, das von da an bis zu S.s Tod seiner Feder allwöchentlich die in den litterarischen Kreisen Frankreichs und der Schweiz vielbeachteten Lettres de Dimanche verdankte, feinsinnige kritische Analysen der neuesten Erscheinungen auf dem Gebiet der Philosophie, Geschichte, 5 Kunst und Belletristik. 1877 ging dann sein Herzenswunsch in Erfüllung: durch das Dekret vom 27. März 1877 wurde die ehemalige theologische Fakultät von Straßburg nach Paris verlegt und S. wieder der Lehrstuhl für reformierte Dogmatik übertragen. Damit beginnt für ihn eine Zeit ungemein reicher und vielseitiger Produktivität. Jahr für Jahr finden wir in der Revue Chrétienne, in der Revue de Théologie et Philo- 10 sophie, in den Annales de Bibliographie théologique u. a. Zeitschriften Beiträge aus S.s Hand: Zeugnisse seiner theologischen Entwickelung, die ihn immer mehr der Orthodoxie entfremdete, und Vorarbeiten der beiden großen Werke, in denen er die reife Frucht seines religiösen Lebens und den abgeklärten Ertrag seines theologischen Denkens niederlegte, der „Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psycho- 15 logie et l'histoire", und des nach seinem Tod veröffentlichten Buches „Les religions d'autorité et la religion de l'esprit". Seine universale Bildung, die Leichtigkeit, mit der er in alle Wissensgebiete sich einarbeitete, die Aufrichtigkeit seines Charakters verbunden mit liebenswürdigen Umgangsformen machten ihn zu einem hochangesehenen Mitglied der Pariser Gelehrtenrepublik und wiesen ihm eine Führerstellung im wissenschaftlichen und 20 öffentlichen Leben seines Vaterlandes an, deren Einfluß weit über den engen Kreis des französischen Protestantismus hinausreichte. War in dem bescheidenen Hörsaal der theologischen Fakultät auf dem Boulevard Arago seine Wirksamkeit naturgemäß beschränkt auf die kleine Zahl der künftigen Diener einer konfessionellen Minderheit, so erreichte er durch seine Vorlesungen an der Ecole des Hautes Etudes, an der er als Directeur- 25 adjoint die religionsgeschichtliche Sektion leitete, auch Studenten und Gelehrte anderer Konfessionen und anderer Fakultäten, darunter nicht selten römische Priester. Nach dem Rücktritt Lichtenbergers 1895 wurde er Dekan der theologischen Fakultät. Auch im Conseil de l'Université de Paris und im Conseil Supérieur de l'Instruction publique, in den er dreimal gewählt wurde, nahm er einen hervorragenden Platz ein. 30

Noch mehr erweiterte sich der Kreis seiner mannigfachen Beziehungen, und die Sphäre seines Einflusses auf das öffentliche Leben Frankreichs durch seine Mitarbeiterschaft am „Temps", in dessen Redaktionsstab er 1882 eingetreten war. In der kurzen Vormittagsstunde, die er täglich in der Redaktion des „Temps" zubrachte, schrieb er über politische Angelegenheiten oder soziale Probleme mit derselben Meisterschaft wie über Fragen des 35 Volksschulunterrichts oder des Universitätsstudiums. Mancher Artikel, dessen Inhalt als Echo der maßgebenden politischen Stimmung nach London, Berlin und Rom telegraphiert wurde, stammte aus S.s Feder.

Auf der Höhe seiner Laufbahn stand er, als er mit dem Buch an die Öffentlichkeit trat, das seinen Namen rasch über die Grenzen Frankreichs hinaustrug und zur Diskussion 40 seiner Gedanken nicht nur die protestantischen, sondern auch die katholischen Theologen, nicht nur Fachzeitschriften, sondern auch die Revue des deux Mondes und das Journal des Débats auf den Plan rief: mit dem Esquisse d'une philosophie de la religion (1897). Die Grundgedanken des Buches wiederholte er auf dem ersten religionswissenschaftlichen Kongreß in Stockholm (2. Sept. 1897), wo er als der gefeiertste Redner, über 45 sein Lieblingsproblem „La religion et la culture moderne" zu sprechen berufen war.

Überraschend schnell durfte S. die fruchtbaren Anregungen seiner Gedanken wirken sehen. Nicht nur, daß protestantische und katholische Apologeten des Christentums an eine Revision ihrer Rüstung sich machten, bis in die Reihen der Freidenker hinein bemühte man sich um eine neue Orientierung des Urteils über das bisher verächtlich ignorierte 50 religiöse Phänomen. Mit Ungeduld erwartete man die Fortsetzung des Werkes, die auf der religionsphilosophischen Grundlage des Esquisse den Aufriß der evangelischen Dogmatik liefern sollte. Ende Januar 1901 war das Buch der Vollendung nahe. Im Frühjahr wollte er mit einer Palästinareise einen Traum seines Lebens verwirklichen, um dann nach der Rückkehr aus dem heiligen Land die letzte Feile an das Buch zu legen. Aber 55 es sollte anders kommen. Völlig erschöpft kam er am 5. Februar aus der letzten Vorlesung heim. Die Ärzte fanden die Ursache in einem heimtückischen, aussichtslosen Magenleiden und untersagten die Reise. Dem Verzicht auf die Erfüllung seines Lieblingswunsches folgten bittere Leidenswochen. Beides trug S. mit kindlicher Ergebung. So lange die Kraft noch standhielt, nahm er mit lebhaftem Interesse Anteil an den geistigen 60

Tagesfragen. Als die Pausen zwischen den Schmerzen immer kleiner wurden, beschränkte er sich auf die Lektüre des griechischen Neuen Testaments, das er fast auswendig wußte. Auch Homers Odyssee ließ er sich manchmal reichen. Wollte man ihn wegen seiner Schmerzen bedauern, so pflegte er zu sagen: „Der Herr hat mehr gelitten als ich." „Man sagt, ich sei ein großer Gelehrter" — äußerte er ein andermal —: „ich bin nichts als ein Kind, daß sich in seines Vaters Arme legt." Fröhlich und gefaßt sah er das Ende nahen. In der Nacht vom 11. auf 12. April hörte man ihn die Worte wiederholen: „Vater, in Deine Hände befehle ich meinen Geist." „Das ist der schönste Tag meines Lebens," meinte er in der Frühe seines Todestags. Um Mittag faltete er die Hände und versuchte, das Vaterunser zu beten. Das Wort „Père" war das letzte, das man ihm von den ersterbenden Lippen ablesen konnte. Dann stand sein Herz still. An dem Tage, da er Jerusalem zu betreten gehofft hatte, durfte er in das obere Jerusalem eingehen (12. April 1901).

Bei der Trauerfeier in der Oratoirekirche, in der sich die Leuchten der Wissenschaft und die Führer des öffentlichen Lebens mit den Vertretern der verschiedenen protestantischen Kirchen Frankreichs um den Sarg Sabatiers scharten, faßte der Vertraute seines theologischen Denkens, sein Freund und Kollege Professor Ménégoz sein Urteil über den Verstorbenen zusammen in die Worte: „wir beweinen in Sabatier den größten protestantischen Theologen Frankreichs seit Calvin". Dieses Urteil ist nicht unwidersprochen geblieben. Aber darin sind alle theologischen und kirchlichen Richtungen im französischen Protestantismus einig, daß die reformierte Kirche französischer Zunge im 19. Jahrhundert außer Alexander Vinet keinen Theologen hervorgebracht hat, dessen Einfluß so weit gereicht und so tief gegangen wäre, wie der August Sabatiers. Grund genug, daß über die Grundgedanken seiner Theologie kurze Rechenschaft gegeben und nach dem Geheimnis ihrer Anziehungskraft gefragt werde.

S. ist von der Orthodoxie ausgegangen. Das Manifest, in dem er sich als Kandidat der Orthodoxen um die erledigte Straßburger Professur erwarb, läßt über die dogmatische Korrektheit seiner damaligen Überzeugungen keinen Zweifel übrig. „Entre toutes les questions agitées parmi nous, — heißt es dort — la plus grave, la question vraiment décisive est celle qui concerne la personne de Jésus-Christ. C'est ici le vrai point de séparation entre l'Evangile et ce qui n'est pas lui. Jésus n'est-il qu'un homme? alors, quelque grand qu'on le fasse, le christianisme perd son caractère d'absolue vérité, et devient une philosophie. Si Jésus est le Fils de Dieu, le christianisme reste une révélation. Sur ce point capital, après de longues recherches et de sérieuses réflexions, je me suis rangé du côté des apôtres. Je crois et je confesse, avec Saint Pierre, que Jésus est le Christ, le Fils du Dieu vivant." Als ein Pfarrer dieses Bekenntnis nicht bestimmt genug fand, versicherte er noch ausdrücklich, nicht zu der Schule zu gehören, „qui appelle Jésus-Christ Fils de Dieu, mais au même titre que chaque chrétien, qui parle de salut sans croire à une réelle condamnation; de rédemption, en n'admettant ni rançon, ni rédemption; d'autorité de la Bible en ne reconnaissant que celle de la conscience." Dabei wies er aber schon in dieser programmatischen Erklärung der Theologie neben der Aufgabe, den einzigartigen Wert der Person Jesu Christi unverkürzt zu bewahren, die andere zu, an der Versöhnung von Glauben und Wissen zu arbeiten, und gelobte, wenn er nach Straßburg berufen würde, „diese freie und aufrichtige Verbindung einer ernsten Wissenschaft mit einem positiven Glauben in allen seinen Arbeiten zu verwirklichen." Diesem Versprechen ist S. treu geblieben. Seine ganze Lebensarbeit war der Lösung des Problems gewidmet, das er schon im Jahr 1867 in einem offenen Brief an Edmond de Pressensé (s. d. A. Bd XVI S. 20 ff.) folgendermaßen formuliert hat: „Comment concilier avec une vie chrétienne intense, un esprit de recherche sérieux et loyal? Comment unir à une foi qui n'excite pas les soupçons des croyants une science qui se fasse estimer des savants?" Die Beschäftigung mit diesem Problem hat S. je länger je mehr von den Wegen der alten Orthodoxie abgeführt. Schon in dem Artikel „Jésus-Christ", den S. 1880 für Lichtenbergers Encyclopédie des sciences religieuses geschrieben hatte, treten die Wandlungen seines theologischen Denkens in voller Klarheit zu Tage: er bringt bei aller Besonnenheit im Einzelurteil die prinzipielle Bejahung der historisch-kritischen Methode und ihre Anwendung auf das Lebensbild Jesu in den vier Evangelien. Ebensowenig als die kirchliche Lehre über Person und Werk Jesu hielten die übrigen Positionen des orthodoxen Dogmas vor einer Untersuchung durch die neue Methode stand. So mußte

S. seinem religiösen Leben eine ganz neue wissenschaftliche Grundlage suchen. Die er fand, schien ihm stark und erprobt genug zu sein, um auch die Frömmigkeit anderer dogmatischen Richtungen tragen zu können, ohne daß ein Glaubensbedürfnis unbefriedigt und eine Forderung der Wissenschaft unerfüllt bleiben müßte. Ob die beiden Bücher S.s, in denen er das Fundament und die Umrisse eines mit der modernen Kultur versöhnten Christenglaubens liefern will, leisten, was sie leisten sollen, ist hier nicht zu untersuchen. Nur der Weg, der S. zur Lösung des Problems führt, sei kurz angedeutet.

Aus der Thatsache und der besonderen Art seines eigenen religiösen Lebens ergeben sich für S. drei Fragen: Warum bin ich religiös? Warum bin ich Christ? Warum bin ich Protestant?

Wir sind religiös, weil wir nicht anders können. Die Menschheit ist unheilbar religiös. Die unverwüstliche Lebenskraft der Religion hat alle Kulturepochen, alle geistigen Revolutionen überdauert. Die religiöse Anlage ist ein konstitutives Element im Wesen des Menschen und psychologisch zu begreifen als das Streben nach einer Versöhnung der tiefsten Antinomie, die im Bewußtsein des Menschen von Anfang an gegeben ist: des Widerstreits zwischen seinem empirischen und seinem idealen Ich, zwischen der natürlich bedingten und der sittlich unbedingten Seite seines Wesens. Aus diesem Konflikt zwischen dem unendlichen Lebensanspruch des Menschen und der empirischen Welt, die seinen edelsten Bestrebungen spröde, ja feindlich gegenübersteht, wird die Religion geboren. Aber sie verhilft uns nicht zu einer theoretischen, sondern zu einer praktischen Lösung dieses Konflikts; nicht dadurch, daß sie uns neue Kenntnisse mitteilt, sondern dadurch, daß sie den sittlichen Akt des Vertrauens auf den Ursprung und das Ziel unseres Lebens in uns weckt. So ist die Religion die geistige Form des Selbsterhaltungstriebes. Nicht etwa, daß diesem Trieb kein Objekt entspräche, auf das er sich bezöge. Die Religion ist nicht nur ein psychologisches Phänomen, eine schöne Illusion; sondern religiöses Gefühl und Gottesbewußtsein sind Korrelatbegriffe. In dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl, dem sich kein Mensch entziehen kann, ist uns der Hauptbestandteil der Gottesidee gegeben, wenn auch nicht in begrifflicher Klarheit, so doch thatsächlich, vor aller Reflexion und vor jeder verstandesmäßigen Entscheidung. „Le sentiment de notre dépendance est celui de la présence mystérieuse de Dieu en nous." So kommt S. zu der Definition: „Religion ist der bewußte und gewollte Verkehr, in den unsere Seele in ihrer Not eintritt mit der geheimnisvollen Macht, von der, wie sie deutlich fühlt, sie selbst und ihre Bestimmung abhängt". Dieser Verkehr mit Gott verwirklicht sich im Gebet. Das Gebet ist nichts anderes als die Religion in Thätigkeit, d. h. wirkliche Religion. Weil wir es in der Religion immer mit einer thatsächlichen inneren Kundgebung Gottes zu thun haben, so sind Religion und Offenbarung Wechselbegriffe. Die Religion ist die subjektive Seite der Offenbarung Gottes im Menschen und die Offenbarung die objektive Seite der Religion in Gott. In der religiösen Entwickelung der Menschheit hat die Idee der Offenbarung drei Stadien durchlaufen: das mythologische (in der alten Welt), das dogmatische (in der katholischen und protestantischen Orthodoxie) und das kritische oder psychologische. Nur der psychologische Offenbarungsbegriff bietet eine Auffassung, die der Frömmigkeit genügt und der Kritik standhält. Danach ist die Offenbarung ein rein geistiger, durchaus innerlicher Vorgang: Quid interius Deo? heißt das Motto, das S. seinem Buch vorangestellt hat. Äußerliche Zeichen und Ereignisse haben Offenbarungswert nur für den, der sie in religiösem Sinne zu deuten versteht. Der Offenbarungscharakter irgend eines Faktums läßt sich nicht andemonstrieren. Gottes Offenbarung zeigt ihre Evidenz nur dem reinen Herzen und der frommen Seele. Diese in sich evidente Offenbarung Gottes hat aber zugleich progressiven Charakter: sie entwickelt sich in engem Zusammenhang mit dem Fortschritt des religiös-sittlichen Lebens als zunehmende Klärung des Gottesbewußtseins. Weil aber Gott nur im Menschengeist sich offenbart, so haben wir die Offenbarung nie absolut, nie chemisch rein. Sie ist immer durch eine menschliche Subjektivität durchgegangen. Darum ist ihre Form gebunden an zeitliche und individuelle Schranken. Deshalb sind alle Urkunden der Offenbarung der historischen Kritik zu unterwerfen, die den Kern der Offenbarung aus der Schale zu lösen sucht. Nach welchem Kriterium? Jede wahrhaft religiöse Erfahrung muß sich als individuelle Erfahrung in unserem eigenen Bewußtsein wiederholen und fortsetzen: was nicht unsere eigene religiöse Erfahrung werden kann, hat für uns keinen Offenbarungswert. Wie kommt aber solcher nur im Innern des Menschen sich vollziehenden individuellen Offenbarung Gottes objektiver Wert zu? Kann sie allgemein giltig werden? Ja, weil die psychologischen Grundlagen der Offenbarung in allen Menschen die gleichen sind. „Nur die äußeren Idole trennen die Menschen von einander. In demselben Maß,

als sie sich in ihr eigenes Wesen vertiefen und in den geheimnisvollen Grund ihrer Geistesnatur hinabsteigen, entdecken sie in sich denselben Altar, sprechen sie dasselbe Gebet, sehnen sie sich nach demselben Ziel."

Den Schlußstein der religiösen Entwickelung der Menschheit bezeichnet das Christentum. 5 Er hat seine Stellung innerhalb der Religionsgeschichte als Fortsetzung und reifste Frucht der Religion Israels. Ohne einen Einblick in seine relative Bedingtheit und historische Abhängigkeit ist ein Verständnis der christlichen Religion nicht möglich. Andererseits ist in der Person und im Evangelium Jesu etwas unvergleichlich Neues, etwas Absolutes in die Welt getreten, das sich durch kein Gesetz der historischen Entwickelung erklären läßt. 10 Diese Originalität besteht in einer neuen religiösen Erfahrung, in der Erfahrung des Kindesverhältnisses zu Gott. Die Gotteskindschaft ist das Prinzip des Christentums. Durch dieses Prinzip erweist sich das Christentum als die vollkommene Religion: wir erleben in ihm die vollkommene Wechselbeziehung zwischen Gott und uns. Geschichtlich vermittelt und garantiert ist uns dieses Prinzip des Christentums durch die Person Jesu. In ihm 15 hat sich zum erstenmal und in urbildlicher Weise die göttliche Offenbarung verwirklicht, die sich seitdem als Erlebnis des frommen Christen wiederholt. Das Christentum ist also zugleich ideal-absolute und positiv-geschichtliche Religion. Von diesen beiden Prädikaten schließt scheinbar eines das andere aus. Allein wenn Strauß dem Christentum das Dilemma stellt, es solle entweder von der geschichtlich bedingten Person Jesu sich ablösen 20 oder seinen Anspruch auf absolute Vollkommenheit aufgeben, so geht er von einem falschen Begriff von Vollkommenheit aus. Versteht man unter Absolutheit eine quantitative Vollkommenheit, ein lückenloses Zusammensein von Tugenden, Verdiensten und Kräften, dann hat Strauß Recht mit der Behauptung, daß sich die Fülle der Idee niemals in einem einzigen Individuum am Anfang einer Entwickelung verwirkliche. Aber diese Idee der 25 Vollkommenheit ist in sich widerspruchsvoll. Strauß verwechselt die Kategorie der Quantität mit der der Qualität. Unter der Kategorie der Quantität giebt es überhaupt keine Vollkommenheit, weil es keine vollkommene Zahl giebt. Der Anspruch des Christentums auf Absolutheit ist aber zu verstehen unter der Kategorie der Qualität. Jede Entwickelung kann nur entfalten, was in ihrem Keim enthalten ist. In Jesu Frömmigkeit haben wir 30 die vollkommene Beziehung zu Gott verwirklicht. Keine Entwickelung des Christentums oder der Religion überhaupt kann sie überholen. Keine wissenschaftliche Kritik kann das christliche Prinzip widerlegen, denn als Erlebnis des frommen Gemüts steht es über den Mitteln und Methoden der historischen Kritik. Und doch kann die Theologie der Kritik nicht entraten. Denn das christliche Prinzip tritt uns nirgends in absoluter Reinheit ent- 35 gegen. Schon in Jesu war es mit heterogenen Bestandteilen vermischt: er war gebunden an das Milieu seiner Zeit, dem er die zufällige historische Einkleidung für sein Evangelium entnommen hat. So ist es die Aufgabe der Kritik, das christliche Prinzip jeweils seiner Umhüllung zu entkleiden, an den großen historischen Formen des Christentums, an den geschichtlichen Ausprägungen der einzelnen Glaubensgedanken das absolut Wertvolle 40 von dem relativ Zufälligen zu scheiden und so eine immer reinere Verwirklichung der christlichen Frömmigkeit zu ermöglichen. Darum steht die Behauptung der prinzipiellen Vollkommenheit des Christentums mit dem Zugeständnis seiner historischen Perfektibilität in keinem Widerspruch.

Im Lauf seiner geschichtlichen Entwickelung hat das Christentum drei Hauptformen 45 angenommen: die jüdisch-messianische, die griechisch-römische oder katholische, die protestantische oder modern-kritische Form. Der Protestantismus ist nicht etwa eine Rückkehr zum Urchristentum — die Geschichte wiederholt sich niemals — sondern ein Neuerleben des Kindesverhältnisses zu Gott in Christo, eine Anwendung des christlichen Prinzips auf die geschichtlichen, socialen und kulturellen Verhältnisse der Neuzeit. Er legt den größten Wert 50 auf die freie persönliche Erfahrung der Gotteskindschaft, auf den Glauben. Der Glaube nach der Erfahrung Luthers ist nicht ein Akt der Unterwerfung unter ein durch die Autorität der Kirche verbindliches Dogma, sondern eine religiös-sittliche Tat. Seine Garantie ruht auf keiner äußeren Autorität, sondern in seiner eigenen Evidenz, religiös gesprochen: im Zeugnis des heiligen Geistes. In ihm hat der evangelische Christ zugleich 55 ein kritisches Prinzip, dem sich die auf Grund des jeweiligen wissenschaftlichen Weltbildes mit dem Material der zeitgenössischen Philosophie konstruierten Dogmen nicht entziehen können. Vermöge dieses Prinzips ist an jedem Dogma Kern und Schale, ewiger Gehalt und zufälliger Ausdruck zu unterscheiden. Nicht als ob der Protestantismus auf die Dogmen überhaupt verzichten könnte: sie sind als pädagogische und disziplinare Formen des ge- 60 meinsamen Glaubens für die Kirche notwendig. Aber sie sind in demselben Maße revi-

sionsbedürftig, als die Entwickelung des menschlichen Denkens fortschreitet. Diese fortgehende Revision der begrifflichen Fassungen, in die sich das religiöse Erleben kleidet, ist die Aufgabe der Dogmatik. Sie hat sich bei dieser Aufgabe von dem erkenntnistheoretischen Prinzip leiten zu lassen, das S. als „kritischen Symbolismus" bezeichnet. Die Sprache der Religion ist das Symbol. Es bezeichnet die Art und Weise, wie das Subjekt sich von Gott bestimmt fühlt. Weil es aber Ewiges durch Zeitliches, Geistiges durch Sinnliches wiedergeben soll, bleibt es seinem Gegenstand immer inadäquat. Trotzdem steckt in diesen religiösen Symbolen eine lebendige Kraft, aber nur so lange, als die organische Einheit zwischen dem religiösen Erlebnis und dem Bild, durch das dieses unmittelbare Erlebnis ins Bewußtsein sich übersetzt, gewahrt bleibt. Sobald ein Symbol von der religiösen Erfahrung, als deren Ausdruck es geprägt ist, sich loslöst und Gegenstand der Reflexion wird, verblaßt es zu einem allgemeinen Begriff. Und hat erst ein Symbol keine lebendige Beziehung mehr zum unmittelbaren religiösen Erleben, dann hat es auch für die Frömmigkeit seinen Wert verloren. Es ist eine Forderung der Frömmigkeit, daß wir als Ausdruck unseres religiösen Lebens nur solche Symbole wählen, deren Inhalt wir uns innerlich aneignen können und die zugleich unser religiöses Bewußtsein in Übereinstimmung erhalten mit unserer allgemeinen Bildung. In dieser Richtung liegt die Aufgabe der protestantischen Dogmatik. S. hat auf den letzten Seiten seines Werkes **Les religions d'autorité et la religion de l'Esprit** diese Aufgabe, soweit sie sich auf die Person und das Werk Jesu bezieht, selbst noch in Angriff genommen. Auf die Probleme der Rechtfertigungslehre hat Professor Ménégoz, seit S.s Tod der Führer der „Pariser Schule", in den **Publications diverses sur le fidéisme et son application à l'enseignement chrétien traditionnel** die Methode des „Symbolofideismus" angewendet, dessen Grundgedanken er in die kurze Formel kleidet: „**nous sommes sauvés par la foi indépendamment des croyances**" (wir werden gerettet durch den Glauben unabhängig von den Glaubensanschauungen und Lehrmeinungen).

Noch wäre ein Wort zu sagen zur Erklärung des beispiellosen Erfolgs, den S.s Theologie in Frankreich fand. In Deutschland wurde seine Religionsphilosophie — von dem posthumen Buch über die Autoritätsreligionen und die Religion des Geistes gilt das noch mehr — kühl aufgenommen. Man vermißte an dem Buch die originalen Gedanken, wenn auch einmütig die Meisterschaft anerkannt wurde, mit der S. den Ertrag der deutschen theologischen Arbeit des 19. Jahrhunderts aus ihrer manchmal schwerfälligen Form in das klare französische Denken und in eine anmutige Sprache übersetzt hat. In Frankreich erlebte die „**Esquisse**" in kurzer Zeit sieben Auflagen: Ménégoz begrüßte das Buch als ein theologisches Ereignis und stellte es neben Calvins **Institutio**. Auch in Montauban, wo S. an Henri Bois und seiner **Revue de théologie** seinen entschiedensten Gegner fand, konnte man den an einer theologischen Schrift seltenen Qualitäten des Buches die Anerkennung nicht versagen. War es doch seit Vinets Tod das erste Buch eines protestantischen Theologen, das nicht bloß der Zunftgenosse, sondern auch der gebildete Laie in die Hand nahm, das auch eine atheistische Wissenschaft und die den religiösen Problemen entfremdete Philosophie zwang, zu diesen Fragen wieder Stellung zu nehmen, an dem vor allem die Theologen der römischen Kirche nicht vorübergehen konnten. Denn gerade in priesterlichen Kreisen ist das Buch mit unverhülltem Wohlwollen begrüßt worden: eine ganze Reihe von Priestern wurde durch den Einfluß S.s zum Protestantismus geführt. Die liberale Theologie innerhalb des französischen Katholizismus nahm einen neuen Aufschwung. Wie man in ihren Kreisen über S.s **Esquisse** dachte, zeigt folgendes Urteil des Erzbischofs Mignot von Albi: „Es giebt wenig zeitgenössische Bücher, die so viel zu denken geben wie dieses. Selten ist mir ein Buch begegnet, das einen so fesselnden, so verführerischen, aber auch so schmerzlichen Eindruck hinterläßt. S. hat dieses Buch ebenso mit seinem Herzen geschrieben wie mit seinem Geist und man kommt beim Lesen auf die Vermutung, daß er es mehr als einmal mit seinen Thränen benetzt hat" (**Le Correspondant**, April 1898). Dieses Urteil aus katholischem Munde deutet auch an, worin die Anziehungskraft der Theologie S.s liegt. Zunächst ist es die fesselnde litterarische Form. „Eine religiöse Begeisterung geht durch das Ganze, die ergreift und erhebt. Oft genug ist der Schwung der Sprache hinreißend, ihr heller Glanz faszinierend; alles wird belebt durch Bilder und Gleichnisse, deren Originalität und leuchtende Schönheit die Lektüre zu einem ästhetischen Genuß machen" (Lasch a. a. O. S. 3 f.). S. will mit seinen Gedanken nicht nur die zünftigen Theologen, sondern das große Publikum erreichen. „**Si vous saviez** — schrieb er einmal an den Verfasser dieser biographischen Skizze — **combien il est difficile de faire franchir à un livre la muraille de Chine élevée autour**

de notre protestantisme français! Je ne sais si, dans la docte Allemagne, on s'est bien rendu compte de cela. Il semble à vos théologiens qu'on n'est qu'un littérateur dès qu'on essaie de sortir de la terminologie technique du langage des spécialistes, pour essayer d'atteindre le grand public. Ma dogmatique est le fruit des études da ma vie et de trente ans de professorat. Mais elle sera française de forme et d'allure, ou bien elle ne sera pas." Diese fesselnde Form bildet das Kleid für eine Fülle tiefer Gedanken, die, wie Pascals Pensées aus einem reichen, ursprünglichen Innenleben quellen. Das Buch ist die Konfession eines modernen Menschen, der über alle Bildungsmittel seiner Zeit verfügt, von ihren Zweifeln geplagt und für ihre Methoden begeistert ist. Wenn nach einem Worte Th. Härings (Die Lebensfrage der systematischen Theologie die Lebensfrage des christlichen Glaubens, Tüb. 1895, S. 9) der kein Theologe für unsere Zeit und namentlich kein Theologe für das kommende Geschlecht ist, der die Macht des Relativismus nicht in sich selbst erfahren, nie ihren Zauber empfunden hat, dann ist S. im besten Sinn ein moderner Theologe. Und doch dachte vom Wert der Theologie niemand bescheidener als er. Nicht für seine theologischen Konzeptionen wollte er seine Schüler gewinnen, sondern für das Evangelium Jesu Christi, das er in seiner Theologie besser bewahrt glaubte als in der Form, wie es einst seine fromme Mutter ihm anvertraut hatte. In seiner persönlichen Frömmigkeit blieb er ein Sohn des Réveil, dessen Typus in einem innigen Herzensverhältnis zu Jesu bei ihm fortlebte. Diese aufrichtige kindliche Frömmigkeit wirkte wie eine stille Macht auf alle, die mit S. in Berührung kamen. Sie schlang trotz der schroffsten dogmatischen Gegensätze ein Band inniger Freundschaft um die Professoren der Pariser Fakultät und weckte in seinen Studenten, die einen väterlichen Freund und Seelsorger an ihm fanden, eine unbegrenzte Verehrung. Und wie vielen Suchenden, Priestern, Universitätsprofessoren ist er in ihren religiösen Kämpfen ein treuer Berater und Führer geworden! Darin eben sah er die höchste Aufgabe aller Theologie. „Je veux sauver la foi de mes étudiants," pflegte er gerne zu sagen. Er wollte nicht trennen und einreißen, sondern versöhnen und aufbauen. An den theologischen Parteistreitigkeiten hat er sich nie beteiligt und doch ist es seinem stillen Einfluß zu verdanken, daß die Kluft zwischen Orthodoxen und Liberalen in der reformierten Kirche ermäßigt und für kirchenpolitische und theologische Erörterungen ein versöhnlicherer Ton gefunden wurde. Sein Ziel war ein höheres als der theologische Kampf. „Ni le succès littéraire" — schrieb er einmal — ni la lutte théologique ne sont pour moi la chose importante. Je fais beaucoup plus attention aux témoignages que je reçois des âmes simples et suis touché de ce qu'elles reçoivent d'édification positive et douce de la lecture de ma méditation. Croyez bien, cher ami, que j'ai voulu faire oeuvre de reconstruction, au moins pour moi et pour ceux qui se débattent dans les mêmes difficultés intellectuelles; La forme de confession qu' a prise mon livre n'est point une forme de rhétorique. Elle m'a été inspirée par le besoin d'être humble et sincère. Je sens très vivement que ma conception religieuse est trop personnelle, trop subjective, trop dépendante de mes expériences et de mon genre de culture pour vouloir l'ériger en règle dogmatique." Es ist bezeichnend für seine hohe Auffassung von der Aufgabe aller Theologie, wenn S. kurz vor seinem Ende seinem Freund Fr. Puaux erzählte: „Als ich auf der letzten Seite [des Buches Les religions d'autorité et la religion de l'Esprit] ankam, und die Arbeit meines Lebens noch einmal vor meinem Geist vorübergehen ließ, trieb mich ein unwiderstehliches Gefühl, das aus der Tiefe meines Herzens kam, die Verse niederzuschreiben:

„O Dieu de vérité, pour qui seul je soupire,
Unis mon coeur à toi par de forts et doux noeuds,
Je me lasse d'ouir, je me lasse de lire,
Mais non pas de te dire: c'est toi seul que je veux!"

Man hat August Sabatier mit Schleiermacher verglichen. Und in der That fehlt es nicht an Zügen, die beiden gemeinsam sind. Nicht bloß in ihrer Auffassung des religiösen Phänomens. Wie Schleiermacher ist auch Sabatier ein „emanzipierter Herrnhuter", der in einer Atmosphäre lebendiger Frömmigkeit aufwuchs und unauslöschlichen Jugendeindrücken das Beste von seiner Theologie verdankte. Wie Schleiermacher hat sich auch S. in den theologischen Streitigkeiten seiner Zeit über die Parteien gestellt und sich um eine Lösung der religiösen Probleme bemüht, in der die dogmatischen Gegensätze zur Ruhe kommen". Wie in Schleiermacher fand auch in S. die Theologie Zutritt in die

Kreise der akademischen und litterarischen Welt, nicht zum Schaden der letzteren, wenn auch nicht ohne Gefahr für die Theologie. Wie Schleiermachers Anregungen für die evangelische Theologie noch lange nicht verbraucht sind, so wird S. der reformierten Kirche Frankreichs noch lange beides reichen, Kelle und Schwert, zum Bau des Reiches Gottes und zum erfolgreichen Kampf der Religion des Geistes gegen die beiden Autoritäts- 5 religionen, unter deren Tyrannei das religiöse Leben in Frankreich verkümmert, gegen den Ultramontanismus und gegen das atheistische Freidenkertum. **Eugen Lachenmann.**

Sabbath. — Litteratur: Die ältere s. in Winers bibl. Realwörterbuch 1848, II, S. 342 ff. Vgl. ferner Riehm, Handwört. d. bibl. Alt., S. 1308—1313; Nowack, Lehrb. der hebr. Archäol. II, S. 138 ff.; Benzinger, Hebr. Archäol., S. 465; Lagarde, Psalterium 10 Hieronymi 1874, p. 160. Lotz, Quaestiones de hist. sabbati 1883; Thomas, Le jour du seigneur. I. Le sabbat primitif 1892; Wellhausen, Gesch. Israels I, S. 117 ff.; Prolegomena, S. 116 ff., 5. A. S. 110 ff.; Jastrow, The original character of the hebr. Sabbath., Journ. of theol. 1889, p. 312—322; Toy, The earliest form of the sabbath, Journ. of bibl. Lit. 1899; Riedel, Alttest. Unterss. 1902, S. 74—89 „Der Sabbath"; Bohn, Der Sabbat im 15 AT u. im altjüd. relig. Aberglauben 1903; Zimmern in Schraders KAT 3. A. 1903, S. 592 f.; Nielsen, Die altarabische Mondreligion 1904, S. 63 ff.; Pinches, Sapattu, the Babylonian sabbath. Proc. of the Soc. of bibl. Archaeol. 1904, p. 51—56; Zimmern, Sabbath, ZdmG 1904, S. 199 ff. 458 ff.; Lotz, Der Sonntag, der Sabbat und der babyl. Bußtag, Jahrb. f. d. ev.-luth. Landesk. Bayerns 1904, S. 9 ff.; Meinhold, Sabbat u. Woche im AT 20 1905; Schürer, Die siebentägige Woche im Gebrauche der christl. Kirche der ersten Jahrhunderte. Ztschr. f. ntl. Wschft. 1905, S. 1—66; Delitzsch, Babel u. Bibel I 1905, S. 62—65.

Die gesetzlichen Vorschriften im Pentateuch. Das Gebot, den je siebenten Tag als den Sabbath Jahwes zu heiligen, indem man an ihm die gewöhnlichen Arbeiten und Geschäfte unterläßt, ist das einzige kultischer Art im Dekalog (Ex 20, 10 ff.; 25 Dt 5, 12 ff.); es wird auch im Bundesbuch des Elohisten (Ex 23, 12) wie im Bundesbuch des Jahwisten (Ex 34, 21) aufgestellt und erscheint im Heiligkeitsgesetz als ein besonders wichtiges Gebot an einer Reihen von Stellen (Ex 31, 13 ff.; Le 19, 3. 30; 23, 3; 24, 8; 26, 2, vgl. 26, 34 f. 43). Das Deuteronomium hat es außer in seiner Wiedergabe des Dekalogs nicht noch einmal, und auch die Priesterschrift (A) enthält kein neues 30 allgemeines Sabbathgebot. Sie stellt nur Ex 35, 3 das besondere Verbot auf, am Sabbath kein Feuer anzuzünden. Außerdem erzählt sie, Ex 16, 22 ff., daß das Manna immer nur an sechs Tagen gespendet worden sei, und daß es am sechsten Tage der Vorsorge für den Sabbath wegen allemal doppelt reichlich gefunden worden, in diesem Falle auch haltbar gewesen sei bis zum folgenden Tage, während es sonst nur am Tage der Ein- 35 sammlung genießbar war. In dieser Form wird die Erzählung nun ohne Zweifel deshalb gegeben, weil die Meinung ist, es sei so den Israeliten damals klar gemacht worden, wie groß die Bedeutung des Sabbaths wäre und wie streng man es mit der Enthaltung von aller Arbeit an ihm nehmen müßte. Daß die Israeliten damals überhaupt erst hätten erklärt bekommen, der je siebente Tag wäre Sabbath und deshalb nicht 40 zur Arbeit zu verwenden, kann die Meinung des Erzählers nicht sein, denn wenn Mose erklärt: „Das ist es, was Jahwe gesagt hat, Feiertag, heiliger Sabbath ist morgen", so wird damit augenscheinlich zur Erklärung des befremdlichen doppelten Ertrags der Mannaeinsammlung am Freitag auf die bekannte Thatsache des Sabbaths am andern Tage Bezug genommen. Entweder hat A vorausgesetzt, daß den Israeliten das Sabbathgebot 45 schon vor Mose wenigstens nicht unbekannt gewesen sei, oder es muß angenommen werden, daß die Erzählung Ex 16, 22 ff. in A an einer späteren Stelle, hinter dem Bericht über die Sinaigesetzgebung gestanden habe. Dem Zwecke, die Sabbathruhe als eine überaus ernste notwendige Sache erscheinen zu lassen, dient auch die Erzählung Nu 15, 32, daß ein Mann, der am Sabbath beim Holzsammeln betroffen worden war, mit dem 50 Tode bestraft worden sei.

Die am Sabbathtage darzubringenden Opfer sind Nu 28, 9. 10 angegeben. Die Anordnung, daß am Sabbath frisches Schaubrot im Heiligtum aufzulegen sei, findet sich im Pentateuch, wie er uns vorliegt, nur in der Stelle des Heiligkeitsgesetzes Le 24, 8.

Erwähnung des Sabaths in den Erzählungen des Alten Testamentes. 55 Aus der Erwiderung des Mannes jener Sunamitin, welcher der Sohn gestorben war, den ihr einst Elisa verheißen, und die nun ihren Mann um einen Esel und einen Diener bat, um zu Elisa zu reisen: „Warum willst du zu ihm, da doch weder Neumond noch Sabbath ist?", 2 Kg 4, 23, ersehen wir, daß damals an den Sabbathtagen die Frommen gerne Besuche bei solchen Propheten machten. Sicherlich um Gottes Wort zu hören. 60

Denn die Meinung Wellhausens, der Sinn dieser Erwiderung sei der, daß nur am Sabbath und Neumond Esel und Knecht „abkommen“ könnten, verträgt sich nicht mit dem Wortlaute. — In Jerusalem hatte in der mittleren Königszeit für gewöhnlich ein Drittel der königlichen Leibwache im Tempel, zwei Drittel im Palaste Dienst, am Sabbath war es umgekehrt, jedesfalls weil es da bei dem Zudrang des Volkes schwerer war, Ordnung zu halten. Das benutzte Jojada und setzte die Krönung des Prinzen Joas ins Werk, als die zwei Drittel zum Sabbathdienst eingetroffen waren, indem er das andere Drittel auch im Tempel zurückhielt, um die ganze für seinen Plan gewonnene Leibwache im Tempel zur Verfügung zu haben (2 K 11, 5 ff.). — Unbekannt ist, was mit dem „מוּסַךְ הַשַּׁבָּת („Sabbath-Decke“?), den man im Tempel gebaut hatte“, gemeint ist, welchen nach 2 Kg 16, 18 Ahas „um des Königs von Assyrien willen“ in den Tempel verlegt hat. Die gewöhnliche Erklärung, es sei ein bedeckter Gang gewesen, durch welchen der König am Sabbath in den Tempel ging, hat ebensowenig Wahrscheinlichkeit wie die, daß es ein überdeckter Stand des Königs im Tempel für die Teilnahme am sabbathlichen Gottesdienst gewesen sei. — Das letzte, was im AT vom Sabbath erzählt wird, ist die Unterdrückung des Handelsgeschäftes am Sabbath durch Nehemia, Neh 10, 32; 13, 15 ff.

Erwähnung des Sabbaths in den Schriften der Propheten. Bei den ältern Propheten wird der Sabbath dreimal erwähnt. Amos schilt 8, 4. 5 die Gottlosen des Nordreiches mit den Worten: „Höret dies, die ihr dem Armen nachstellt und zu verderben trachtet die Geringen im Lande, indem ihr sagt: ‚Wann wird der Neumond vorbei sein, daß wir Getreide verkaufen, und der Sabbath, daß wir mit Korn handeln, daß wir verkleinern das Epha und den Sekel vergrößern und die Wage falschen Ausschlag geben lassen!‘“ Wir sehen daraus, daß es im 8. Jahrhundert im Nordreiche, und gewiß in Israel überhaupt, festgestanden hat, an den Sabbathen wie auch an den Neumondstagen dürften keine Geschäfte betrieben werden. — Bei Hosea 2, 13 droht Jahwe: „Und ich werde alle seine Lustbarkeit aufhören lassen, Fest, Neumond und Sabbath und alle seine Festlichkeiten“. Demnach waren die Sabbathe dazumal Freudentage. Daß sie zu gleicher Zeit auch als Jahwefesttage galten, ist natürlich, ein Beweis dafür ist Jesajas (1, 13. 14) Ausspruch: „Bringt nicht ferner lügnerisches Opfer, Greuelräucherei ist es mir: Neumond und Sabbath, Versammlung berufen — ich kann Gottlosigkeit und Festversammlung nicht vertragen. Euere Neumonde und Sabbathe sind mir widerwärtig, sie sind mir zu einer Last geworden, müde bin ich sie zu tragen“. Die Sabbathe waren also Tage, wo sich in Jerusalem die Gemeinde beim Tempel versammelte und Sabbathopfer dargebracht wurden. — Jeremias Rede über den Sabbath 17, 19 ff. wird von manchen dem Propheten abgesprochen. Aber der einzige Grund dafür, daß erst in der Zeit des Nehemia etwa ein solches Prophetenwort über die Sabbathheiligung habe gesprochen werden können, während Jeremia gegen allen Kultus gewesen sei, ist ohne Beweiskraft. Denn mit dem Sabbath hat es eine besondere Bewandtnis. Jeremia dringt, sicherlich mit dem Dekalog vor Augen, auf strenge Enthaltung von Arbeiten und Geschäften am Sabbath: ... „Hütet euch, es gilt euer Leben, und tragt am Sabbathtage keine Last, daß ihr sie in die Thore Jerusalems bringt. Tragt auch am Sabbathtage keine Last aus euern Häusern heraus, noch verrichtet irgend eine Arbeit, daß ihr den Sabbath heilig haltet, wie ich euern Vätern geboten habe ...“ Jeremia klagt dann, daß man bisher dem Gebote, die Sabbathe heilig zu halten, nicht gehorcht habe. Verkehrt wäre es, daraus etwa zu folgern, daß das Gebot der Sabbathruhe erst zu Jeremias Zeit aufgekommen oder wenigstens wesentlich strenger geworden sei, und daß man durch Schelten auf die Väter, die es nicht befolgt hatten, die Behauptung, es sei ein althergebrachtes, habe rechtfertigen wollen. Denn die Sabbathgebote im Pentateuch waren sicherlich zu Jeremias Zeiten schon alt und in Amos Tagen ruhte am Sabbath Handel und Wandel. Jeremias Worte müssen gemäß der entsprechenden Äußerung seines Zeitgenossen Ezechiel verstanden werden. Dieser wirft Israel und Juda unter anderm vor, daß sie die Sabbathe entweiht haben, was ohne Frage in den Zeiten des Abfalls ganz gewöhnlich gewesen ist, Ez 22, 8; 23, 38, spricht aber mit den stärksten Worten von dem Ungehorsam der Väter Israels zur Zeit Moses auch gegen das Sabbathgesetz, welches damals, als Jahwe Israel aus Ägypten geführt habe, gegeben worden sei, 20, 10 ff. Der Pentateuch berichtet von der Entweihung des Sabbaths in der Wüste nicht; es wird in der Zeit Jeremias und Ezechiels Erzählungen von dem Thun und Treiben Israels in den 38 Jahren nach dem Aufbruch vom Sinai gegeben haben, die uns nicht erhalten sind. Ezechiel bezeichnet die Sabbathe 20, 12. 20 als ein Zeichen, woran erkannt werden solle, daß Jahwe es

sei, der Israel heilige. Diese Auffassung hat er in dem Gesetze Ex 31, 13. 17 vorgefunden. Die Ansicht, daß umgekehrt Ezechiel zuerst dem Sabbath die Bedeutung zugeschrieben habe, ein Zeichen zu sein, woran man die Verehrer Jahwes erkennen sollte, und daß das Gesetz, welches diesen Gedanken aufgenommen habe, jünger sei, diese Ansicht ist zurückzuweisen. Denn bei Ezechiel steht die Bezeichnung des Sabbaths als eines Zeichens ganz vereinzelt da und ist aus seiner Art, das Verhältnis zwischen Jahwe und Israel zu bestimmen, nicht abzuleiten, während in der priesterlichen Tora die Bezeichnung des Sabbaths als Zeichen des Sinaibundes die Folge davon sein wird, daß der Regenbogen als Zeichen des Noahbundes und die Beschneidung als Zeichen des Abrahambundes (vgl. NkZ XV, 4 S. 302) erklärt werden. Daß es auch andere Gründe gibt, aus welchen wir behaupten müssen, daß die priesterlichen Bestandteile des Pentateuchs in der Hauptsache älter sind als Ezechiel, ist hier nicht zu erörtern. Hervorzuheben ist aber an dieser Stelle, daß der Prophet hier nur von der Heilighaltung des Sabbaths, und in seiner Gesetzgebung 45, 17; 46, 1. 3. 4 bloß von Opfer und Gottesdienst am Sabbath redet. Daß ihm der Sabbath als ein heiliger Ruhetag gegolten hat, was nicht bezweifelt werden kann, hat er sich nicht gedrungen gefühlt auszusprechen. Daraus folgt aber, daß diese Bedeutung des Tages längst ganz so festgestanden hat, wie es Ezechiels Meinung entsprach. Es ist daher nicht anzunehmen, daß etwa von ihm oder seinen Gesinnungsgenossen in der Priesterschaft die Forderung der Sabbathruhe höher gespannt worden sei als in der vorhergehenden Zeit (vgl. Wellhausen, Prolegomena 1899, S. 113).

Auch bei Deuterojesaja geschieht des Sabbaths Erwähnung. Er führt Jes 56, 2 unter den Dingen, die die Frömmigkeit ausmachen, das Halten, Nichtentweihen des Sabbaths auf, und 58, 12 ff. erklärt er, daß die Bedingung des Wohlgefallens Gottes sei, daß einer den Sabbath halte und nichts Böses thue, nicht aber, daß er geborener Israelite und unverstümmeltes Leibes sei. Jeden, auch den Verschnittenen, der den Sabbath nicht entweihe und Jahwes Bund halte, den werde dieser zu seinem heiligen Berge führen und sich seine Opfer gefallen lassen. Durch V. 13 wird klar, daß unter dem Heiligen des Sabbaths gemeint ist, daß man Arbeit und Geschäft an ihm unterläßt, indem man ihn als nur Jahwe gehörig betrachtet. Es heißt da: „Wenn du vom Sabbath deinen Fuß fernhältst, daß du nicht deine Angelegenheiten an meinem heiligen Tage betreibst, wenn du den Sabbath eine Wonne, dem Heiligen Israels zu Ehren bestimmt, nennst und ihn in Ehren hältst, so daß du nicht deinem Tagewerke an ihm nachgehst, nicht deine Angelegenheiten besorgst und Geschäfte betreibst". Endlich wird 66, 23 angekündigt, daß in der künftigen Heilszeit an jedem Neumond und an jedem Sabbath alles Fleisch zur Anbetung vor Jahwe erscheinen werde.

Der Sabbath in den Hagiographen. In der Chronik findet sich die nicht weiter in Betracht kommende Parallelstelle zu 2 Kg 11, 5 ff. (2 Chr 23, 1 ff.) und außerdem öfters Erwähnung der am Sabbath aufzulegenden Schaubrote und der an Sabbathen und Neumonden darzubringenden Opfer, 1 Chr 9, 32; 23, 31; 2 Chr 2, 3 (Salomos Botschaft an Hiram über seine Absicht, einen Jahwetempel zu bauen); 8, 13; 31, 3. — Im Psalter geschieht des Sabbaths keine Erwähnung, außer der Überschrift über Ψ 92 „Ein Lied für den Sabbathtag". Klagl. 2, 6 wird geklagt, daß Jahwe in Zion Fest und Sabbath in Vergessenheit gebracht habe.

Fassen wir nun zusammen, was im Alten Testament über den Sabbath gesagt wird, so ergibt sich dies: Bei den Israeliten galt von jeher der je siebente Tag als Sabbath und als solcher als Jahwe heilig. Deshalb durfte er nicht für Zwecke des gemeinen Lebens gebraucht, durfte an ihm keine Arbeit gethan, kein Geschäft betrieben werden. Er war dafür der Opfertag der Woche, und es fand Versammlung der Gemeinde beim Heiligtum statt. Auch suchten fromme Leute am Sabbath gerne Gottesmänner, Propheten auf, um sich durch deren Reden oder Gespräche zu erbauen. Der Sabbath war dabei ein Tag der Fröhlichkeit.

Die Wochen, deren Schlußtage die Sabbathe waren, liefen ohne Rücksicht auf die Anfänge der Monate und der Jahre regelmäßig weiter. Wann zum erstenmal ein Tag der Anfangstag einer Woche und damit der Anfang der noch jetzt im Gang befindlichen Wochenzählung geworden ist, entzieht sich der Nachforschung.

Auffallend ist es, daß ziemlich oft *die Sabbathe und die Neumonde* zusammen genannt werden: Am 8, 5; Jes 1, 13; Ez 46, 1. 3; 2 Kg 4, 23; Jes 66, 23; 2 Chr 2, 3. Dazu kommen noch Stellen, wo Neumonde, Sabbathe und Feste nebeneinander gestellt sind: Hos 2, 13; Ez 45, 17; Neh 10, 34. Die Vermutung liegt nahe, daß in der älteren Zeit die Sabbathe ebenfalls bestimmte Monatstage, oder besser Mondtage

gewesen seien. Am genauesten würde sich der Sabbath mit dem Neumonde paaren, wenn er der Vollmond gewesen wäre. Für diese Annahme läßt sich auch geltend machen, daß bei den Babyloniern der 15. Tag des Monats šabattu hieß. Indes enthält keine des Sabbathes erwähnende Stelle des AT auch nur das geringste, was darauf deutete, daß er mit dem
5 Vollmond etwas zu thun hätte, und Ez 46, 3; Jes 66, 23; 2 Chr 2, 3 werden Sabbathe und Neumonde verbunden, obgleich es ganz ausgeschlossen ist, daß die Schriftsteller den Sabbath für einen Mondtag gehalten hätten. Es findet sich also keinerlei Bestätigung für jene Vermutung, daß der Sabbath des alten Israel der Vollmondstag gewesen sei. Entscheidend dagegen sprechen vor allem die Sabbathgebote im Dekalog (Ex 20, 10f.;
10 Dt 5, 14), Bundesbuch (Ex 23, 12) und Bundeserneuerungsgesetz (Ex 34, 21). Den Dekalog für nachezechielisch, die andern Sabbathgebote für nachexilische Einschübe zu erklären (Meinhold), ist ein Verfahren unberechtigter Willkür. Ferner ist auch zu behaupten, daß eine völlige Umgestaltung der doch ohne Frage zu den ältesten Elementen des israelitischen Lebens gehörigen Sabbatheinrichtung in der Zeit nach Mose nicht für möglich gehalten
15 werden kann, da nicht einzusehen ist, warum eine solche unternommen und wie sie trotz den größten ihr notwendig entgegenstehenden Schwierigkeiten durchgesetzt worden sein sollte. Meinhold freilich erblickt darin, daß im Deuteronomium vom Sabbath so wenig wie vom Neumond die Rede sei (den Dekalog hält er für ein späteres Erzeugnis der „deuteronomischen Schule“), eine Abschaffung der beiden „Mondfeste“. Aber der Deuteronomiker hat
20 keinen Grund gehabt, solche Festtage zu unterdrücken, hat doch die Neumondfeier beim nachexilischen Judentum auch stattfinden können, ohne dem Jahwedienst Abbruch zu tun. Und sein Schweigen davon wäre auch kein geeignetes Mittel gewesen, um sie abzuschaffen. Ebensowenig kann wahrscheinlich gemacht werden, daß in der Zeit nach dem Deuteronomium nun die ganz anderen Sabbathe eingeführt worden seien, welche als die Schlußtage
25 siebentägiger unabhängig vom Mond durchlaufender Wochen erscheinen und deren Charakter vorzüglich darin besteht, daß an ihnen Jahwe zu Ehren Arbeitseinstellung stattfindet, während an den alten Sabbathen und Neumonden nur infolge der da stattfindenden Familienopfer die Geschäfte hätten ruhen müssen. Diese neuen Sabbathe sollen von Ezechiel geschaffen worden sein. Wir haben aber schon gesehen (vgl. S. 285, 15), daß gerade
30 bei Ezechiel von der Ruhe am Sabbath kein Wort gesagt wird, diese vielmehr nur als selbstverständlich vorausgesetzt wird. Ferner spricht Ezechiel da, wo er hauptsächlich von den Sabbathen handelt, 46, 1ff., von ihnen und den Neumonden nebeneinander, indem er für diese sogar bedeutendere Opfer anordnet: wie kann man auf die Meinung kommen, von ihm rühre die Einrichtung des Wochensabbaths her im Unterschiede von der alten Feier
35 der Vollmonde als der Sabbathe im Verein mit den Neumonden! Ezechiels angeblicher Gedanke, daß der je siebente Tag ein Ruhetag zu Jahwes Ehren und als Zeichen für Israel als Jahwes Volk sein müsse, soll nun nach Meinhold schon im Exil hier und da Boden gefaßt haben, so daß das Gebot, daß man den Sabbath halten solle, weil er der „Tag des Herrn“ sei, in das erst jetzt zusammengestellte, also nachezechielische „Summa-
40 rium der religiös-sittlichen Pflichten eines Israeliten“ aufgenommen und bald so (Ex 20, 11), bald so (Dt 5, 15) begründet ward. Da aber weder Deuterojesaja, noch Haggai noch Sacharja noch Maleachi von der Sabbathfeier reden, so ergibt sich, das ist Meinholds Schluß, daß erst die Veröffentlichung des Priesterkodex durch Esra und die Einführung desselben durch Nehemia es allmählich zu der uns bekannten Sabbathfeier des Judentums
45 gebracht habe. Selbst da soll man aber noch seine Not damit gehabt haben die Sabbathfeier durchzusetzen, so daß man „starke Mittel“ dazu angewandt habe, wie aus allerlei „Zusätzen“ im Pentateuch (Ex 31, 12—18; 35, 1—3; Nu 15, 32—36); Jes 56, 2. 6; 58, 13; Jer 17, 19ff. — lauter angeblich ganz späten Stellen — zu ersehen sei. Selbst zur Zeit des Chronisten möge die Sabbathfeier noch lange nicht so festgestanden haben,
50 wie dieser, der strengen Partei angehörige Schriftsteller es vorauszusetzen scheine. Das alles ist hinfällig, weil die Aufstellung, daß Ezechiel der Schöpfer des Sabbaths im Sinne des Dekaloges sei, wie wir sahen, nicht richtig sein kann. Meinhold ist der Meinung, Ezechiel habe für seine neue Sabbathordnung einen Anknüpfungspunkt darin gehabt, daß es in Juda alte Sitte gewesen sei, vom Anfang der Getreideernte bis dahin, wo man
55 das Fest ihrer Vollendung feierte, siebenmal sieben Tage zu zählen (Dt 16, 9) und daß es, nachdem das Deuteronomium die Sabbathe und Neumonde abgeschafft hatte, nun üblich geworden sei, die Schlußtage dieser sieben siebentägigen Perioden der Erntezeit der Erholung zu widmen. Und dann habe sich auch die Ruhe am je siebenten Tag in der Arbeitszeit der Feldbestellung durchgesetzt (Ex 34, 21). Die „Anfänge einer
60 siebentägigen Ruhe in Ernte- und Pflügezeit“ sollen „in der Erinnerung mit den Jahwe

geltenden Festen der Sabbathe verbunden" worden sein, wobei „die in der Luft liegende Deutung des Sabbaths als Ruhetages" die „Brücke" gebildet habe. Die Unmöglichkeit dieser Theorie liegt auf der Hand. War der Sabbath bis auf das Deuteronomium der Vollmondstag, so kann nicht bald darauf der je siebente Tag in den Arbeitszeiten des Jahres „Sabbath" geworden sein. Wie vieles außerdem entgegensteht, haben wir gesehen. 5

Die häufige Erwähnung des Sabbaths mit dem Neumonde zusammen kann auch zu der Ansicht veranlassen, daß zwar nicht jedem Neumonde ein Sabbath entsprochen habe, aber die Sabbathe doch bestimmte Monatstage gewesen seien, und zwar vier Tage in jedem Monat, so daß durch sie Wochen abgeteilt worden wären, die zwar noch nicht regelmäßig, aber doch wenigstens in den meisten Fällen sieben Tage gehabt hätten. Daraus 10 wären dann zu einer Zeit die regelmäßig siebentägigen Wochen geworden. Wenn indes die vier Sabbathe des Monats ausgezeichneten Punkten des Mondlaufes entsprechen sollten, mußte der Neumondstag einer von ihnen sein, während er doch neben den Sabbathen genannt zu werden pflegt; wären aber die Sabbathe etwa die Schlußtage der vier den Mondphasen entsprechenden Monatsviertel gewesen, also der 7., 14., 21., 28. Tag 15 des Monats, oder auch der 8., 15., 22., 29. (30.), so hätte um jedes Monatsende eine ungeschickte Häufung von Feiertagen stattgefunden, wenn der Neumondstag auch ein solcher war. Eins ist so unwahrscheinlich wie das andere, und die alten Sabbathgebote setzen auch aufs Bestimmteste voraus, daß der Sabbath ganz regelmäßig auf je sechs Arbeitstage folgte, und bringen ihn in keinerlei Beziehung zum Monate. Daß die 20 Sabbathe öfter mit den Neumonden zusammen genannt werden, wird seinen Grund nur darin haben, daß beide im Unterschied von den einmal im Jahre einfallenden Festen in häufiger Wiederholung das Volksleben durch die Jahreszeiten hindurch begleiteten. Daß in Amos Zeit — nur für diese können wir es belegen — die Neumonde gleich den Sabbathen Tage waren, wo die Geschäfte ruhen mußten, hängt möglicherweise damit 25 zusammen, daß im letzten Grunde wirklich die einen wie die andern zuerst als Mond- oder Monatstage den Charakter von Feiertagen bekommen haben (s. u.); aber das Volk Israel hat davon nichts mehr gewußt, und die besondere Bedeutung des Feierns am Sabbath kam der Geschäftsstille am Neumonde ganz und gar nicht zu. Da es keine Wahrscheinlichkeit dafür giebt, daß nach Mose solche Charakterzüge des israelitischen Volkstums wie 30 die Sabbathordnung umgestaltet worden seien, so wird demnach das Ergebnis der Erwägung der im AT vorkommenden Angaben das sein, daß Israel die regelmäßig durchlaufende Siebentagewoche mit dem Sabbath seit Mose gehabt hat.

Daß man von Mose an bis zur Zeit Jesu stets genau dieselbe Ansicht darüber gehegt habe, was die richtige Sabbathruhe wäre, ist indes nicht wahrscheinlich. Gewiß 35 ist die Meinung stets gewesen, die alltäglichen Arbeiten und Geschäfte müßten am Tage Jahwes unterbleiben und man dürfe da nur das tun, was unmittelbar zum täglichen Leben erforderlich ist. Aber darüber, inwieweit man sich um des Sabbaths willen unbequeme Beschränkungen der Tätigkeit in Haus und Hof aufzuerlegen habe, wird man nicht immer, nicht in allen Gegenden und nicht in allen Ständen gleich gedacht haben. 40 Feststellen läßt sich darüber Genaueres nicht. Daß die Sabbathe von denen, die sich den göttlichen Gesetzen ungern fügten, namentlich in den übelern Zeiten ganz oder fast ganz entheiligt worden sind, wird durch die Äußerungen Jeremias und Ezechiels bezeugt und wäre auch ohne das gewiß. Aber zu ermitteln, wie die Anschauungen derer, welche Gottes Gebote zu halten beflissen waren, etwa gewechselt haben, sind wir nicht in der Lage. Die 45 Gesetze verbieten sämtlich ohne nähere Erklärung alle Arbeit und alle Geschäfte und ebenso sind die Ermahnungen der Propheten zu allgemein gehalten, als daß etwas Genaueres aus ihnen zu ersehen wäre. Als wahrscheinlich wird aber gelten können, daß die priesterlichen Kreise wie in Betreff der kultischen Dinge überhaupt, so auch über die Sabbathruhe strengere Ansichten von jeher gehegt und allmählich noch weiter ausgebildet haben, und 50 daß die Stellen der Tora, wo das Feueranzünden am Sabbath verboten und das Holzlesen mit der Todesstrafe belegt wird, eben den Anschauungen dieser Kreise gemäß sind.

Über den **Ursprung des Sabbaths** gab es früher zwei Ansichten. Nach der einen hat Gott, als er am siebenten Tag der Schöpfung ruhte und den Tag heiligte, auch schon den Menschen Entsprechendes zu tun geboten und ist durch Mose die wenigstens im 55 Geschlechte Abrahams noch nicht ganz in Vergessenheit geratene Sabbathfeier erneuert worden. Andere nahmen an, daß der Sabbath überhaupt erst durch die Mosaische Gesetzgebung eingeführt worden sei. Für beide Ansichten berief man sich auf die den Sabbath betreffenden Aussagen in der Erzählung von der ersten Mannaspendung in Ex 16.

Heutzutage wird in der alttestamentlichen Wissenschaft gewöhnlich angenommen, daß 60

die Israeliten den Sabbath bei den Kanaanitern vorgefunden haben, während sie selbst vorher als Wanderhirten einen regelmäßig wiederkehrenden Ruhetag nicht haben konnten, daß aber der kanaanitische Sabbath aus Babylonien stamme. Daß dabei viele der Ansicht sind, die Sabbathe seien in der ältern Zeit Israels noch an bestimmte Monatstage ge-
5 bunden gewesen, soll hier nur noch einmal erwähnt sein (s. o. S. 285, 50 ff.). Nach Meinhold dagegen sind die Sabbathe Israels vor Ezechiel die Vollmondstage gewesen und gehörte das Ruhen gar nicht zum Wesen derselben, stellte sich vielmehr nur als Folge davon ein, daß an den Sabbathen wie an den Neumonden die Familienopfer stattfanden. Daher erklärt er, daß die Sabbathe Altisraels nicht von den Kanaanitern entlehnt seien, sondern
10 als Mondfeste von den nomadischen Vorfahren ererbt gewesen seien. Die Unhaltbarkeit der Meinholdschen Aufstellungen, wonach die Sabbathe, die alle sieben Tage als Ruhetage beobachtet werden sollten, von Ezechiel aufgebracht worden sind, haben wir bereits dargethan. Daß der Sabbath von den Israeliten erst angenommen worden sei, als sie in Kanaan eingezogen und daselbst Ackerbauer geworden waren, ist aber auch in dem Falle
15 nicht notwendig, wenn er nie etwas anderes gewesen ist als ein nach sechs Arbeitstagen wiederkehrender Feiertag. Denn freilich muß das Vieh tagtäglich geweidet oder gefüttert werden, aber es war dennoch sehr wohl möglich, auch im Hirtenleben einen Tag vor den andern als Feiertag auszuzeichnen, indem man da nur das Notwendigste verrichtete, es unterließ Arbeiten vorzunehmen, die nicht alltäglich waren, Zelte abzubrechen
20 oder aufzuschlagen, Pferche zu errichten, Schafe zu scheren, Brunnen zu graben und dergleichen mehr. Außerdem sind die Israeliten in Moses Zeit gar nicht sämtlich Wanderhirten gewesen, sondern es gab viele Handwerker unter ihnen, und daß sie häufig Ackerbau getrieben haben, wie es heutzutage die Beduinen, wo es angeht, auch tun, versteht sich ganz von selbst.

25 Die Frage nach dem Verhältnisse des Sabbaths der Israeliten zu dem der Babylonier ist noch immer nicht mit einiger Sicherheit zu beantworten. Zwei in den bekannten Keilschrifttexten vorkommende Erklärungen vor allem verschaffen uns eine Kenntnis vom babylonischen Sabbath. Das ist 1. die längst bekannte Gleichung **šabattu = ûm nûh libbi** d. h., wie wir jetzt wissen „Tag der Beruhigung des Herzens", nämlich „des
30 Herzens der Götter". 2. Die neuerdings von Pinches aufgefundene Angabe in einer Liste von Tagesbezeichnungen „fünfzehnter Tag" = **šabatti**. Wir ersehen daraus, daß der Sabbath ein Tag war, dazu bestimmt, die Götter vom Zorne abzubringen, also Sühntag oder Bußtag, und daß die Babylonier in jedem Monat nur einen Sabbath gehabt haben und zwar am mittelsten Tag des 29- oder 30tägigen synodischen Monats,
35 dessen sie sich bedienten. Früher glaubte man, daß der 7., 14., 21., 28. Tag des Monats, welche als böse Tage bezeichnet werden und an welchen namentlich dem Könige und dem Priester mancherlei Enthaltungen auferlegt waren, die Sabbathe der Babylonier gewesen seien. Delitzsch hält das immer noch für wahrscheinlich, indem er behauptet, in der Pinchesschen Liste sei **ša patti** zu lesen und das bedeute „(Tag) der Monatsmitte" oder
40 „der Monatshälfte" und habe mit **šabattu** = „Sabbath" nichts zu schaffen. Indes ist diese Trennung von **šabattu** und **ša patti** höchst unwahrscheinlich, zumal weil auch **šabattu** mehrmals in der Mitte mit dem Zeichen geschrieben wird, dessen häufigere Bedeutung **pat** ist. Es muß daher, wie die Dinge gegenwärtig liegen, angesichts des Umstandes, daß keinerlei Beleg für die Bezeichnung jener Siebentage als Sabbathe bei-
45 zubringen ist, angenommen werden, daß der 15. Monatstag der Sabbath der Babylonier gewesen ist.

Als mittelster Tag im Mondmonat steht der babylonische Sabbath in Beziehung zum Mondlauf und obgleich der Eintritt des Vollmondes häufiger auf den 13. und 14. fällt, wird man doch wohl den 15. als Vollmondstag gerechnet haben. Dafür spricht auch eine
50 Stelle im Schöpfungsepos, wo von der Anordnung des Mondlaufes die Rede ist und hintereinander vom Monatsanfang, vom siebenten Tag und vom Sabbath gesprochen zu werden scheint (Tafel V Z. 18).

Davon, daß die Israeliten die siebentägige Woche mit dem Sabbath sei es selbst, sei es durch Vermittelung der Kanaaniter von den Babyloniern bekommen hätten, kann
55 nun wohl nicht mehr die Rede sein. Siebentägige Wochen haben diese überhaupt nicht gehabt (s. d. Art. „Woche"), und daß der babylonische Sabbath von den Hebräern übernommen worden sei, würde nur in dem Falle angenommen werden können, wenn bei diesen der Vollmondstag der Sabbath gewesen wäre. Daß dies ganz und gar unwahrscheinlich ist, haben wir gesehen, und es kommt dazu, daß die Sabbathe im AT
60 durchweg als festliche Freudentage erscheinen, während der babylonische Sabbath, wenn

auch nicht sicher ein Bußtag, doch zweifelsohne ein Tag gewesen ist, an dem man des Zornes der Götter gedachte.

Dennoch bleibt es durchaus wahrscheinlich, daß irgend ein Zusammenhang zwischen dem babylonischen und dem israelitischen Sabbath stattfindet, schon wegen des Wortes šabattu und שַׁבָּת. Denn beides ist eins, da der ganze Unterschied in der Schärfung des mittlern Radikals im Hebräischen besteht, was nicht schwer ins Gewicht fällt. Das Wort ist von einem Verbum שבת abgeleitet und hat in beiden Sprachen die Femininendung. Das hebräische שַׁבָּת ist aus *šabbatt = *šabbatat entstanden (vgl. מְשָׁרַת 1 Kg 1, 15). Die Bedeutung der Wurzel שבת aber muß doch wohl in dem hebräischen שָׁבַת gesucht werden, dessen Bedeutung „aufhören, aufhören zu wirken, ruhen" ganz feststeht und nicht etwa von שַׁבָּת denominiert sein kann. Im Assyrischen ist das Zeitwort šabâtu in einer entsprechenden Bedeutung einigermaßen durch die Gleichung šabatu = gamaru V. R 28 ef belegt, denn die gewöhnliche Bedeutung von gamâru ist „vollenden, beendigen, vernichten", und in den medizinischen Texten scheint šapâtu (= šabâtu s. u. Z. 26 das „Nachlassen" der Krankheitserscheinungen zu bezeichnen (vgl. Küchler, Beiträge zur Kenntnis der ass.-bab. Medizin, S. 90). Nach anderen Stellen bedeutet šabâtu wahrscheinlich auch „abschneiden, abbrechen", und vielleicht zeigt sich da die Urbedeutung der Wurzel.

Man hat auch andere Erklärungen für das babylonische šabattu gesucht. Man hat es von šabâṭu „schlagen" ableiten wollen, so daß der Sabbath so geheißen hätte als der Tag „wo man (sich an die Brust) schlug" (KAT[3] S. 594), was keine Wahrscheinlichkeit hat, ja sogar von šapâṭu „richten", indem der Sabbath Gerichtstag gewesen sei (ZdmG 1904, S. 202). Auf diese Erklärung konnte man verfallen, weil das Wort mehrmals mit einem Zeichen in der Mitte geschrieben wird, dessen Lautwert pat ist. Indes kommt doch diese Schreibung nur neben der andern mit bat vor, und der Wechsel zwischen šabattu und šapattu, sowie zwischen šabâtu und šapâtu erklärt sich daraus, daß ein vorausgehendes oder nachfolgendes š sowie t aus einem b bisweilen p werden lassen (ZAss. XIV, 182). Eine Ableitung aus dem Sumerischen, so daß šabattu gar kein semitisches Wort wäre (Pinches), ist ebensowenig wahrscheinlich zu machen wie die Meinung, es sei ein arabisches (kaldäisches) Lehnwort = arab. thabat (eine Art infinitivischer Weiterbildung von wathaba „sitzen") und entspreche sachlich echt assyrischem šubtu „Sitzen", indem es das Haltmachen des Mondes in seinen vier Phasen bezeichne (Nielsen, die altarabische Mondreligion, Straßburg 1904, S. 87 f.). Die Erklärung scheitert schon daran, daß der Mond in den Phasen gar nicht Halt macht und die Ungleichheiten seiner Bewegung nicht groß genug und nicht gleichmäßig genug an die Phasen geknüpft sind, um so bedeutsam auf die Anschauung der Völker einzuwirken, wie es diese Meinung voraussetzt. Die Ansicht aufgebend, daß die Sabbathe ursprünglich die Tage der vier Hauptphasen des Mondes gewesen seien, und annehmend, daß der Sabbath von Hause aus der Vollmondstag gewesen sei, leitet Meinhold (a. a. O. S. 12) שַׁבָּת zwar vom hebr. שבת „aufhören" ab, meint aber, es bezeichne eigentlich „den fertigen Mond" = „Vollmond". Damit scheitert er aber schon daran, daß שבת gar nicht „fertig sein" bedeutet hat.

So lange nicht etwa neue Entdeckungen einen anderen Ursprung der Sabbatheinrichtung und des Wortes שַׁבָּת und šabattu beweisen, muß dabei beharrt werden, daß das Wort „Feier, Ruhe" bedeutet und den Tag als einen solchen bezeichnet, zu dessen Charakter es gehörte, daß an ihm die gemeine Arbeit unterbrochen ward.

Freilich ist es zweifelhaft, ob gleich dem Sabbath Israels der der Babylonier ein solcher Ruhetag gewesen sei. Aber es kann nicht ohne weiteres behauptet werden, bei den Babyloniern müsse sich in jedem Falle das Ursprüngliche finden. Und da der Sabbath in Israel als etwas viel Wichtigeres erscheint als in Babylonien, liegt die Annahme näher, daß sich dort die ursprüngliche Bedeutung werde erhalten haben, während sie in Babylonien zurücktrat und im Zusammenhange damit der Sabbath überhaupt Einbuße erlitt.

Der Sinn des Ruhens am Sabbath ist nach Ex 20, 10; 31, 15; Le 19, 3. 30; 23, 3; 26, 2; Dt 5, 14 der, daß der Tag Jahwe gehört und deshalb von den Menschen für ihre Zwecke nicht in Anspruch genommen werden darf. Wenn im Bundesbuch (Ex 23, 12) geboten wird „aber am 7. Tag sollst du feiern, damit dein Stier sich ausruhe und dein Esel und sich erhole der Sohn deiner Magd und der Fremdling", so wird damit nicht der Grund der Sabbathruhe angegeben, sondern nur hervorgehoben, wie heilsam die göttlichen Anordnungen seien, und wohl auch an die Herren die Ermahnung gerichtet, nicht nur selbst am Sabbath zu feiern, sondern auch denen die Ruhe zu gönnen,

für welche dieselbe die größte Wohlthat ist. Dies ist sicherlich die Absicht des deuteronomischen Zusatzes im Dekalog (Dt 5, 14), „auf daß sich ausruhe dein Knecht und deine Magd wie du". Und im Deuteronomium wird dann diese Mahnung, die Untergebenen auch richtig ruhen zu lassen, noch besonders begründet durch den Hinweis auf die Erlösung Israels aus der Knechtschaft in Ägypten, Dt 5, 15.

Nun muß es aber wieder einen Grund dafür geben, daß Gott den je siebenten Tag geheiligt und dadurch zu seinem Tage gemacht hat. Er wird Gen 2, 2. 3; Ex 20, 11; 31, 17 darin gefunden, daß Gott in sechs Tagen das Schöpfungswerk vollbracht und dann am siebenten geruht hat. Wie alt diese Erklärung der Sabbathfeier des je siebenten Tages sei, ist unbekannt, gewiß aber verhält es sich so, daß die Beschreibung des Schöpfungswerkes als eines siebentägigen und die Begehung des je siebenten Tages als eines Feiertages zu Jahwes Ehren in Israel seit sehr alter Zeit in Beziehung zueinander gestanden haben. Aber wie es scheint, ist diese Beziehung nur bei den Israeliten vorhanden gewesen, bei anderen Semiten insonderheit bei den Babyloniern, die von einem siebentägigen Schöpfungswerke nichts wissen, aber nicht.

Man kann sich daher etwa diese Ansicht von der Entwickelung der Sabbathfeier bilden: In der semitischen Urzeit waren vier Hauptmondtage, vielleicht der 1., 8., 15. und 22. Monatstag Festtage, welche man Sabbathe nannte, weil man es gerne so einrichtete, daß besondere Geschäfte allemal vor einem solchen Tage zu Ende gebracht wurden, um an ihm fröhlich feiern zu können. Bei den Babyloniern, wo mehr und mehr andere Göttertage und kultische Auszeichnungen verschiedener Monatstage eingeführt wurden, insonderheit die Siebentage des Monats den Charakter von Unglückstagen erhielten, wurden die alten Sabbathe bis auf den einen in der Mitte des Monats verdrängt. Dieser bekam die Bestimmung eines Versöhnungstages, behielt aber den alten Namen, vielleicht unter etwas veränderter Bedeutung, indem man šabattu so verstand, daß es den Tag bezeichnete, wo der Zorn der Götter zum Aufhören gebracht werden sollte. Bei den Israeliten dagegen wurden die Sabbathe zu Tagen, die als Tage des einen lebendigen, heiligen Gottes Tage der Freude und des Segens waren. Und es ward dem Volke Israel das Verständnis dafür erschlossen, daß die Arbeit des Lebens ein Vorbild habe in dem Wirken Gottes, wodurch er die Welt aus dem Zustand der Formlosigkeit des Anfangs zur geordneten Bildung vollendet habe, und zugleich das Verständnis dafür, daß gleichwie Gott nach dem Abschluß dieses Wirkens ruhend darauf zurückgeblickt habe, so der Mensch an den vier heiligen Tagen des Monats auf die Arbeit der dazwischen liegenden Tage solle Ruhe folgen lassen als Abbild jener göttlichen Ruhe. So wurden die Sabbathe erst recht zu Ruhetagen. Nun lagen damals zwischen den Sabbathen, weil der Mondmonat 29 oder 30 Tage hat, manchmal 7—8 Tage, in der Regel aber sechs, und deshalb mußten der Schöpfungswoche, deren Abbild die Wochen des menschlichen Lebens sein sollten, sechs Werktage zugeschrieben werden. Da aber die Bindung der Sabbathe an die Mondphasen den Israeliten, die den Mond nicht verehrten, nicht notwendig erschien, geschah es nun, daß die Wochen, um der siebentägigen Schöpfungswoche regelmäßiger zu entsprechen, sich von den Monaten loslösten und selbstständig durch die Jahre hindurchliefen. Der erste Monatstag aber, der Neumond, behielt, obgleich er nicht länger Sabbath genannt ward, etwas von dem Sabbathcharakter bei und erscheint daher im AT noch so oft als Gegenstück des Sabbaths.

Es scheint uns demnach die Sabbathordnung, wie sie sich in Israel unserer Ansicht nach schon in ältester, vielleicht gerade in der mosaischen Zeit gestaltet hat, mit dem Hexaemeron in notwendigem Zusammenhang zu stehn, wenn auch der Grund der Sabbathfeier nicht darin allein liegt und auch im vorexilischen Israel diese nicht stets mit bewußter Beziehung darauf begangen worden sein mag.

Ganz streng ist die Sabbathfeier gleich anderen alten Gesetzen wohl erst nach dem Exil durchgeführt worden, da doch Jeremia und Ezechiel über Sabbathentheiligung klagen, und Nehemia noch seine Not damit hatte, Neh 13, 15 ff. Der Chronist setzt aber für seine Zeit strenge Beobachtung des Sabbaths voraus, und in der Makkabäerzeit ließ sich einmal eine große Menge gesetzestreuer Juden, der sog. Ἀσιδαῖοι (= חסידים) samt ihren Weibern und Kindern von den syrischen Truppen, die sie in den wüsten Gegenden, wohin sie geflüchtet waren, aufgesucht hatten, hinmorden, weil sie am Sabbath zu kämpfen für unrecht hielten (1 Mak 2, 27 ff. Joseph. antt. XII, 6, 2 f.). Hierin erkannte aber Mattathias ein verkehrtes Martyrium (1 Mak 2, 39—41), und nachmals haben es die Juden in der Regel für erlaubt gehalten, sich wenigstens zu verteidigen. Andere Thätigkeit zu entfalten, um dem Feinde am Sabbath Abbruch zu thun, galt ihnen

aber nicht für zulässig (2 Mak 8, 26) und daraus ist ihnen oft großer Nachteil erwachsen (Jos. antt. XIII, 12, 4; XIV, 4, 2). In diesen Zeiten war den Juden die strengste Sabbathheiligung in Fleisch und Blut übergegangen und man stellte mit großem Scharfsinn fest, daß 39 verschiedene Hauptarbeiten am Sabbath verboten seien und noch mancherlei andere Thätigkeiten. Erlaubt blieben die für den Tempeldienst unerläßlichen Hantierungen und 5 dieser selbst (Ev. Mt 12, 5), sowie die Beschneidung (Ev. Jo 7, 22 f.). Ferner war erlaubt, einer Gebärenden am Sabbath beizustehen, und auch einem Kranken durfte der Arzt Hilfe leisten, aber nur bei Lebensgefahr, und deshalb verstießen Jesu Krankenheilungen am Sabbath gegen die geltenden Sabbathregeln (vgl. Winer, Realwörterb. II, 346, Schürer a. a. O. S. 399). Nach Mt 12, 11 galt es zu Jesu Zeit für erlaubt, am 10 Sabbath ein Tier aus einer Grube zu ziehen, der Talmud gestattet das aber nicht, vgl. Buxtorf, Synagoga judaica, S. 350 ff. Auf Grund von Ex 16, 29 erklärte man es für verboten, sich am Sabbath weiter als 2000 Ellen („Sabbathsweg", AG 1, 12) von dem Orte zu entfernen, wo man sich bei Anbruch des Sabbaths (d. i. Sonnenuntergang des 6. Wochentages) befand. Die 2000 Ellen sind daher genommen, daß nach Jos 3, 4 ein 15 Zwischenraum von 2000 Ellen zwischen der vorausziehenden Bundeslade und dem Zug des Volkes bleiben, und daher, daß nach Nu 35, 5 das Gebiet der Levitenstädte sich nach jeder Seite 2000 Ellen weit erstrecken sollte.

Bei alledem haben aber die Sabbathe den Juden stets als Freudentage gegolten. Es war Vorschrift, daß man alles thun sollte, um sich zu vergnügen, und reichliches 20 und gutes Essen am Sabbath (drei Mahlzeiten) war Pflicht. Zum Teil daraus erklärt es sich, daß die jüdische Sabbathfeier, die in der Zeit Jesu weit und breit bekannt geworden war, obwohl viel verspottet (Juv. sat. XIV, 96—106; Pers. V, 184; Mart. IV, 4, 7) oder als Mißbrauch, durch den man den siebenten Teil des Lebens verliere, bekämpft (Seneca opp. ed. Haase III, 427, vgl. Aug. de civ. dei VI, 25 11), doch viel Anklang gefunden hat, so daß viele Heiden sie mitmachten. Daher kann Josephus c. Ap. II, 39 sagen, es gebe keine Stadt, weder eine hellenische noch eine barbarische, und kein Volk, wohin die Sitte des siebenten Tages, den die Juden durch Feiern begehen, nicht gedrungen wäre. Vgl. auch Philo, vita Mos. II, 21 (II, p. 137 M.). **Wilhelm Lotz.** 30

Sabbatharier. 1. Baptistische s. d. A. Baptisten Bd II S. 388, 57.

Sabbatharier. 2. Neu-Israeliten. — Ueber ältere judaisierende Sekten dieses Namens, insbesondere die Seventh-Day-Baptists (s. II, 388) handelt eingehend Blunt, Dictionary of Sects, Heresies etc. (London 1874), p. 508—551. Ueber die Sabbatharier der Joanna Southcote (Southcotianer, Neu-Israeliten) s. ebd. p. 568—570. Ferner Matthias, Jane 35 Southcott's Prophecies and Case stated, London 1832; (Darmstädter) Allgem. Kirchenztg. 1831, Nr. 67; Evang. KZ. 1876, S. 273 f. und besonders das diesem letzten Aufsatze zugrundliegende Werk von C. Maur. Davies: Unorthodox London, or Phases of Religious Life in the Metropolis, 2. ed. (London 1874), p. 267—283.

Sabbatharier oder Neu-Israeliten nannte man die Glieder der von Joanna 40 Southcote (oder Southcott, geb. 1750 in dem Dorfe Gettisham in Devonshire) gestifteten schwärmerischen Sekte, welche, auf Grund von Apk 12, 1 ff. die Ankunft des Messias als nahe bevorstehend erwartete und zur rechten Vorbereitung auf diesen Advent die Erfüllung des jüdischen Gesetzes und die Feier des jüdischen Sabbaths forderte. Joanna Southcote hielt sich für die Braut des göttlichen Lammes, verkündete, daß sie durch die 45 Geburt des Messias der Welt das Heil bringen werde, erklärte (obschon bereits 64 Jahre alt), daß sie mit dem wahren Messias schwanger gehe, umgab sich, zum würdigen Empfange desselben, mit Propheten und legte zu gleichem Zwecke ihren Anhängern die Beobachtung der jüdischen Speisesatzungen und des Sabbaths auf. Eine prächtige Wiege wurde zur Aufnahme des Messias (oder des „zweiten Schiloh") angefertigt und lange harrte Joanna Southcote 50 mit ihren Anhängern (deren Zahl sich auf Tausende belaufen haben soll) auf die Entbindung. Endlich spielte sie den Betrug, ein Kind sich unterzuschieben und für den erwarteten Messias auszugeben, doch der Betrug kam an den Tag und die Teilnehmer des Betruges wurden mit dem Bilde der Southcote öffentlich umhergeführt. Joanna Southcote starb in ihrer Selbsttäuschung am 27. Dezember 1814 (wohl an der Trommel- 55 sucht); aber ihre Anhänger fuhren fort, sich an ihren Traktätlein (deren sie gegen 60 veröffentlicht haben soll) und ihrem Book of Wonders (einem größeren Werke in fünf Abteilungen, erschienen London 1813—14) zu erbauen und auf den von ihr geweissagten

Messias zu harren. Die nach und nach zusammenschmelzende Sekte sammelte sich seit den 30er Jahren hauptsächlich um die erbaulichen Ansprachen, welche die Prophetin Elizabeth Peacock in einem kleinen Londoner Versammlungslokal, zuletzt ihm Hause ihres Sohnes, des Böttchermeisters Peacock in der Trafalgarstraße, hielt. Als C. Maurice Davies (s. o. d. Litt.) zu Anfang der 70er Jahre sich Zutritt zu einer dieser Andachten verschaffte, war das Häuflein der „Joannas" (d. h. Johanna-Leute), wie man sie damals nannte, dem Aussterben nahe. Der letzte Rest der Sekte dürfte das Jahr 1880 kaum mehr erlebt haben.

Wegen der sabbathfeiernden Unitarier Siebenbürgens zu Anfange des 17. Jahrhunderts s. d. Art. „Socin, Socianismus". — Über die sabbatharischen Baptisten vgl. **Blunt**, l. c. (s. o. d. Litt.). Über die Sabbath-Adventisten handelt eingehend Loofs, Art. „Adventisten" (Bd I, S. 194—198). — Wegen sabbatharischer Sekten Rußlands, insbes. der Subbotniki, s. Gehring, Die Sekten der russ. Kirche (Leipzig 1898), S. 19 f. **Zöckler.**

Sabbathjahr und Jobeljahr. — Litteratur: Aeltere Litteratur in Winers bibl. Realwörterbuch II, S. 349 f. I, S. 623 ff. und bei Dillmann, Die BB. Ex. u. Lev., 3. Aufl. 1897, S. 659; Riehm, Handwörterb. d. bibl. Alt. II, S. 1313—1316; Benzinger, Hebr. Archäologie, S. 474 f.; Nowack, Lehrb. der hebr. Archäologie, II, S. 162—172; Wellhausen, Prolegomena 1883, S. 123, 4. Aufl. 1895, S. 116; Meinhold, Sabbat und Woche im AT S. 21 ff. Außerdem kommen die Ausführungen der neueren Kommentare zu Ex., Lev., Deut. in Betracht.

Im Bundesbuch, Ex 21—23, wird geboten, daß ein Sklave hebräisches Stammes, nachdem er sechs Jahre gedient hat, im siebenten freigegeben werden soll (Ex 21, 2), und dies Gebot wird Dt 15, 12 unter ausdrücklicher Erstreckung auch auf hebräische Sklavinnen und mit der Mahnung, den Entlassenen reichlich mit Lebensmitteln zu versehen, wiederholt. Daß diese Einrichtung mit der Sabbathordnung in Zusammenhang steht, ist klar, gesagt wird es nicht und von einem Jahre, das im ganzen Lande sabbathlichen Charakter haben sollte, ist keine Rede.

Im Bundesbuch wird ferner geboten (Ex 23, 10. 11), daß man sein Land sechs Jahre lang bebauen und den Ertrag einheimsen, im siebenten Jahr aber auf die Ernte verzichten (daher nicht säen), und was von selbst wächst, Armen und Tieren überlassen (שָׁמַט; das Suff. geht wohl auf תבואתה, da שמט und ebenso נטש, welches daneben steht, schwerlich eine solche Bedeutung gehabt haben, daß „das Land" Obj. dazu sein konnte) soll. Hier wird dadurch, daß das Sabbathgebot folgt (V. 12), deutlich erklärt, daß die Ruhe des Landes eine sabbathliche sein soll, steht aber von einem Sabbathjahr für das ganze Land auch noch nichts.

Ferner wird Dt 15, 1 ff. geboten, daß alle sieben Jahre eine שְׁמִטָּה stattfinden soll, ein Erlaß aller Schulden, die ein Israelit gegen einen andern hat. Da in V. 2 vom Ausrufen (קָרָא) des Erlasses gesprochen und in V. 9 gemahnt wird, man solle sich nicht weigern dem bedürftigen Volksgenossen zu geben, weil das Siebenjahr (שְׁנַת הַשֶּׁבַע) nahe sei, so ist klar, daß hier von einem Erlaßjahr die Rede ist, welches gleichzeitig im ganzen Lande stattfindet. Dazu stimmt auch, daß nach Dt 31, 10 am Laubenfeste des „Erlaßjahres" die Tora verlesen werden soll.

Der Schuldenerlaß soll im je siebenten Jahre, nicht etwa nach Ablauf von sieben Jahren (das wäre am Ende des siebenten oder Anfang des achten: Mischna, Sota 7, 8; Wellhausen, Proleg. S. 122) stattfinden, denn das ist in V. 9 („das Siebenjahr ist nahe") deutlich vorausgesetzt, und das מִקֵּץ in V. 2 ist nach Dt 14, 28; 26, 12; Jer 34, 14 zu verstehen. Soll aber die שְׁמִטָּה in einem ganzen Jahre stattfinden, so soll sie nicht in einer völligen Aufhebung der Schulden bestehen (Philo de septen. p. 277. 284 **Mang.**, Mischna, Schebiit 10, 1; Maimon., Luther, Riehm, Wellhausen, Benzinger, Nowack), wozu nur ein Tag gehört hätte, sondern in einem Ruhen der Forderungen während des Jahres (Dillmann). Sonst würde ja das Leihen in der letzten Zeit vorher ein Schenken gewesen sein, was Dt 15, 9 ff. nicht gesagt wird. Daß die Armen ein Jahr lang nicht gedrängt (Dt 15, 2) d. h. gemahnt und durch Abpfändung ihrer wenigen Habseligkeiten zur äußersten Anstrengung, das Geld zu schaffen, getrieben werden durften, war schon eine sehr große Wohlthat und für den Darleiher war es schon bedenklich genug, wenn er ganz in der Nähe ein Jahr sah, in welchem er auf jeden Versuch, zu seinem Gelde zu kommen, verzichten sollte.

Das deuteronomische Gesetz über die Freilassung der israelitischen Leibeigenen nach sechs Dienstjahren folgt auf das eben besprochene Gesetz über das Erlaßjahr. Man kann daher vermuten, daß der Gesetzgeber diese Freilassung eben im Erlaßjahr wenigstens ge-

wünscht habe. Daß in V. 13 geboten wird, dem Entlassenen reichlich von der Tenne und der Kelter mitzugeben, steht nicht im Wege. Denn am Anfang des 7. Jahres waren Scheunen und Kufen voll, wenn es auch ein Sabbathjahr war. Der Brache im siebenten Jahre erwähnt D nicht. Indes erinnert der vom Schuldennachlaß gebrauchte Ausdruck שְׁמִטָּה zu deutlich an Ex 23, 11, wo das Verzichten auf die Ernte mit שָׁמַט bezeichnet ist, als daß man nicht annehmen müßte, D habe jenes Gesetz als ein in Geltung stehendes wohl gekannt. Es scheint, daß die Sabbathidee im alten Israel in mannigfaltiger Weise auf die Sitten und sozialen Einrichtungen eingewirkt hat, indem teils ohnehin zeitweilig stattfindende Unterbrechungen des gewöhnlichen Betriebes nach Art des Wochensabbaths aufs je siebente Jahr gerückt wurden, wie die Brache, teils im je siebenten Jahre eine Aufhebung schwer drückender Lasten als religiös-sittliche Pflicht erkannt ward; so beim Leibeigentum und in anderer Weise bei der Verschuldung.

Wann und auf welche Weise sich die Ansicht Bahn gebrochen hat, daß man den aus der Tora Jahwes, wie sie Mose und dann die Priester verkündet hatten, sich in dieser Beziehung ergebenden Pflichten am besten genügen würde, wenn jedes siebente Jahr als ein Sabbathjahr gölte, worin alle jene sabbathlichen Unterbrechungen des gemeinen Ganges der Geschäfte zusammenfielen, das wissen wir nicht. Vermutlich ist das von D bereits als üblich vorausgesetzte Jahr der Schuldenstundung der Anfang der Einrichtung gewesen. Ob daraus, daß nach Jer 34, 8 ff. zur Zeit Zedekias einmal eine allgemeine Sklavenentlassung gemäß dem Gesetze Dt 15, 12 stattgefunden hat, zu entnehmen sei, daß man es damals schon für richtig hielt, in einem allgemeinen Befreiungsjahr — und dann natürlich im je siebenten, dem Erlaß-(Sabbat-)jahr — gleichzeitig alle hebräischen Sklaven loszugeben, oder ob man nur, was die einzelnen lange Jahre versäumt hatten, ausnahmsweise auf einmal gethan hat, läßt sich nicht sicher sagen.

In der priesterlichen Gesetzgebung, deren Bestimmungen über diese Dinge zum Teil dem Heiligkeitsgesetz angehören, ohne daß eine Sonderung durchgeführt werden könnte, wird angeordnet, daß man im je siebenten Jahr als שְׁנַת שַׁבָּתוֹן „Sabbathjahr" eine Ruhezeit (שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן) für Jahwe halten soll. Da soll nicht gesäet, der Weinstock nicht beschnitten und keine Ernte eingeheimst werden. Von dem, was von selbst wächst, soll jeder nehmen, so viel er zum Lebensunterhalte braucht, Herren, Knechte, Mägde, Lohnarbeiter, Beisassen, das Vieh und auch die wilden Tiere, ohne daß man ihnen wehrt (Le 25, 1—7). Wir haben hier keinen Gegensatz gegen Ex 23, 10 f., wo die Fürsorge für die Armen und die Tiere, denen zu teil werden sollte, was der Acker von selbst hervorbrächte, als Hauptgesichtspunkt erschien. Denn hier sind die Armen in den Lohnarbeitern und Beisassen einbegriffen, daß die Besitzer vom Brachwuchse nicht mitessen sollten, war dort auch nicht gemeint, und daß dort wie hier die Hauptabsicht religiöser Art ist und der Wohlthätigkeitsgedanke derselben nur beigeordnet, sollte nicht bezweifelt werden.

Die Sabbathjahre mußten, sowohl wenn jeder Acker seine eigene Periode hatte und also alljährlich etwa ein Siebentel des Bodens brach lag, als auch wenn ein Brachjahr fürs ganze Land galt, von Herbst zu Herbst gerechnet werden, da man die Brache nicht beginnen lassen konnte, wenn im Frühlingsmonate die Ernte vor der Türe stand. Bestätigt erscheint es dadurch, daß der Beginn des Jobeljahres, das ja auch ein Sabbathjahr sein soll, am 10. Tag des 7. Monats feierlich kund gemacht werden soll, Le 25, 9. Es in Bezug aufs Sabbathjahr ausdrücklich zu sagen hat kein Gesetzgeber für nötig gehalten, auch nicht der priesterliche, der sonst den Jahresanfang im Frühjahr besonders betont (s. d. Art. Jahr Bd VIII S. 524).

Die Durchführung dieses Gesetzes, zu dessen Befolgung sich die Juden unter Esra und Nehemia ausdrücklich verpflichtet haben (Neh 10, 32), ist nicht unmöglich. Josephus berichtet, daß es zur Zeit Alexanders des Großen von den Juden und den Samaritern gehalten worden sei (Jos. ant. 11, 8, 6), und aus 1 Mak 6, 49. 53; Jos. ant. 13, 8, 1; 14, 10, 6; 15, 1, 2; bell. jud. 1, 2, 4 ersehen wir, daß es in der Hasmonäerzeit, aus Jos. ant. 14, 16, 2; 15, 1, 2, daß es in der Herodierzeit in Geltung gestanden hat, wofür auch Philo (bei Eus. praep. ev. 8, 7) und Tacitus (Hist. 5, 4) zeugen. Große Schwierigkeit allerdings mußte die Durchführung einer solchen Brache des ganzen Landes machen (vgl. Hupfeld, De fest. rat. Hal. 1858, III, S. 8 f.), und im Talmud (Schebiit VI, 2, 5. 6) wird die Giltigkeit des Gesetzes wohl aus dem Grunde (unter Berufung auf Le 25, 2 „wenn ihr in das Land kommt") auf Palästina beschränkt. Daß das Sabbathjahr in der vorexilischen Zeit jedesfalls nur unvollständig durchgeführt worden ist, ersehen wir aus Le 26, 34. 35. 43; 2 Chr 36, 21. Aber aus diesen Stellen zu

entnehmen, daß man vor dem Exil noch gar nichts von ihm gewußt hätte, geht zu weit, geschweige denn, daß die Stellen die Entstehung dieses Sabbathjahrgesetzes erst in nachexilischer Zeit beweisen.

An das Sabbathjahrgesetz schließt sich in Le 25 das Jobeljahrgesetz an. Es wird verordnet, daß man nach Ablauf von sieben Sabbathjahrperioden, also im je fünfzigsten Jahre am 10. des siebenten Monats (welcher im Jobeljahre der erste ist), also am Versöhnungstage, eine Lärmposaune durchs ganze Land soll erschallen lassen (Le 25, 8 f.). Weil diese Posaune auch יוֹבֵל (für קֶרֶן הַיּוֹבֵל „Widderhorn") hieß (vgl. Jos 6, 5; Ex 19, 13), wird dies Jahr שְׁנַת הַיּוֹבֵל Le 25, 13. 28. 40 oder einfach יוֹבֵל genannt, was „Hall(jahr)" bedeuten soll und von der Vulgata mit annus iubileus (iubilei) wiedergegeben wird, woher dann der deutsche Ausdruck „Jubeljahr" stammt.

Das Halljahr soll dem Sabbathjahre darin gleichgehalten werden, daß man es nicht dazu verwendet, eine Ernte zu erzielen (Le 25, 11. 12). Die Hauptsache aber ist, daß das Halljahr ein Jahr der Freiheit (דְּרוֹר) sein soll für alle Bewohner des Landes (V. 10). Da soll jeder wieder zu seinem aus Not verkauften Landbesitze kommen. Alle Verkäufe von Grundstücken und Gebäuden außerhalb der ummauerten Städte — in welchen (abgesehen wieder von den Levitenstädten) ein Verkauf den Übergang ins volle Eigentum des Käufers bedeuten sollte unter Vorbehalt nur eines einjährigen Rückkaufrechtes — sollten nur Besitzveräußerungen bis zum nächsten Halljahr sein. Daher sollte auch die Forderung für eine früher gewünschte Einlösung nach der Entfernung des Halljahres bemessen werden (Le 25, 39—46).

Außerdem sollen die Israeliten, die sich selbst aus Not haben in die Leibeigenschaft begeben müssen, nur bis zum Halljahre dienen, in diesem aber samt ihren Kindern frei ausgehen und wieder zu ihrem Familienbesitz kommen. Auch ein Fremdling oder Beisaß in Israel soll einen Israeliten nur in der Weise erkaufen können, daß ein bis zum Halljahr dauerndes Dienstverhältnis vereinbart wird (Le 25, 47—55).

An der Abfassung dieses Gesetzes in der vorexilischen Zeit zu zweifeln, ist kein genügender Grund vorhanden. Aus sehr alter Zeit kann es indes, wie es vorliegt, nicht stammen. Nicht nur ist hier wie auch Dt 15, 12 die Ex 21, 2 gebrauchte Bezeichnung des israelitischen Leibeigenen als עֶבֶד vermieden, sondern sogar ausdrücklich erklärt (Le 25, 39), ein Israelite solle dem andern nicht als עֶבֶד dienen. Ferner wird das „er sei dein Knecht auf ewig" (wenn er nämlich nicht im siebenten Jahre hat entlassen sein wollen"), Ex 21, 6 (Dt 15, 14), durch die Jobeljahrordnung augenscheinlich außer Geltung gesetzt. Vermutlich hatte zur Ausgestaltung dieses Gesetzes durch die priesterlichen Verwalter der Tora namentlich die Wahrnehmung Anlaß gegeben, daß die Freilassung der Sklaven im je siebenten Jahre weder allgemein durchgesetzt werden konnte, noch immer als wohlthätig erschien, weil die gänzlich Mittellosen mit der Freiheit nicht viel anfangen konnten. Dazu kam, daß der altisraelitische (1 Kg 21, 3; Nu 36, 7 ff.) und religiös wichtige (vgl. Le 25, 23; Jes 5, 8 f.; Mi 2, 2) Grundsatz, daß den Familien ihr Grundbesitz möglichst bleiben müsse, der Macht der Verhältnisse gegenüber je länger desto weniger Stand halten konnte. Da hat man diese großartige Jobeljahrordnung entworfen, wodurch wenigstens alle fünfzig Jahre die sozialen Verhältnisse in einer den Gedanken Jahwes über Israel entsprechenden Weise zurückgerückt werden sollten. Persönliche Freiheit und zugleich Heimfall des Gutes sollte die Familien dann immer aufs neue lebensfähig machen.

Das Gesetz Le 25 ist offenbar auf Grund eines älteren von vielleicht etwas anderem Inhalte gestaltet worden, worüber sich indes Näheres nicht feststellen läßt. Die Meinung Wellhausens u. a., in der älteren Form habe das Gesetz die Freilassung der Sklaven und den Heimfall des Grundeigentums im Sabbathjahre verlangt, hat wenig Wahrscheinlichkeit, da das für Verkäufe von Grund und Boden eine unvernünftig kurze Frist wäre. Wann aber zuerst das je fünfzigste Jahr als solches zu einem in der einen oder anderen Weise heilig zu haltenden Jahre Jahwes geworden ist, vielleicht indem das Wochenfest, welches der fünfzigste Tag nach dem siebenten der Sabbathe in der mit dem Mazzotfeste beginnenden Getreideerntezeit ist, ein Nachbild in der Sabbathjahrrechnung erhielt (Wellhausen), steht dahin. Vor dem Exil ist es gewiß gewesen. Denn schon der Ausdruck Jobeljahr oder bloß Jobel, der sich in Le 25 nicht einmal andeutungsweise erklärt findet, da die Posaune שׁוֹפָר genannt wird, weist auf eine frühere Zeit. Außerdem wird Ez 46, 16 ff. und wohl auch Jes 61, 1. 2 Bekanntschaft mit dem Freijahr, das da nach Le 25, 10 שְׁנַת הַדְּרוֹר (bezw. bloß דְּרוֹר) genannt wird, vorausgesetzt. Auch in der Form, wie sie Le 25 ausgestaltet vorliegt, halten wir die Jobeljahrordnung für vor-

exilisch. Jedesfalls ist sie nach dem Exile nicht eingeführt worden. Bei Esra-Nehemia ist nicht davon die Rede, und es giebt sogar eine ausdrückliche Überlieferung bei den Juden, daß man das Jobeljahr zur Zeit Esras und danach nicht gefeiert habe, vgl. Wähner, Ant. Ebr. II, S. 65. Eine Bedeutung für die innere Entwickelung Israels hat also die Le 25 aufgestellte Sabbath- und Jobeljahrordnung nur insofern, aber insofern auch wirklich gewonnen, als sie dazu beigetragen hat, die Ideen des Wertes der freien Persönlichkeit des Gott angehörigen Israeliten und des Grundbesitzes als eines Lehens von Gott, dem eigentlichen Eigentümer, ins Licht zu stellen. **Wilhelm Lotz.**

Sabbathweg s. d. A. Maße und Gewichte Bd XII S. 403, 49.

Sabellius s. d. A. Monarchianismus Bd XIII S. 324 ff.

Sabier s. d. A. Mandäer Bd XII S. 159, 5.

Sabinianus, Papst 604—606. — Quellen: Vita Sabiniani im Liber pontificalis Ausg. v. Mommsen S. 163; Paulus Diakonus, Vita Gregorii I in den Ausgaben der Werke Gregors. Bower, Historie der röm. Päpste, übers. von Rambach III, 1753, S. 632 ff.; Baxmann, Politik der Päpste von Gregor I. bis auf Gregor VII., I, 1868, S. 149; Gregorovius, Gesch. d. Stadt Rom im MA II, 4. Aufl., 1870, S. 101 2c.

Der halbjährigen Sedisvakanz nach dem Tode Gregors I. machte die am 13. September 604 erfolgende Wahl des Diakon Sabinianus ein Ende. Dieser war aus Volterra gebürtig und einst von Gregor I. als Nuntius nach Byzanz gesandt worden. Aus seinem Pontifikate werden nur die Thatsache einer großen Hungersnot und die Abwehrmaßregeln des Papstes berichtet: iussit aperire horrea ecclesiae et venundari frumenta per solidum unum tritici modios XXX. Auf feindselige Gesinnung der Bevölkerung gegen ihn läßt die Bemerkung über seine Bestattung schließen: funus eius eiectus est per portam s. Johannis, ductus est foris muros civitatis ad pontem Mulbium. Qui sepultus est in eccles. b. Petri. Denn danach war dem Leichenzug der Weg durch die Stadt verschlossen. Mittelalterliche Papstfabeln bei Sigibert zu 606 und 607.

(Zöpffel †) Hauck.

Sacharja. Kommentare von Ewald, Hitzig-Steiner, v. Orelli, A. Köhler (Die nachexilischen Propheten, 2—3, 1861—63), C. J. Bredenkamp, Der Prophet Sacharja 1879, C. H. H. Wright, Zechariah and his Prophecies 1879, T. T. Perowne, Haggai and Zechariah 1893, Nowack im Handkommentar zum Alten Testament, 2. Aufl. 1903, Marti im Kurzen Handkommentar zum Alten Testament 1904. Vgl. auch J. Boehmer in NkZ 1901, 717 ff. — Zum ersten Teile: Marti, der Prophet Sacharja 1892; Zwei Studien zu Sach. I in ThStK 1892, 207 ff. 716 ff.; Ley, ebend. 1893, 771 ff.; Artikel „Sacharja" im Handwörterbuch des bibl. Altertums[2] 1336 f.; A. van Hoonacker, Nouvelles Études sur la Restauration Juive après l'Exil de Babylone 1896; E. Sellin, Studien zur Entstehungsgeschichte der jüdischen Gemeinde 2, 63 ff.; J. W. Rothstein, Die Genealogie des Königs Jojachim 1902, 41 ff.; Giesebrecht, Die Berufsbegabung der alttestamentlichen Propheten 64 ff.; Peiser, Orient. Litt. Zeitung 1901, 305 ff. — Zum zweiten Teile: (B. G. Flügge), Die Weissagungen, welche bey den Schriften des Propheten Zacharias beygebogen sind, 1784; Hengstenberg, Beitr. zur Einl. ins AT 1831, 1, 361 ff.; Christologie des AT 2, 9 ff.; v. Ortenberg, Die Bestandteile der B. Sach. 1859; Stade, ZatW 1, 1 ff. 2, 151 ff. 275 ff.; W. Staerk, Untersuchungen über die Komposition und Abfassungszeit von Zach. 9—14, 1891; G. K. Grützmacher, Untersuchung über den Ursprung der in Zach. 9—14 vorliegenden Prophetien 1892; A. K. Kuiper, Zacharja IX—XIV, 1894; N. J. Rubinkam, The Second Part of the Book of Zecharjah, 1892; R. Eckardt, Der Sprachgebrauch von Zach. 9—14 in ZatW 13, 76 ff.; Der religiöse Gehalt von Sacharja 9—14, Zeitschr. f. Theol. und Kirche 1893, 311 ff.; A. von Hoonacker in Revue biblique 1902, 161 ff.; Die Einleitungen von Kuenen (Historisch-kritisch Onderzoek[2] 2, 408 ff.), Driver-Rothstein 371 ff., Baudissin u. a.; zur metrischen Form E. Sievers, Alttestamentliche Miscellen 3 (Berichte der sächs. Gesellsch. d. Wissenschaften 1905, 45 ff.).

1. Der Name des Propheten זְכַרְיָה findet sich an mehreren Stellen im ersten Teile des nach ihm benannten Buches (1, 1. 7; 7, 1. 8) und außerdem Esr 5, 1; 6, 14. Als sein Vater wird 1, 1. 7 „Berechja der Sohn ʿJddos" angegeben, während er dagegen Esr 5, 1; 6, 14 selbst „der Sohn ʿJddos" genannt wird. Diese Ungleichheit kann dadurch erklärt werden, daß die Esrastellen seine Genealogie in verkürzter Form wiedergeben, falls man nicht annehmen will, daß die Überschriften im Buch unter Beeinflussung von dem „Sacharjahu ben Jeberechjahu" Jes 8, 2 erweitert worden sind. Wenn der Neh 12, 4. 16 erwähnte ʿJddo mit dem Vater Sacharjas identisch ist, war der Prophet

aus priesterlichem Geschlechte. Die Angabe des Esrabuches, daß er gleichzeitig mit Haggai unter Darius Hystaspis thätig war, stimmt mit den Datierungen im ersten Teile des Buches, die die Zeit vom November 520 bis Dezember 518 umfassen.

Das Buch, das nach ihm benannt ist, zerfällt in zwei Hauptteile, c. 1—8 und c. 9 5 bis 14, die sich in allen Beziehungen so scharf voneinander unterscheiden, daß jeder für sich betrachtet werden muß.

2. Der erste Hauptteil c. 1—8, der, wie schon bemerkt, den Namen des Propheten öfters nennt und mehrere Datierungen enthält, besteht aus einer kurzen Einleitung 1, 1—5, einer Reihe von Nachtgesichten 1, 6—6, 8 mit einem Anhang 6, 9—15 und einer durch 10 eine Frage über die Fortsetzung des Fastens veranlaßten Rede c. 7—8.

Die Einleitung 1, 1—5 trägt das Datum: im 8. Monat des zweiten Regierungsjahres des Darius, d. h. im November 520 (also ein paar Monate später als Haggais erste Rede Hag 1, 1). Der Inhalt ist eine ernste Warnung, dem Beispiele der Väter nicht zu folgen, die auf die Mahnungen der Propheten nicht hören wollten und 15 deshalb durch das sie treffende Unglück gezwungen werden mußten, an die Wahrheit der prophetischen Deutungen zu glauben.

Es folgt dann der Hauptabschnitt des ersten Teiles, eine Reihe von acht Visionen, die mit unverkennbarer Kunst zusammengestellt sind, was besonders klar wird, wenn man die erste mit der achten vergleicht. Das am Anfange stehende Datum: d. 24. des 11. Mo- 20 nats (des Monates Schebat) des erwähnten Jahres, d. h. Februar 519, bezieht sich ohne Zweifel auf die ganze Reihe der Visionen. Ihr Inhalt ist die nahe bevorstehende Erlösung aus den drückenden Leiden, unter denen Israel seufzt. Die unter dem Namen Babel auftretende Weltmacht, die Israel unterdrückt hat, soll von der göttlichen Strafe getroffen werden. Israel soll hergestellt, Jahves Tempel durch die Hand Serubabels 25 wieder aufgebaut, Serubabel als weltlicher und Josua als priesterlicher Fürst bestätigt werden; die Hindernisse, die den Anbruch der Heilszeit verzögern, vor allem die Sünde des Volkes, sollen beseitigt werden. Die plastische Gestalt, die diese Gedanken in den einzelnen Visionen gewinnen, ist im großen und ganzen klar und sicher zu deuten; im einzelnen aber enthält der Text viele Dunkelheiten, was in mehreren Fällen ohne Zweifel 30 durch Beschädigung des ursprünglichen Wortlautes verursacht ist. So ist gleich in „dem ersten Gesichte" (1, 8—17) der Text ohne mehrere Änderungen kaum zu verstehen. Streicht man hier mit Ewald u. a. in V. 8 die Worte „reitend auf einem rothen Rosse" und ergänzt man neben den drei Farben noch eine vierte, was ein Vergleich mit c. 6 sehr nahe legt, so gewinnt man folgende Darstellung: aus den vier Weltgegenden kehren Rosse 35 (d. h. Reiter) zurück um dem zwischen den Myrthen (LXX: zwischen den Bergen) stehenden Mann Bericht über den Zustand der Erde zu erstatten. Ihr Bescheid lautet trostlos: die Erde liegt noch in träger Ruhe und von der erhofften Erschütterung, die dem Heile vorangehen soll, ist immer noch nichts zu spüren. Als aber der Engel, der in diesen Visionen neben dem Propheten steht und ihm das Geschaute erklärt, an Gott die klagende 40 Frage richtet, wann endlich dies Elend, das nun 70 Jahre lang auf dem Volke gelastet hat, aufhören werde, empfängt er eine tröstende Antwort: Gottes Zorn richtet sich jetzt gegen die übermütigen Heiden, die ihre Befugnis als Strafwerkzeuge Gottes überschritten haben; Jerusalem soll wieder die von Gott geliebte Stadt, der Tempel gebaut und die Städte Judas reich und glücklich werden. In dem „zweiten Gesichte" 2, 1—4 sieht 45 Sacharja vier Hörner und vier Schmiede, und der Engel erklärt ihm, daß die Hörner die Heiden sind, die Israel zerstreut haben, und daß die Schmiede hinausgegangen sind um die Hörner niederzuwerfen. Im „dritten Gesicht" 2, 5—9 erscheint ein Jüngling, der hinausgeht um Jerusalems Umfang zu messen; ein Engel wird ihm aber nachgeschickt um ihm zu sagen, daß Jerusalem so groß sein werde, daß es überhaupt nicht gemessen werden 50 könne. Keine Mauer wird es fassen können, aber dennoch soll es nicht schutzlos liegen, denn Jahve wird es als eine Feuermauer umgeben. An diese Darstellung schließt sich eine in gewöhnlicher Form gehaltene Rede 2, 10—17. Die in Babel wohnenden Juden werden aufgefordert aus dem Nordlande (Babylonien) zu fliehen, denn die Heiden, die Israel mißhandelt haben, sollen jetzt büßen; Jahve wird kommen, um wieder in Zijon 55 zu wohnen, und die Heiden werden sich ihm anschließen und als sein Volk anerkannt werden. Das „vierte Gesicht" c. 3 schildert, wie der Hohepriester Josua vom Satan verklagt wird, aber Gott weist diese Anklage zurück und läßt Josuas schmutzige Kleider mit einem reinen Priesteranzuge vertauschen. Offenbar ist Josua hier nicht als Privatperson gemeint, sondern als priesterlicher Vertreter des Volkes, dessen Sünden Gott in seiner 60 Liebe zu Jerusalem gnädig vergibt, weil es lieblos wäre, das kaum aus dem Tode ge-

rettete Volk mit strengen Rechtsforderungen zu verfolgen. Auch die folgende Anrede an Josua bezieht sich nicht auf seine Person, sondern auf seine Würde. Er soll, falls er den Kultus in seiner Reinheit festhält, uneingeschränkter Herrscher im Tempel sein und unbehinderten Zutritt zu Jahve haben — eine Zusage, die in der Geschichte Israels epochemachende Bedeutung hat, denn sie bezeichnet einen Bruch mit der Vergangenheit, da der Tempel und der Kultus dem israelitischen Könige untergeordnet waren. Der Sinn der folgenden Worte ist in mehreren Beziehungen dunkel. Es wird hier gesagt, daß Josua und seine Genossen (also wohl die anderen Priester) Männer des Vorzeichens (vgl. Jes. 8, 18) d. h. ein gewährendes Zeichen dafür seien, daß Gottes verheißendes Wort Wirklichkeit werde. Als Inhalt der Verheißung wird angegeben: „ich werde meinen Knecht Ṣemaḥ (vgl. Jer. 23, 5) bringen." Da nun sonst bei Sacharja wie bei Haggai die messianische Hoffnung sich um Serubabel konzentriert, kann auch hier unter dem Ṣemaḥ kaum ein anderer als dieser verstanden werden. Dann aber fällt der Ausdruck: ich werde ihn bringen, auf, da Serubabel sich ja damals in Jerusalem befand. Die bisher gemachten Versuche, diese Schwierigkeit zu lösen, befriedigen nicht, und so bleibt wohl nur die von mehreren angenommene Vermutung übrig, daß der ursprüngliche Wortlaut im direkt messianischen Sinne bearbeitet und geändert worden ist, und daß der echte Text von der Verherrlichung Serubabels sprach. Nicht weniger dunkel ist im folgenden der Stein mit den sieben Augen. Abbildungen von Augen finden sich auf phönizischen wie auf sabäischen Grabsteinen (vgl. H. Grimme, Die weltgeschichtliche Bedeutung Arabiens 34 ff.). Ferner hat Sellin, Studien zur Entstehungsgeschichte der jüdischen Gemeinde 2, 79 f., auf eine babylonische Bestallungsurkunde hingewiesen, an deren oberer Kante sieben Augen abgebildet sind, nach seiner Vermutung die sieben Planeten neben Sonne und Mond. Aber weder das eine noch das andere verhilft zu einer wirklichen Erklärung der Stelle, denn nach dieser bedeutet, falls der Text überhaupt richtig ist, die Behandlung des Steines deutlich die Wegnahme der Sünde des Landes, was ja auch allein einen klaren Zusammenhang mit dem Anfang des Kapitels ergibt (vgl. besonders die Parallele zwischen אֶבֶן אַחַת und יוֹם אֶחָד). Es scheint also eine Symbolik vorzuliegen, deren Sinn uns vorläufig unbekannt bleibt. Doch mag immerhin gefragt werden, ob der ursprüngliche Text nicht עֲוֹנוֹת statt des vielleicht durch 4, 7 beeinflußten עינים hatte; (vgl. zur Siebenzahl bei Sündenvergebungen Zimmern, Keilinschriften und Altes Testament 3, 621). Das „fünfte Gesicht" c. 4 beschreibt einen goldenen Leuchter, der oben mit einem Ölbehälter versehen war und sieben Lampen mit sieben (streiche שִׁבעה) Röhren trug; an beiden Seiten der Leuchter befanden sich zwei Ölbäume. Auf die Frage des Propheten (V. 12 ist nur eine Doublette zu V. 11) erklärt ihm der Engel die sieben Lampen als die Augen Gottes, die die ganze Erde durchstreifen, und die beiden Ölbäume als die beiden Söhne des Öls, die vor dem Herrn der ganzen Erde stehen, d. h. wahrscheinlich die beiden Gesalbten, Serubabel und Josua. Veranschaulicht werden also durch diese Vision die Allwissenheit und Allmacht des Gottes Israels und die unerschütterliche Stellung, die jene beiden Männer bei ihm einnehmen. Diese einfache Darstellung ist nun durch eine eingedrungene prophetische Rede (von דבר זה V. 6 bis ביד זרבבל V. 10) zerrissen worden. Sie enthält eine Anrede an Serubabel, die daran erinnert, daß die Erfüllung der Hoffnung nicht durch menschliche Kraft, sondern durch Gottes Geist geschehen werde, und ihm verheißt, daß der gewaltige Berg vor ihm (d. h. der Widerstand der heidnischen Mächte) zur Ebene gemacht werden soll, so daß er unbehindert den den Tempelbau krönenden Giebelstein an seine Stelle tragen werde, während der mutlose Zweifel, womit viele den Tempelbau bisher betrachtet haben, von Jubel abgelöst wird. Obschon diese Worte jetzt unverkennbar an falscher Stelle stehen, enthalten sie doch ohne Zweifel einen echten Ausspruch des Propheten, dessen ursprünglicher Zusammenhang sich aber ebensowenig feststellen läßt, wie die Ursache seiner Translokation. In dem „sechsten Gesichte" 5, 1—4 sieht Sacharja eine dahinfliegende Schriftrolle, die (nach Art der Zauberblätter) den vernichtenden Fluch Jahves über alle Diebe und falsch Schwörenden, d. h. über alle Sünder des Landes, bringen soll, so daß die unreinen Bestandteile des Volkes ausgerottet werden. Daran schließt sich das „siebente Gesicht" 5, 5—11, wo die Sünde des Landes (l. V. 6 עֲוֹנָם für עינם) als ein Weib dargestellt wird, das in einem mit einem Deckel verschlossenen Epha von zwei geflügelten Weibern nach Babel getragen wird, um dort ihren Wohnort zu finden. Der Gedanke ist also, daß Israel von Sünde gereinigt wird, während die Schuld mit ihrer Folge, der Vernichtung, über Babel kommt. Im „achten und letzten Gesicht" 6, 1—8, dessen Text wiederum mehrere Änderungen fordert, sind vier mit verschiedenfarbigen Rossen bespannte Wagen im Begriffe, nach den vier Weltrichtungen auszufahren, um den göttlichen Willen

zu vollziehen. Von dem Wagen, der nach dem Nordlande, also nach Babel zieht, heißt es dann besonders, daß seine Aufgabe ist, Gottes Zorn durch den Strafvollzug zu befriedigen. Damit ist das Rätsel der ersten Vision gelöst und der ganze Gedankenkreis auf endgültige Weise geschlossen.

5 3. Beim Lesen dieser hier skizzierten Visionen mit ihrem stetigen Ausblick auf Babel und die feindliche Welt drängt sich von selbst die Frage auf, in welchem Verhältnisse sie zu der damaligen politischen Lage in Vorderasien stehen. Ist die Erwartung des Propheten von Babels bevorstehendem Falle durch bestimmte Ereignisse hervorgerufen, oder ist sie ohne Rücksicht auf die Geschichte aus der prophetischen Gedankenwelt selbst ent-
10 standen? Die ersten Jahre des Darius brachten eine Reihe von Revolutionen, die drohten, das ganze persische Reich aufzulösen. In Babylon erhob sich Nidintubel unter dem Namen Nebukadresar, um aufs neue ein babylonisches Reich zu gründen. Es gelang allerdings dem energischen Darius, diesen Empörer zu bezwingen (die Eroberung Babels hat in der Zeit zwischen Oktober 521 und Februar 520 stattgefunden), aber während des Feldzuges
15 gegen ihn fielen die meisten anderen Provinzen ab, darunter besonders Medien, wo Phraortes eine gefahrdrohende Macht gründete, und Persien, wo ein neuer falscher Smerdis auftrat. Während sich nun Darius gegen diese Feinde wandte, empörte sich Babylon abermals unter einem neuen Nebukadresar. Eine babylonische Urkunde giebt für diesen Herrscher das Datum: Oktober 520 an; aber schon im Januar 519 war Babel wieder
20 von einem Feldherrn des Darius zurückerobert, und im Frühjahre 519 waren alle diese Aufstände, von denen nur Syrien unberührt blieb, unterdrückt. (Vgl. Nöldeke, Aufsätze zur persischen Geschichte 30ff.; E. Meyer, Die Entstehung des Judentums 82ff.). Man sieht nun leicht, daß diese gewaltigen Erschütterungen des persischen Reiches im hohen Grade geeignet waren, die hochgespannten Gemüter der Juden in Bewegung zu
25 setzen und die Erwartung einer baldigen Aenderung der Weltlage zu beleben. Aber trotzdem liegen die Verhältnisse nicht so einfach, wie man bei der ersten Betrachtung meinen könnte. Vor allem fragt es sich, was unter dem mehrmals erwähnten Babel (Sinear, Nordland) zu verstehen ist. Das Einfachste wäre, darin eine Benennung des persischen Reiches als des Erben des babylonischen zu suchen, da der Perserkönig damals ja faktisch der Ver-
30 treter der Weltmacht war. Bedenkt man aber, welche Rolle Cyrus bei Deuterojesaja als Besieger Babel, des Centrums der feindlichen Welt, spielt, und beachtet man die unverkennbare Abhängigkeit von den deuterojesajanischen Weissagungen sowohl bei Sacharja wie bei Haggai, so wird doch der Gedanke viel näher gelegt, daß die damaligen Propheten in dem Kampfe zwischen den neuen babylonischen Königen und Darius eine tiefere
35 Erfüllung jener Weissagungen geahnt haben, und daß Babel selbst ihnen fortwährend als der eigentliche Feind Israels galt. Dort lebten ja noch viele Juden in der Verbannung, und gegen diese Stadt war eine Reihe von älteren prophetischen Drohungen gerichtet. Man darf daher vermuten, daß es die wiederholten Eroberungen Babels durch persische Truppen waren, die bei den Propheten die Hoffnung erweckten, daß Babel durch diese
40 fortwährenden Aufstände schließlich das göttliche Gericht über sich herabrufen würde. In Darius sahen sie dann nicht den Feind Israels, als welcher er ja in der That auch nicht auftrat, sondern das berufene Strafwerkzeug in Gottes Hand; er war einer der Schmiede, die hinausgingen um die feindliche Welt zu besiegen, und unter seiner Führung würde die Heidenwelt sich wohl in den Dienst Jahves und seines Vertreters, Serubabels, stellen.
45 Auf diese Weise erklären sich die meisten der Visionen auf befriedigende Weise. Unbegründet ist jedenfalls die von Hoonacker aufgestellte Vermutung, daß Sacharja in diesen Gedichten seinen Standpunkt in den letzten Zeiten des Exils genommen habe, und noch mehr die schon von Riehm angedeutete und später von Sellin ausführlich vorgetragene Annahme, wonach sein Standpunkt bald die in der Überschrift angegebene Zeit, bald die
50 letzten Zeiten des Exils und bald ein dazwischen liegender Zeitpunkt gewesen sei. Nur eine Vision paßt nicht recht in das geschichtliche Schema hinein, nämlich die erste. Wie konnte Sacharja im Februar 519 darüber klagen, daß die Welt sich in träger Ruhe befände? E. Meyer meint, daß die in dieser Vision erwähnten Heiden nicht die Völker im allgemeinen, sondern die Nachbarstämme Israels seien; aber dazu ist die ganze Dar-
55 stellung der Vision viel zu universal gehalten. Ebenso unbefriedigend ist es, wenn Marti (S. 401 seines Kommentars, in auffälligem Widerspruch mit S. 380) vermutet, daß der Prophet die Wirren im Osten des Perserreiches als unbedeutend betrachtet habe. Noch weniger aber kann man mit Sellin in dieser Darstellung einen Beweis dafür finden, daß der Prophet seinen Standpunkt in den letzten Zeiten des Exils genommen habe, denn
60 gerade damals befand Vorderasien sich durchaus nicht in einem ruhigen Zustande. Man

wird deshalb zu der Auffassung geführt, daß das in dieser Vision gezeichnete Bild kein
direkt geschichtliches, sondern ein freies ist. Es ist eine ohne Rücksicht auf konkrete Ver-
hältnisse gezeichnete Situation, die den Gegensatz zu den folgenden Schilderungen an-
geben will. Bisher hat man vergebens auf die erhoffte Bewegung gewartet, aber jetzt
wird sie kommen. Das Gesicht faßt die ganze qualvolle Zeit der getäuschten Erwartung
zusammen, um dann sofort mit der zweiten Vision in die nun beginnende Epoche ein-
zuführen.

4. An die Visionen schließt sich als Anhang der Bericht von einer symbolischen
Handlung des Propheten 6, 9—15. Auch hier bietet der Text erhebliche Schwierigkeiten,
die teils in Abschreibefehlern, teils in bewußten Änderungen ihre Ursache zu haben scheinen.
Nach dem wahrscheinlich ursprünglichen Wortlaut erhält der Prophet den Befehl, von vier
aus Babel nach Jerusalem gekommene Juden Gold und Silber zu empfangen und daraus
eine Krone für Serubabel zu machen, denn dieser soll den Tempelbau vollenden und als
König herrschen, in voller Eintracht mit dem neben ihm sitzenden Hohenpriester Josua.
Daß diese Verheißung nicht in Erfüllung ging, gab die Veranlassung zu der jetzt vor-
liegenden Änderung des Textes, wonach Josua an die Stelle Serubabels getreten ist und
die Krone im Tempel für die Zukunft aufgehoben werden soll.

5. Den Schluß des ersten Hauptteiles des Buches bildet eine prophetische Rede c. 7—8,
die das Datum: am vierten Tage im neunten Monate des vierten Jahres des Darius,
d. h. im Dezember 518, trägt. Die Veranlassung der Rede war eine an die Priester
und die Propheten gerichtete Anfrage, ob das Volk fortwährend an den jährlichen Gedenk-
tagen, die an die Hauptmomente des Untergangs des Reiches erinnerten, fasten sollte oder
nicht. Auf bezeichnende Weise wird die damalige unsichere Stimmung des Volkes durch
diese Frage veranschaulicht. Der Tempelbau war damals fortgeschritten und nahte seinem
Abschlusse (Esr 6, 15), und die Frage lag deshalb nahe, ob es jetzt richtig sei, die Gedenk-
tage an die Zerstörung des Tempels auf diese Weise zu feiern; aber andererseits waren
die messianischen Erwartungen, denen Sacharja in den vorhergehenden Kapiteln Ausdruck
gegeben hatte, nicht in Erfüllung gegangen, so daß das Volk wiederum zweifelhaft werden
mußte, ob die Zeit gekommen sei, mit der nationalen Trauer aufzuhören. Diese Ver-
anlassung benutzt nun Sacharja dazu, seine prophetischen Gedanken noch einmal dar-
zulegen. Er betont zuerst, daß das Fasten an und für sich ohne Bedeutung ist. Was
Gott fordert, ist nicht Fasten, sondern Gerechtigkeit und Nächstenliebe, und gerade die Ver-
nachlässigung dieses Gebotes war es, was das Unglück über Israel gebracht hatte. Statt
nun aber das Volk zu ermahnen, durch Gerechtigkeit und Liebe den Anbruch der glück-
lichen Zeit herbeizuführen, tritt Sacharja im folgenden der Mutlosigkeit seiner Volks-
genossen, die den Glauben an das messianische Heil verloren hatten (8, 6) entgegen, indem
er auf Jahves Liebe und damit auf die sicher bevorstehende Rettung Israels hinweist und
die künftige Heilszeit in einer Reihe von Bildern ausmalt. Die jetzige Zeit ist der große
Wendepunkt, und bald werden sie den wunderbaren Wechsel ihrer Lage beobachten können
(8, 9 ff., vgl. besonders Marti, der wohl mit Recht die Worte von אשׁר ביום an V. 9
streicht und V. 10 הָאֵלֶּה für ההם liest). Dann brauchen sie nicht mehr zu fragen, ob
sie fasten sollen oder nicht, denn dann verwandeln sich die Trauertage in Festtage. Aber
dabei bleibt die sittliche Besserung des Volkes als unumgängliche Bedingung des Heiles
bestehen, denn Jahve haßt die Sünde (8, 16 f. 19).

6. In den hier besprochenen Kapiteln tritt uns die Gestalt des Propheten Sacharja
klar entgegen. Neue prophetische Gedanken hat er nicht ausgesprochen, sondern nur die
Ideen wiederholt, die sich bei seinen großen Vorgängern finden. Aber er hat diese Ge-
danken in ihrer Reinheit erfaßt, und namentlich die Rede c. 7 f. muß als ein Muster einer
prophetischen Predigt bezeichnet werden, da sie auf bewunderungswürdige Weise die sittliche
Forderung mit der Betonung der festen Heilserwartung verbindet. Sacharja steht, falls die
Ausscheidung der oben erwähnten Worte 8, 9 das Richtige trifft, insofern höher als Haggai,
als dieser die Wendung des Geschickes des Volkes von dessen Eifer für den Tempelbau
abhängig macht, während Sacharja die reinen sittlichen Forderungen zu dem eigentlich
Entscheidenden macht und die glückliche Vollendung des Tempels unter die Dinge auf-
nimmt, die er dem Volke verheißt. In den an Serubabel geknüpften Hoffnungen wurden
sowohl Haggai als Sacharja getäuscht, aber trotzdem kann ihre Bedeutung für die nach-
exilische Gemeinde nicht hoch genug angeschlagen werden; denn sie haben in einer Zeit,
wo die Juden nahe daran waren, die messianische Hoffnung und damit sich selbst auf-
zugeben, den Glauben, wenn auch nur für eine kurze Zeit, zu neuem Leben geweckt und
das Volk ermutigt, den Tempel zu bauen, ohne welchen die Gemeinde nicht bestehen

konnte. Nur in einer Beziehung hat Sacharja den religiösen Ideenkreis der Juden bereichert, nämlich in Betreff der Engelvorstellungen. So ist der **angelus interpres**, der ihm die Visionen erklärt, eine neue Erscheinung, die die Offenbarungsform bei den älteren Propheten auf eigentümliche Weise modifiziert. Charakteristisch ist auch die in den Visionen hervortretende Neigung, die wirkenden Kräfte unter verschiedenen Formen zu personifizieren, wozu auch der Satan als Emanzipation einer einzelnen Seite des Gerechtigkeitsbegriffes gehört.

Daß Sacharja durch das Ausbleiben der an die Vernichtung Babels geknüpften Erwartung nicht an sich selbst irre geworden ist, zeigt die letzte Rede c. 7—8, wo er der Mutlosigkeit der Völker gegenüber am Glauben an die nahe bevorstehende Erlösung festhält. Inwiefern er die Enttäuschung, die Serubabel den an ihn geknüpften Erwartungen bereitete, erlebt hat und wie er sich dazu stellte, erfahren wir nicht mit Sicherheit. Allerdings finden sich in seinem Buche einige Sätze, die darauf hindeuten könnten, daß man wegen der ausbleibenden Erfüllung die Wahrheit seiner prophetischen Berufung in Zweifel gezogen hat, vgl. 2, 13. 15; 4, 19; 6, 16. Aber Rothstein hat treffend darauf hingewiesen, daß sich der Satz, man werde, wenn sich das von ihm Verkündigte erfülle, erkennen, daß Jahve ihn gesandt habe, nur in den Stücken findet, die zu kritischer Beachtung besonders herausfordern; und so muß man wohl hier mit der Möglichkeit rechnen, daß die angeführten Sätze nicht direkt vom Propheten selbst, sondern von Späteren herrühren, die seine angefochtene Autorität in Schutz nahmen. Wie man sich aber in späterer Zeit die Stellen, die besonders stark die messianische Bedeutung Serubabels betonten, zurechtgelegt und ihnen eine umfassende messianische Beziehung gegeben hat, ist oben angedeutet.

7. Geht man von dem ersten Hauptteile zum zweiten, c. 9—14, über, so tritt man in eine ganz neue Welt hinein. Schon rein formell fällt es auf, daß in diesem zweiten Teile die Überschriften mit ihrer Nennung des Namens Sacharja und mit ihren genauen Datierungen vollständig fehlen. Statt dessen giebt es hier nur zwei Überschriften, 9, 1 und 12, 1 mit der eigentümlichen Formel מַשָּׂא דְּבַר יהוה, die nur noch als Überschrift zu der unmittelbar darauf folgenden Schrift Malachis vorkommt. Noch wichtiger ist aber die totale Verschiedenheit des Inhaltes in den beiden Teilen. Die deutlichen Anspielungen auf die Verhältnisse in den Jahren 520—518 kommen hier nicht vor, und der ganze Ideenkreis ist ein ganz anderer, wie es aus der folgenden Übersicht hervorgehen wird.

9, 1—8: eine gegen Syrien, Phönizien und Philistäa gerichtete Drohrede; V. 9—10: Zion soll jubeln über seinen messianischen König, der als frommer, demütiger Sieger zu ihm kommt, um über das israelitische Land in seiner alten Ausdehnung in ungestörtem Frieden zu herrschen; V. 11—12: die exilierten Israeliten kehren in ihre Heimat zurück; V. 13—15 Gott rüstet Juda und Ephraim und läßt sie unter den Söhnen Jawans (den Griechen) ein furchtbares Blutbad anrichten; V. 16—17: die Israeliten genießen die messianische Herrlichkeit in ihrem Lande.

10, 1—2: von Jahve sollen sie Regen erbitten, denn die Orakelgötzen und Wahrsager helfen nicht.

10, 3—4: Gottes Zorn richtet sich gegen die schlechten (fremden) Hirten Judas und er giebt ihm Führer, die aus ihm selbst hervorgehen (indem das Suff. in מִמֶּנּוּ sich auf das Volk bezieht; andere beziehen es weniger wahrscheinlich auf Gott, wonach die Hirten V. 3 einheimische gottlose Fürsten bezeichnen würden); V. 5: von Gott unterstützt besiegen sie (also die Judäer) die Feinde; V. 6: Gott hilft Juda und Joseph (Ephraim) und führt sie (d. h. wie das Folgende zeigt, in erster Linie Ephraim) in die Heimat zurück; V. 7—12: Ephraim wird wie ein Held werden und wie ein Weintrinkender jubeln; Gott sammelt sie aus Ägypten und Assur und bringt sie nach Gilead und dem Libanon, während Assur und Ägypten gedemütigt werden.

11, 1—3: Die Wälder Libanons und Basans sollen über ihren Sturz, und die Hirten und die Löwen über die Zerstörung des Dickichts vom Jordan jammern — eine bildliche Darstellung, die wahrscheinlich 10, 11 illustrieren soll.

11, 4—17: Ein höchst eigentümlicher Abschnitt, wo der Prophet persönlich das darstellen soll, was mit dem Volke geschieht. Er soll das Hirtenamt über die verwahrloste Herde des Volkes übernehmen, deren Verkäufer und Käufer nur an ihre eigene Bereicherung denken, während die Hirten sie vollständig vernachlässigen. Als Hirt im Dienste der Käufer der Herde (l. V. 7 mit Klostermann לִכְנַעֲנִיֵּי für לכן עניי; ebenso V. 11) nimmt sich der Prophet zwei Stäbe „Wohlfahrt“ und „Eintracht“, um damit das Volk zu hüten; in einem Monat beseitigt (כחד) er die drei Hirten, aber das Verhältnis zwischen ihm und der

Herde gestaltet sich zu einem so unfreundlichen, daß er sich entschließt, sein Amt aufzugeben; er zerbricht dann den einen Stab „Wohlfahrt“, wodurch der Friedensbund zwischen dem Volke und den anderen Nationen aufgehoben wird, für die Käufer der Herde ein deutlicher Beweis, daß es Gottes Wort gewesen ist (für שׁמרים V. 11 ist wohl שְׂכִרים zu lesen); nichts destoweniger verhöhnen ihn die Besitzer der Herde noch mehr, denn als er seinen Lohn fordert, bezahlen sie ihm dreißig Sekel, d. h. den Lohn eines Sklaven; auf Gottes Geheiß wirft er die Geldsumme in den Tempelschatz (lies mit den aramäischen Versionen הָאוֹצָר), was offenbar bedeutet, daß die Beleidigung anerkannt wird und ihnen angerechnet werden soll; darauf zerbricht er den zweiten Stab „Eintracht“, wodurch „die Verbrüderung zwischen Juda und Israel“ aufgehoben wird. Nachdem dies geschehen ist, soll der Prophet einen ruchlosen Hirten, der das Volk vollständig zu Grunde gehen läßt, darstellen. Mit V. 11 verwandelt sich das bisherige Referat in eine leidenschaftliche Drohrede gegen diesen bösen Hirten, die, wie zuerst Ewald richtig gesehen hat, ihre ursprüngliche Fortsetzung in den Versen 13, 7—9 hatte. Mit dem Hirten geht der größere Teil des Volkes zu Grunde; nur ein Drittel bleibt übrig, aber dieser Rest wird durch die Leiden geläutert, und von Gott als sein Volk anerkannt.

12, 1—13, 6: Jerusalem wird von der ganzen Heidenwelt angegriffen, aber bei diesem Angriff gehen die Völker selbst zu Grunde; die Bewohner der Landschaft Juda greifen mit Gewalt die Feinde an, und Jerusalem bleibt unerobert. Dabei ist 12, 7 von einer Rivalität zwischen der Landbevölkerung und der Hauptstadt die Rede, aber die ursprüngliche Zusammengehörigkeit dieses Verses mit dem Übrigen ist allerdings zweifelhaft. Darauf gießt Gott einen Geist der tiefsten Reue über Jerusalem aus, und die ganze Bevölkerung klagt schmerzlich über eine von ihr begangene Missethat. Eine hervorsprudelnde Quelle reinigt Jerusalem, und Götzendienst und Prophetie verschwinden daraus.

Kap. 14 schildert aufs neue den letzten Kampf um Jerusalem, aber mit dem eigentümlichen Unterschied, daß die Stadt erst eingenommen und geplündert wird, ehe das Gericht die Heiden trifft. Von seinen Engeln umgeben erscheint Gott auf dem Ölberge, der durch ein gewaltiges Erdbeben in zwei Teile gespalten wird. Es kommt jetzt die neue, messianische Zeit, die als ein einziger fortwährender Tag ohne Nacht, ohne Kälte oder glühende Hitze verläuft. Die Natur des Landes verwandelt sich, denn es wird eine große Ebene, worüber sich allein Jerusalem erhebt; stets fließende Ströme gehen aus der Stadt hervor und laufen gegen Osten und Westen. Die Heiden, die die furchtbare Niederlage überleben, erkennen Jahves Herrschaft an und ziehen jährlich nach Jerusalem, um das Laubhüttenfest zu feiern; alle, die an diesem Fest nicht teilnehmen, werden mit Regen- oder Wassermangel gestraft. In Jerusalem wird alles vom Tempelkultus beherrscht, und so umfassend wird dieser, daß selbst die gewöhnlichen Gefäße in den Häusern der Stadt geweiht werden müssen, um beim Kultus benutzt werden zu können.

8. Gestützt auf die Tradition betrachtete man lange diese Kapitel als ein Werk desselben Propheten, der c. 1—8 geschrieben hatte. Zu einer abweichenden Auffassung gab erst der zufällige Umstand Anlaß, daß die Stelle Sach 11, 12 f. im Neuen Testament Mt 27, 9 f. als ein Wort des Jeremias citiert wird, denn darauf gründete im Jahre 1653 der Engländer Mede die Vermutung, daß c. 9—11 von Jeremias verfaßt seien (Joseph Mede, **Dissertationum ecclesiasticarum triga quibus accedunt fragmenta sacra**). War diese Hypothese auch wertlos, so gab sie doch den Anstoß zu einer gründlicheren Prüfung des Buches, und die Folge davon war, daß mehrere die sacharjanische Abfassung des zweiten Teiles des Buches aufgaben, wobei sie allerdings zu stark divergierenden Resultaten gelangten. Einige betrachten sämtliche Kapitel als vorexilisch und leiteten c. 9—11 von der Zeit kurz vor dem Untergange des ephraimitischen Reiches, c. 12—14 von den letzten Jahren vor Jerusalems Eroberung ab. So z. B. Bertholdt, der den Verfasser von c. 9—11 mit dem Jes 8, 2 erwähnten Sacharja ben Jeberechja identifizierte, Ewald, Bleek, Hitzig, Reuß, v. Orelli u. a. Andere betrachten dagegen den zweiten Hauptteil des Buches als eine sehr späte Schrift aus der griechischen Zeit. Schon Grotius hatte, obschon er Sacharja als Verfasser festhielt, mehrere Abschnitte darin auf die griechische Zeit bezogen, so 9, 1—8 auf die Eroberungen Alexander des Großen, 10, 11 auf die Seleuciden und Ptolemäer, 11, 4 auf Jason, Menelaus und Lysimachos. Eine ähnliche Betrachtung führte Eichhorn zu dem kritischen Resultate, daß diese Kapitel teils zur Zeit Alexander des Großen, teils in der Makkabäerzeit und teils in der dazwischen liegenden Periode verfaßt seien. Durch die Autorität Ewalds u. a. wurde diese Hypothese zurückgedrängt (von de Wette-Schrader wird sie z. B. gar nicht erwähnt), aber mit der Abhandlung Stades in den ersten Bänden der Zeitschrift für alt-

testamentliche Wissenschaft begann sie wieder Verbreitung zu finden. Besonders wird für die drei letzten Kapitel (mit Ausnahme von dem Stück 13, 7—9, das, wie schon bemerkt, mit c. 11 zusammenhängt) von den meisten Neueren die späte Abfassungszeit zugegeben. Dagegen ziehen es einige, wie Kuenen, Driver, Baudissin u. a., vor, c. 9—11 nicht als 5 eine späte Nachahmung von älteren prophetischen Schriften, sondern als eine in der griechischen Zeit entstandene Bearbeitung einer älteren Schrift aus der Zeit vor Samariens Untergang zu betrachten. Unter denen, die sämtliche Kapitel aus der griechischen Zeit ableiten, divergieren ferner die Meinungen in Betreff der Frage, ob sie alle von demselben Schriftsteller verfaßt sind (so z. B. Marti), oder ob sie von verschiedenen Ver- 10 fassern herrühren (so z. B. Nowack). Dagegen ist die Zahl derjenigen Kritiker, die c. 9—14 dem alten Sacharja selbst zuschreiben, heutzutage eine ziemlich geringe.

9. Sucht man sich nun in diesem Wirrwar der Meinungen zu orientieren, so muß zunächst die traditionelle Annahme, die c. 9—14 als ein Werk desselben Sacharja, der c. 1—8 geschrieben hat, festhalten will, als absolut unwahrscheinlich bezeichnet werden. 15 Wenn es überhaupt der Kritik möglich ist, aus einer Schrift das Bild einer bestimmten Schriftstellerphysiognomie zu abstrahieren, so kann keine Rede davon sein, daß derjenige, der die charakteristischen acht ersten Kapitel geschrieben hat, auch der Verfasser von c. 9—14 sein sollte. Nicht die geringste Kleinigkeit in diesem Abschnitt erinnert an die Eigenart des ersten Hauptteiles. Ebenso vergeblich sucht man nach Anspielungen auf die Zeitver- 20 hältnisse Sacharjas, die uns im ersten Teile überall in so handgreiflicher Form entgegentreten. So dunkel die im zweiten Teile vorausgesetzten Verhältnisse auch sind, so sind sie jedenfalls von den Zeitverhältnissen in den Jahren 520—518 so verschieden wie überhaupt möglich. Verschieden sind auch die Interessen und prophetischen Gedanken, die beide Abschnitte beherrschen, so daß überhaupt kein einziger Punkt übrig bleibt, durch den 25 es gelingen könnte, die Identität der Verfasser zu beweisen.

Muß nun aus diesen Gründen die sacharjanische Abfassung von c. 9—14 aufgegeben werden, so ist die nächste Aufgabe, die Abfassungszeit dieser Kapitel zu finden. Diese Frage kann in der That jedenfalls in großen Zügen für c. 12—14 (mit Abzug von 13, 7—9) mit Sicherheit beantwortet werden. Eine nähere Prüfung zeigt nämlich, daß 30 der Versuch, den Verfasser dieses Abschnittes unter die letzten vorexilischen Propheten einzureihen, unhaltbar ist. Von den Beweisen hierfür sollen nur die entscheidendsten angeführt werden. Zunächst würde ein solcher Versuch zu dem bedenklichen Resultate führen, daß derjenige, der c. 12 geschrieben hatte, einer von den von Jeremias so eifrig bekämpften falschen Propheten sein würde, denn er verheißt dem Volke, daß die Belagerung Jerusa- 35 lems ohne Erfolg bleiben sollte. In Wirklichkeit aber ist das Stück ein klassisches Beispiel derjenigen Litteratur, die man die deuteroprophetische nennen kann, und deren Wesen darin besteht, daß die Verfasser die von ihnen eifrig studierten älteren prophetischen Schriften auf freie, oft phantastische Weise reproduzieren. Alle Züge in diesen Kapiteln sind von den früheren Propheten, namentlich von Ezechiel, abhängig; so der Angriff der 40 gesamten Heidenwelt auf Jerusalem in der Endzeit, die vom Tempelberg ausgehende Quelle, der über Jerusalem ausgegossene Geist, u. a. Bezeichnend für den Abschnitt ist ferner, daß er in erster Linie trösten und verheißen will im Gegensatz zu den alten Propheten, die vor allem Bußprediger waren. Einen sicheren Beweis für eine späte Abfassungszeit liefert auch 13, 2 ff., wo von dem Aufhören des Prophetismus als solchen, nicht nur 45 von den falschen Weissagungen die Rede ist. Das setzt nämlich eine Zeit voraus, wo die öffentlich auftretenden Propheten (im Gegensatz zu den prophetischen Schriftstellern, zu denen der Verfasser selbst gehörte) sämtlich entartet und Betrüger waren, also mit anderen Worten die Zeit, in der das Schriftstudium an die Stelle der früheren prophetischen Inspiration getreten war. Die Erwähnung des Hauses Davids 12, 12 beweist nichts 50 für die vorexilische Zeit, da das von David abstammende Geschlecht auch in späterer Zeit gekannt war und Ansehen genoß (1 Chr 3, 17 ff.); vielmehr wäre die Gegenüberstellung vom Hause Levi und vom Hause David V. 13 ohne Beispiel in einer vorexilischen Schrift.

Verrät der Abschnitt c. 12—14 sich nun auf diese Weise im allgemeinen als eine 55 späte nachexilische Schrift, so ist es sehr fraglich, ob es je gelingen wird, die Abfassungszeit genau zu bestimmen. Zunächst fragt es sich, ob die beiden Stücke, woraus er besteht, 12, 1—13, 6 und c. 14, von demselben Verfasser herrühren. In der That ist das recht zweifelhaft, obschon einige Kritiker meinen, daran festhalten zu können. Bei allen Berührungen bleibt nämlich der wesentliche Unterschied, daß c. 14 Jerusalem erobert werden 60 läßt, ehe die Rettung eintritt, c. 12 dagegen nicht. Daß ein und derselbe Schriftsteller

beides geschrieben haben sollte, wäre doch sehr auffällig, und noch mehr, daß er seine frühere Darstellung ungeändert mit der späteren vereinigt hätte. Die Frage nach der Abfassungszeit verdoppelt sich also auf diese Weise, aber in beiden Fällen mit wenig Aussicht auf eine Lösung. Es ist nämlich eine Eigentümlichkeit der „deuteroprophetischen" Litteratur, daß in ihr allgemeine prophetische Erwartungen und symbolische Benennungen an die Stelle von deutlichen Anspielungen auf die Zeitverhältnisse treten. Nur eine Stelle scheint die Möglichkeit einer genaueren Datierung darzubieten, nämlich die 12, 10 erwähnte Begebenheit, die die Reue des Volkes hervorruft. Aber abgesehen davon, daß der Text hier deutlich gelitten hat, so fehlen uns alle Mittel zu bestimmen, wer der auf ungerechte Weise Durchbohrte gewesen ist, und es ist nicht mehr als eine reine Vermutung, wenn einige darin Onias III. haben finden wollen. Ein realistischer Zug ist auch die 12, 7 angedeutete Rivalität zwischen der Hauptstadt und der judäischen Landschaft; aber etwas sicheres läßt sich auch nicht daraus entnehmen und außerdem ist es, wie schon bemerkt, zweifelhaft, ob dieser Vers zum ursprünglichen Texte gehörte.

10. Was die noch übrig bleibenden Kapitel 9, 1—11, 17; 13, 7—9 betrifft, so macht es allerdings einen eigentümlichen Eindruck, wenn bis in die neuesten Zeiten einige Kritiker sie als einen der ältesten prophetischen Abschnitte aus der Zeit vor 722 auffassen, während andere sie dem 2. Jahrhundert v. Chr. zuschreiben. Bei näherer Betrachtung verliert sich aber das Auffallende hierin und wird die starke Verschiedenheit der Hypothesen erklärlich. Wir betrachten zunächst den ersten Abschnitt c. 9—10. Unter denen, die das hohe Alter dieses Stückes behaupten, giebt es mehrere wie z. B. Kuenen, die offen zugeben, daß einzelne Züge darin in eine viel spätere Zeit hinabführen. So ist 10, 6—9 die Wegführung Ephraims, vielleicht auch Judas und, 9, 11 f. sicher die des ganzen Volkes vorausgesetzt. Von noch größerem Gewichte ist es, daß 9, 13 „die Söhne Jawans" d. h. die Griechen als der Feind auftreten, dessen Vernichtung den Anbruch der messianischen Zeit bezeichnet. Das kann nur bedeuten, daß die Griechen damals als Weltmacht auftraten und es geht daraus hervor, daß der Abschnitt seine jetzt vorliegende Form erst nach dem Auftreten Alexanders d. Gr. erhalten haben kann. Auch weist 10, 3 deutlich auf die nachexilischen Zeiten hin, wenn hier nicht von einheimischen, sondern von fremden Herrschern die Rede ist (s. oben). Dagegen meinen die genannten Kritiker, daß das ganze Stück nicht erst in dieser Zeit verfaßt sein könne, da andere Einzelheiten darin ebenso bestimmt in eine frühere Periode zurückweisen. Die Beweise, die hierfür geltend gemacht werden, sind von verschiedenem Werte. So läßt sich kaum viel aus der Erwähnung der Teraphim u. s. w. 10, 2 schließen; denn erstens stehen 10, 1 f. in keinem deutlichen Zusammenhang mit der Umgebung und könnten deshalb ein Randcitat sein, und zweitens ist das Wort Teraphim hier doch anders gebraucht als es in den älteren Schriften der Fall ist. Die Zusammenstellung von Ägypten und Assur als den beiden Weltmächten 10, 10 f. erinnert wohl an mehrere Stellen bei Hosea (s. besonders 8, 13; 9, 3. 6); aber die Möglichkeit kann kaum geleugnet werden, daß diese Namen ebensogut das seleucidische und ptolemäische Reich bezeichnen konnten wie die Ausdrücke: Norden und Süden Da 11, 5 ff. Das ptolemäische Reich konnte überhaupt nicht anders als: Ägypten genannt werden; und wenn „Assyrien" Ihr 5, 6 von Babylonien und Esr 6, 22 von Persien steht, so konnte es ohne Zweifel auch vom Seleucidenreiche gebraucht werden (vgl. noch Jes 27, 13, während dagegen Ps 83, 9 unsicher ist). Auch muß daran erinnert werden, daß die oben besprochene deuteroprophetische Litteratur mit Vorliebe die alten prophetischen Benennungen benutzt und sie auf die gleichzeitigen Verhältnisse bezieht; um so näher konnte es deshalb einem solchen Schriftsteller liegen, die bei Hosea und anderen vorkommenden Namen: Assur und Ägypten auf die damaligen Mächte zu übertragen. Die eingehende Beschreibung des messianischen Königs 9, 10 f. hat allerdings ihre nächsten Parallelen bei Jesaja und Micha; aber das hier gegebene Bild unterscheidet sich doch dadurch von jenen Parallelen, daß es die Antithese zwischen dem Messias und einem gewöhnlichen weltlichen Sieger weit stärker betont, vgl. den Ausdruck עָנִי, und daß er einen Esel als Reittier benutzt. So bleibt auch hier die Möglichkeit, daß die Schilderung auf einer bewußt modifizierten Reproduktion älterer Weissagungen beruht. Von größerem Gewichte ist die wiederholte Erwähnung Ephraims (Josephs) neben Juda, 9, 10. 13; 10, 6 ff.; aber entscheidend ist dies doch auch nicht, denn nach 10, 6 ff. soll Ephraim erst aus der Verbannung zurückkehren, und so läßt sich die rein messianische Schilderung 9, 10. 13 genügend dadurch erklären, daß die Rückkehr des ganzen Volkes hier vorausgesetzt ist. Überhaupt muß man bei diesen Kapiteln vor Augen haben, daß sie die zeitliche Reihenfolge der Ereignisse keineswegs beachten, sondern daß das früher

Eintreffende öfters an späterer Stelle nachgeholt wird. Es liegt gerade in dieser sonderbaren kaleidoskopischen Darstellungsart ein Moment, das sich leichter bei der Annahme einer späteren Abfassungszeit als bei einem der ältesten Propheten erklären läßt. Das Resultat für c. 9—10 ist demnach, daß einige Ausdrücke darin unzweideutig in die griechische Zeit hinabführen, und daß sonst nichts vorliegt, was mit absoluter Sicherheit gegen diese Abfassungszeit spricht.

Bei weitem größere Schwierigkeiten bereitet c. 11 mit seiner Fortsetzung 13, 7—9. Mit vollem Rechte haben Kuenen u. a. darauf hingewiesen, daß der überlieferte Wortlaut 11, 14 „um die Brüderlichkeit zwischen Juda und Ephraim aufzuheben", mit einer späten nachexilischen Abfassung unvereinbar sind. Denn daß diese Worte nicht bedeuten können, daß die Hoffnung auf die künftige Wiedervereinigung der israelitischen Stämme in der messianischen Zeit aufgegeben werden soll (Stade), ist einleuchtend, weil es sich hier wie im Vorhergehenden um bereits Geschehenes handelt. Es läßt sich weiter nicht leugnen, daß die angeführten Worte eine treffliche Erklärung finden, wenn man das ganze Stück auf die Verhältnisse im ephraimitischen Reiche unter Pekah bezieht, damals als die Ephraimiten in Verbindung mit den Aramäern Juda angriffen. Die in einem Monate getöteten Hirten V. 8 kann man dann durch den Bericht von Sacharjas und Sallums Ermordung 2 Kg 15, 8. 13 illustrieren. Auch muß zugegeben werden, daß der ganze drohende Charakter des Kapitels, das mit der Vernichtung des Volkes und der Bewahrung nur eines Restes schließt, sehr gut zu einem vorexilischen Schriftstück passen würde. Indessen bleiben doch auch bei dieser Auffassung verschiedene Schwierigkeiten. Bei dem Hause Jahves V. 13 denkt man zunächst an den Tempel in Jerusalem. Die Bezeichnung eines ephraimitischen Königs als גֶּבֶר עֲמִיתִי 13, 7 wäre höchst auffällig. Auch ist die ganze eigentümliche Darstellungsart, nach welcher der Prophet das darstellen soll, was mit dem Volke wirklich passiert ist, von den allegorischen Handlungen der alten Propheten ganz verschieden. Unter diesen Umständen ist es von Bedeutung, daß zwei LXX-Handschriften V. 14 nicht „Israel", sondern „Jerusalem" gelesen haben (s. Nowack z. St.), wodurch die Schwierigkeit gehoben wird, denn dann würde der Text auf Gegensätze zwischen der Hauptstadt und dem übrigen Lande hinweisen, die allerdings nicht direkt belegt werden können, die aber in der griechischen Zeit sehr wohl denkbar sind (vgl. auch 12, 7). Man gewinnt auf diese Weise die Möglichkeit, das Kapitel auf dieselbe griechische Periode zu beziehen wie seine Umgebungen. Die Hirten können dann die Hohenpriester sein, und die ganze Schilderung auf die Wirren vor der makkabäischen Erhebung zurückblicken. Staerk, Rubinkam und Marti denken deshalb bei den drei Hirten an Lysimachus, Jason und Menelaus, was freilich nur möglich ist, wenn man „in einem Monat" als freien allegorischen Ausdruck für: „in verhältnismäßig kurzer Zeit" nimmt. Der ruchlose Hirt 11, 17 kann dann jedenfalls nicht Menelaus (Staerk) sein, sondern eher Alkimus (Bertholet a. a.). Aber das bleibt alles höchst unsicher, besonders weil in diesem Falle die vollständige Ignorierung der makkabäischen Erhebung doch sehr auffallend wäre.

Es zeigt sich also, daß man bei c. 11 zu keinem absolut befriedigenden Resultate gelangt, sondern nur mit Möglichkeiten rechnen kann. Um so wichtiger ist es deshalb, daß diese Unsicherheit für die Frage nach der Abfassungszeit der vorhergehenden und nachfolgenden Kapitel ohne Einfluß bleibt. Es läßt sich nämlich durchaus nicht beweisen, daß c. 11 denselben Verfasser hat wie die andern Kapitel, ja es muß vielmehr als recht unwahrscheinlich bezeichnet werden. Die Art und Weise, wie die Person des Propheten 11, 4 ff. plötzlich hervortritt, erklärt sich gar nicht nach c. 9—10, sondern macht es wahrscheinlich, daß 11, 4 ff. ein Bruchstück aus einer selbstständigen Schrift ist. Ebenso unwahrscheinlich ist es, daß derjenige, der das harte Urteil über den Prophetismus 13, 1 ff. geschrieben hat, sich selbst auf diese Weise in den Vordergrund hätte stellen sollen. Das Richtige dürfte demnach sein, Sach 9—14 als eine Zusammenstellung von wenigstens vier prophetischen Schriftchen oder Bruchstücken zu betrachten, von denen jedenfalls c. 9—10 und 12—14 aus späten Zeiten stammen, das erste Stück wahrscheinlich aus der griechischen, das zweite aus der persischen oder griechischen Periode. **Fr. Buhl.**

Sachs, Hans, mit Rücksicht auf die Reformation. — Litteratur: Salomon Ranisch, Historisch-kritische Lebensbeschreibung Hans Sachsens, Altenburg 1765; Schweitzer, Un poète allemand au XVI. siècle. Etude sur la vie et les oeuvres de Hans Sachs, Nancy 1889; Genée, Hans Sachs und seine Zeit, Leipzig 1894; Goedeke und Tittmann, Dichtungen von Hans Sachs, 3 Bde, 2. Aufl. Leipzig 1883—85; Hans Sachs' Werke, herausgegeben von

Dr. Arnold, 2 Bde (in Kürschners Deutscher National-Litteratur), Stuttgart 1884. Gesamtausgabe der Spruchgedichte durch A. v. Keller und E. Götze in den Publikationen des Litterarischen Vereins zu Stuttgart, 23 Bde (1870—96). Wagenseil, Buch von der Meister-Singer holdseligen Kunst, Altdorf 1697; Sommer, Metrik des Hans Sachs, Halle 1882; Kawerau, Hans Sachs und die Reformation, Halle 1889; Drescher, Hans-Sachs-Studien, Marburg 1891. 5

Hans Sachs hat seinen einfachen Lebenslauf selbst beschrieben in dem 1567 ausgegebenen Gedichte: „Valete des weitberühmten teutschen Poeten Hans Sachsen zu Nürnberg." Er wurde geboren zu Nürnberg im Jahre 1494 am 5. November. Sein Vater, Jörg Sachs, Schneidermeister, zog ihn „auf gut Sitten, auf Zucht und Ehr" und ließ ihn von 1501 an eine der lateinischen Schulen besuchen, die kurz zuvor (1485) eine 10 „Reformation" erfahren hatten. Dort lernte er „Puerilia, Grammatica und Musica", ferner „Rhetorica, Arithmetica, Astronomia, Poeterei und Philosophia, Griechisch und Latein, artlich wohl reden, wahr und rein." Nehmen wir hinzu, daß die Schüler Anleitung zum Chordienst bei der Messe, zum Absingen der Vigilien und Kompleten erhielten, so ist der Unterrichtskreis erschöpft. Wiewohl H. S. bekennt, daß alles war 15 „nach schlechtem Brauch derselben Zeit, solchs alls ist mir vergessen seit", und sich nennt einen „ungelehrten Mann, der weder Latein noch Griechisch kann", so verdankte er seinem Schulkursus doch „Erweiterung des Gesichtskreises und manche Anregung, die ihm gerade zu seinen Dichtungen sehr zu statten kam". Fünfzehn Jahr alt, ward er 1509 zu einem Schuhmacher in die Lehre gegeben; während der zweijährigen Lehrzeit empfing er 20 zugleich durch Lienhard Nunnenbeck, einen Leineweber und Meistersänger, den ersten Unterricht im Meistergesang. Im Jahre 1511 begab er sich auf die Wanderschaft, die ihn durch einen großen Teil von Deutschland führte. Im Valete nennt er die Städte: Regensburg, Braunau, Salzburg, Hall, Passau, Wels, München, Landshut, Ötting, Burghausen, Würzburg, Frankfurt, Koblenz, Köln und Aachen; überhaupt durchzog er Bayern, 25 Franken und die Rheinlande. Wenn er aber an andern Stellen noch andere, zum Teil ferngelegene Städte als von ihm besucht erwähnt, wie Erfurt, Lübeck, Innsbruck, Genua und Rom, so geschieht dies wohl nur mit Rücksicht auf den gerade vorliegenden Stoff und ist poetische Fiktion. Im Jahre 1513 empfing er zu Wels, wie er in einem später abgefaßten Gedichte „Ein Gespräch, die neun Gab-Muse oder Kunst-Göttin betreffend" 30 erzählt, den Ruf zur Poesie; von nun an pflegte er sie neben seinem Handwerk beständig mit großem Eifer. Er besuchte die Meisterschule zu München, in Frankfurt hielt er selbst die erste Schule. Nach fünfjähriger Wanderung 1516 in seine Vaterstadt zurückgekehrt, machte er 1517 als Schuhmacher sein Meisterstück und verheiratete sich am 1. September 1519 mit Kunigunde Kreuzer aus Wendelstein. Er wohnte zuerst in einer der Vorstädte 35 und unterhielt neben seinem Handwerke einen kleinen Kram; im Jahre 1540 erwarb er in der Stadt ein eigenes Haus (Mehl- oder Hans-Sachsengäßlein Nr. 17, jetzt durch eine Denktafel ausgezeichnet). Es wurden ihm 2 Söhne und 5 Töchter geboren, die aber alle vor ihm starben; nur von der ältesten Tochter überlebten ihn 4 Enkel. Nachdem er 1560 Witwer geworden war, schritt er im Jahre darauf zu einer zweiten Ehe mit 40 der erst 27jährigen Barbara Harscher. Beiden Frauen setzte er in rührenden Gedichten Denkmäler. Seit 1569 machte sich das Alter fühlbar; nach dem Berichte seines Schülers Adam Puschmann aus Görlitz nahm allmählich auch sein sinnreich Gemüt ab, er wurde schweigsam und hatte allezeit Bücher vor sich, sonderlich die Bibel. Am 19. Januar 1576 starb er; er wurde auf dem Friedhof zu St. Johannis beerdigt. Sein Grab ist leider nicht 45 bekannt. Obgleich sein Leben im ganzen gleichmäßig ruhig verlaufen ist (seit 1516 hat er Nürnberg nie wieder auf längere Zeit verlassen), hat doch einmal sein wachsender Einfluß ihm Gefahr zugezogen: ein 1527 veröffentlichtes Werk, „ein wunderliche Weissagung vom Papsttum", brachte ihm einen scharfen Verweis vom Rate ein: er solle seines Handwerks warten und hinfür keine Büchlein ausgehen lassen (näheres s. u.). Dies Verbot 50 erledigte sich bald durch die Zeitverhältnisse; daß aber der Rat den Äußerungen Sachsens fortdauernd große Wichtigkeit beimaß, zeigt der Umstand, daß er unmittelbar nach dessen Tode den litterarischen Nachlaß auf bedenkliche Bestandteile durchsuchen ließ.

Wir haben mehrere Bildnisse von Hans Sachs, aber alle nur aus dem höheren Alter. Auf allen trägt er einen langen Bart; die Gesichtszüge auch der letzten Jahre 55 lassen erkennen, daß er im vollen Mannesalter wohlgebildet war.

Hans Sachsens Leben fiel in die Blütezeit von Nürnberg, die von der Mitte des 15. bis gegen Ende des 16. Jahrhunderts dauerte. Aus dieser Periode sind uns mehrere Lobreden überliefert, welche die Schönheit, den Reichtum und die öffentliche Ordnung der Stadt rühmen: der Spruch auf Nürnberg von Hans Rosenplüt 1450, Lobgedicht auf 60

Nürnberg von Kunz Haß 1490, **Urbis Norimbergae descriptio** von C. Celtes 1494, **Urbs Noriberga illustrata carmine heroico** von Eobanus Hesse, 1552; Hans Sachs selbst hat 1530 seiner Vaterstadt einen Lobspruch von 384 Versen gewidmet. Daß auch Luther die Stadt Nürnberg hochstellte, ist bekannt genug; namentlich rühmt er sie in den 5 Tischreden als eine reiche und wohlgeordnete Stadt. Sie hatte im Jahre 1427 den gegenwärtigen Umfang innerhalb der Mauern erreicht; ihren Glanz erhöhten viele stattliche Gebäude, besonders prächtige Kirchen, unter denen die von St. Lorenz im Jahre 1477 ihren erhabenen Chor vollendet sah. Die Befestigungen wurden um 1540 bei der Kaiserburg erweitert und verstärkt. Die Stadt, seit 1219 reichsfrei, gelangte zu Macht und 10 Ansehen besonders durch den Zuwachs an Gebiet im Landshuter Erbfolgekrieg (1505), aus dem sie auch durch die Güter des Frauenklosters Engelthal die Mittel gewann (1578), die Akademie, später Universität Altdorf zu gründen und auszustatten. Erfindungen in Gewerben, Pflege der Künste und Wissenschaften, ausgedehnte und dankbare Handelsunternehmungen stellten die erste der fränkischen Städte zugleich in die vorderste Reihe 15 aller Städte des deutschen Reiches, wie denn kaum eine andere Stadt aus einer Zeit so viele glänzende Namen aufzuweisen vermag. Zu Hans Sachsens Mitbürgern und Zeitgenossen gehörten namentlich: der Maler Michael Wohlgemuth (gest. 1519) und sein großer Schüler Albrecht Dürer (gest. 1528), der Bildhauer Adam Krafft (gest. 1507), der Erzgießer Peter Vischer (gest. 1529), der Bildschnitzer Veit Stoß (gest. 1533), der 20 gelehrte Staatsmann Wilibald Pirckheimer (gest. 1530), die um die Reformation viel verdienten Hieron. Ebner, Andreas Osiander, Lazarus Spengler, W. Linck, Veit Dietrich. Im Jahre 1526 wurde das Gymnasium bei St. Egidien gegründet, wobei Ph. Melanchthon die Festrede hielt. Reichstage, Fürstentage, festliche Aufzüge vermehrten das Leben der an sich regsamen Stadt. Sie wurde aber auch der Hauptsitz der Dichtkunst, nämlich 25 des Meistersangs, und Hans Sachs galt als Meister und Patriarch der Meistersänger.

Der Meistergesang ist zu Ende des 13. Jahrhunderts aus dem ritterlichen Minnesang dadurch erwachsen, daß die Pflege der Dichtkunst überhaupt aus den Händen des Adels in die des aufstrebenden Bürgertums überging; in ihnen nahm er bald schulmäßigen (zünftigen) Charakter an. Die erste vollständigere Nachricht über die Beschaffen- 30 heit der Singschulen bietet uns erst die Straßburger Tabulatur (d. h. Ordnung für die Abfassung von Meisterliedern) vom Jahre 1493. In Nürnberg wurde eine solche (hier „Schulzettel" genannt) 1540 unter H. Sachsens Einfluß zusammengestellt. Man hat im allgemeinen zwei Arten von Dichtungen zu unterscheiden: komponierte und nicht komponierte (Sprüche); erstere bestehen aus einer Anzahl von einander gleichen Strophen (Ge- 35 sätzen), die, wenn auch noch so kompliziert, doch immer dreiteilig gebaut (in zwei einander gleiche Stollen und einen Abgesang gegliedert) sind. Ein solches mehrstrophiges Meisterlied heißt „Bar" (oder Par), seine Melodie der „Ton"; jeder solche Ton führt einen besonderen Namen. Von einem Meistersänger wird verlangt, daß er die altberühmten Töne beherrsche und eigene zu komponieren wisse. Der Versbau der Spruchgedichte (zu denen 40 auch die Dramen gehören) ist dagegen sehr einfach: acht Silben bei stumpfem, neun bei klingendem Reim bilden die Regel; der Rhythmus ist jambisch, der Reim meist parig, bisweilen dreifach. Die gesamte Metrik ist auf dem Prinzip der Silbenzählung aufgebaut, so daß sprachlicher und metrischer Hochton (außer am Versschlusse) nicht zusammenzufallen brauchen; so gestaltet sich scheinbar das Wort V e r n u n f t zum Trochäus, s i e h e 45 zum Jambus. Doch fehlt es bei H. S. auch nicht an Gedichten, welche e i n Versmaß regelmäßig und schön durchführen, z. B. Psalm 5: Herr, hör mein Wort, merk auf mein Not; — das reizende Liebeslied: Mir liebt in grünem Maien. Die Reime selbst lassen kein allzu strenges Gericht zu, weil sie stark dialektisch gefärbt (noch nicht modern schriftdeutsch) sind. Hans Sachs reimt: Not und Gott, Guts und Nutz, ehrlich und herrlich, 50 Sohn und lahn (lassen), gesandt und wahnt (wohnt), Seelsorger und Menschenlehr (dieser häufige Fall erklärt sich daraus, daß die Endung -er von H. S. noch, wie früher überhaupt, -är gesprochen wurde), Herren und ferren (fern), gern und wern (werden), kumb und sumb (komme, Summe), hinnen und finnen (finden), funnen (fanden) und Brunnen; wogegen man auch wieder für dieselben Wörter die schriftgemäßen Formen trifft, wie sie 55 der Schulzettel vom Jahre 1540 verlangt. Der Schluß der meisten Spruchgedichte enthält nach überlieferter Sitte den Namen des Dichters. Man weiß nicht, welchem der Nürnberger Poeten hierin der Preis gebührt. Hans Rosenplüt schließt: „Daß Gott all frawen und man behüt, das hat gedicht Hans Rosenplüt." Hans Folz: „Die folgen meiner trewen ler und dancken Hans Folz Barbirer" (ler: Barbirer gereimt, wie oben 60 Seelsorger: Lehr). Bei Hans Sachs sind vorherrschende Reimworte: Wachs, Ungemachs,

auch strachs und Bachs kommen vor (chs noch getrennt, nicht x gesprochen); z. B. „Auf das sein lob grün, blü und wachs, das wünscht von Nürenberg Hans Sachs“, oder: „Kein Kraut auf Erden ist gewachsen, heut zu verjüngen mich Hans Sachsen“; ferner: „Wir wöllen in Frau Venus Berg, so spricht Hans Sachs von Nürnberg“; noch besser: „Er kann sie retten aus Gefehr, durch Gnad, spricht Hans Sachs Schuhmacher.“ Aus diesen bald darauf als unschön empfundenen Reimen mag irgend ein Genie die Kunst gesteigert haben zu dem bekannten: „Hans Sachs war Schuh Macher und Poet dazu.“ Aber in Hans Sachsens Werken ist dieser Musterreim nicht zu finden.

Über H. Sachsens Sprache mögen hier ein par kurze Bemerkungen ihre Stelle finden, da sie natürlich zu seiner Metrik in engster Beziehung steht. H. S. bedient sich, wie damals jedermann, seiner heimischen Mundart, deren äußerliche Wiedergabe nur durch recht weitmaschige Regeln der herkömmlichen deutschen Rechtschreibung beschränkt wird. Diese Mundart ist eine oberdeutsche, insbesondere bayerische; sie ist, außer durch Besonderheiten im Wortschatze, charakterisiert durch sehr häufige Unterdrückung der stumpfen e in unbetonten Silben, die viel öfter als in der heutigen Schriftsprache weggelassen werden, ferner durch die fast konsequente Schreibung von p für b im Anlaut; daß u und v, i und j nach andern Grundsätzen gesetzt werden als heute, ist eine Äußerlichkeit, die nur kurz gestreift werden mag, ebenso der Umstand, daß wirklich feste Regeln der Rechtschreibung nicht existieren. H. S. bleibt sich in der langen Zeit seiner schriftstellerischen Thätigkeit (1514—69) in der Sprache völlig gleich, irgend ein Einfluß Luthers, dessen Schriften er ja kennt und schätzt, ist nicht zu verspüren und nach damaligen Verhältnissen eigentlich auch nicht zu erwarten. So sind Hans Sachsens Werke zwar durch die Mannigfaltigkeit der Ausdrucksmittel eine wahre Fundgrube für den Sprachforscher, aber der ungelehrte Leser unserer Zeit sieht sich fast in jedem Gedichte durch veraltete, abgewürdigte, unverständliche Wörter und Formen gehemmt, so daß auch aus dem Zusammenhange nicht immer der Sinn zu erraten ist. Ja, selbst der Sprachkenner findet Rätsel genug, die er nicht sofort zu deuten vermag. Trotz der Glossare und Noten werden sich daher die Dichtungen von Hans Sachs immer nur auf einen engen Kreis beschränken.

Nachdem sich Hans Sachs entschlossen hatte, „der Tugend nach all seinem Vermögen zu dienen und statt anderer Ergötzlichkeiten sich der Dichtkunst zu widmen“, gab er im Jahre 1513 als erste Probe seines Meistersangs ein „Bul Scheidelied“ von 57 Versen; diesem folgte 1514 das geistliche Lied Gloria Patri Lob und Ehr, 75 Verse in des Marners langem Ton mit 27 Reimen. Der erste Spruch, also ein Gedicht in Reimpare gefügt, nicht in Melodie gesetzt, war: „Ein kleglich geschicht von zweien Liebhabenden, der ermördt Lorenz“, 1515. Seine geregelte Thätigkeit beginnt aber erst nach seiner Rückkehr in die Heimat, und zwar gehört die größere Zahl der Gedichte der zweiten Hälfte seines Lebens an. Er versuchte sich in allen Arten der Poesie; alle Stoffe, auch pur prosaische, brachte er in Verse; sein Fleiß ist staunenswert. Hans Sachsens Werke umfaßten 34 Folianten, mit eigener Hand geschrieben. Als er im Jahre 1566 seine Gedichte summierte, fand er deren 6048; die kürzeren und späteren eingerechnet, steigt die Gesamtzahl nach A. Puschmann auf 6636. Von jenen 34 Bänden enthielten 16 nur Meistergesänge, an der Zahl 4275, mit den geistlichen Liedern aber 4323; die übrigen 18 Bände nur Sprüche. Die Meistergesänge waren in 275 Tönen verfaßt, von denen er selbst 13 erfunden hatte. Aber gerade diese Gedichte waren lange verborgen; denn sie waren, wie Hans Sachs selbst sagte, nicht für den Druck bestimmt, sondern „die Singschul mit zu zieren und zu erhalten“. Nur einige der Meistergesänge kamen, jedoch umgearbeitet, in die gedruckten Werke. Erst die neuere Zeit brachte mehrere ans Licht.

Von den für die Öffentlichkeit bestimmten Gedichten erschienen zuerst etwa 200 einzeln im Druck, die Mehrzahl mit Holzschnitten verziert; diese Ausgaben gehören jetzt zu den Seltenheiten. Eine Gesamtausgabe wurde von Hans Sachs auf Verlangen guter Herren und Freunde unternommen; sie umfaßt 5 Bände in Folio, von denen 3 von Hans Sachs besorgt wurden (Nürnberg 1558, 1560, 1561; — dann 1578, 1579). Diese Ausgabe wird nach den Verlegern als die Willer-Lochnerische bezeichnet; sie enthält 1462 Gedichte. Andere wurden gleichfalls in Nürnberg bis 1579 gedruckt, ferner 1612 in Kempten und 1712 in Augsburg, beide in Quart.

Die Gedichte der Gesamtausgabe sind in jedem Bande nach Gattungen geschieden, im 1. Bande in 5 Rubriken: 1. Geistlich Gesprech und Sprüch (Tragödien, Komödien, Erzählungen, Betrachtungen), 2. Weltlich Histori und Geschicht (dramatische Stücke, Erzählungen aus der Profangeschichte); 3. Von Tugend und Laster (Komödien, Kampfgespräche, Klagrede, Sprüch); 4. Mancherlei ungleicher Art und Materi; 5. Fabel und

gute Schwenck, Faßnachtsspiele. Diese Teilung, der eine scharfe Abgrenzung fehlt, wurde in den folgenden Bänden verlassen, so daß in dem zweiten nur 4, in den übrigen nur 3 Rubriken vorkommen.

Man sieht, daß hier alle Dichtungsarten vertreten sind, die epische, lyrische, didaktische, dramatische. Aber die Einreihung stimmt nicht zu unseren Begriffen. Die Gespräche und Dramen gehen ineinander über; viele der dramatischen Stücke sind nur Dialoge; auch die Arten des Dramas sind nicht klar unterschieden. Nur im allgemeinen kann man sagen, daß unter Tragödie ein Stück verstanden ist, das einen traurigen Ausgang nimmt, während die Komödie auch bei einzelnen traurigen Szenen doch erfreulich und tröstlich endet, womit freilich unsere heutige Ästhetik sich nicht begnügt. Die dramatischen Stücke wurden für die Aufführung geschrieben und wirklich aufgeführt, mit ganz einfacher Zurüstung, meist in Wirtshäusern, wobei Hans Sachs selbst mit agierte und spielen half. Die längeren Dramen erforderten einen vollen Tag. Mit dem Anfange des eigentlichen Theaters, der in Nürnberg in das 17. Jahrhundert fällt, zogen sich die Grenzen allmählich enger.

Der Inhalt der Dichtungen ist den verschiedenartigsten Gebieten entnommen: der Heiligen- und der Profangeschichte, der Sage, der Naturbeschreibung und Geographie, dem bürgerlichen und häuslichen Leben, eigenen und fremden Erlebnissen. Das Wort J. Grimms: „Hans Sachs erdichtet nichts, aber dichtet alles“ (Haupts Zeitschrift für deutsches Altertum II, S. 260) ist beinahe buchstäblich zu nehmen. Wenn wir uns nur an die Schriften halten, die Hans Sachs als Quellen seiner Dichtungen nennt, so sind es mehr als 120. Er hat aus griechischen und lateinischen Schriftstellern geschöpft, sei es durch Übersetzungen oder andere Vermittelung, wobei es aber an Mißverständnissen nicht fehlt; aus der neueren Litteratur, namentlich aus Boccaccio, S. Brant, Reuchlin, Erasmus, Alberus, Agricola und aus Volksschriften. Seine Belesenheit erregt Bewunderung. Dazu kommen Erfahrungen der Wanderschaft, mündliche Überlieferungen; endlich ist auch nicht zu leugnen, daß er durch eigenes Sinnen wie durch seine Neigung zu Scherz und Spott nicht bloß zu dem entlehnten Stoffe manchen treffenden Gedanken hervorgebracht, den Grundstock vieler Erzählungen gefällig umkleidet, sondern auch in den allegorischen Dichtungen und in Charakterzeichnungen wirkliche Poesie zu Tage gefördert hat.

Der Zeit nach verteilen sich die Gedichte sehr ungleich. Da Hans Sachs den meisten Jahr und Tag beigefügt hat, so läßt sich eine ziemlich sichere Übersicht seiner Thätigkeit gewinnen, soweit diese nicht der Singschule gewidmet war. Die datierten Gedichte der Gesamtausgabe fallen zwischen 1515 und 1569; denn auch nach dem **Valete** von 1567 ruhte seine Feder nicht ganz. Bis zum Jahre 1530 giebt die Gesamtausgabe nur 16 Gedichte; in die nächsten 20 Jahre fallen 162; das fruchtbarste Dezennium geht von 1550 bis 1560, die reichsten Jahre sind 1557 bis 1559, und zwar sprudelt hier Jovialität und schalkhafter Scherz am lebhaftesten hervor.

Wir dürfen nicht unterlassen einige der bedeutendsten Dichtungen auszuheben, und zwar

1. aus den „geistlichen Gesprächen und Sprüchen“. An der Spitze des ersten Bandes steht: Tragedia von der Schöpffung, Fall und Austreibung Ade auß dem Paradeiß. Hat 11 Personen und 3 Actus 1533. Freie Zuthat zu der biblischen Grundlage ist der Eintritt der Engel Raphael, Michael, Gabriel; sie klagen über den Fall des ersten Menschenpares, den die Teufel Lucifer, Belial, Satan angestiftet haben. Das Schlußwort, in dem die Verheißung des Erlösers nicht fehlen kann, wird vom Cherub gesprochen. Daran schließt sich eines der bekanntesten Gedichte „von den Kindern Evä“, ein Lieblingsthema des Dichters, denn er hat es viermal behandelt. Die Forschung nach der Quelle führte auf J. Agricolas Sprichwörter zurück (Goedeke, Schwänke des 16. Jahrhunderts, Leipzig 1879, S. 24 f.). Zuerst findet es sich als Meistersang vom Jahre 1546 mit 60 Versen; darauf erweitert als Komödie von 909 Versen, aber fehlerhaft ausgedehnt durch Aufnahme des Brudermordes; als Spiel mit 416 Versen, beide vom Jahre 1553, endlich 1558 als wohlabgerundeter Schwank von 222 Versen. Aus dem Neuen Testament nennen wir als das bedeutendste Stück: Tragedia, mit 31 Personen, der ganz Passio nach dem Texte der 4 Evangelisten, vor einer christlichen Versammlung zu spielen, und hat 10 Actus, 1557. Den Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium veranschaulicht die Tragedia, mit 34 Personen, das jüngste Gericht, aus der Schrift überall zusammengezogen, und hat 7 Actus, 1558. Aus der **Legenda aurea** ist abgeleitet: Ein Comedi, von dem reichen sterbenden Menschen, der Hecastus genannt, 1549. Der Reiche, der herrlich und in Freuden gelebt hatte, wird mitten aus seinen Wollüsten vor Gottes Gericht gefordert; von Freunden verlassen, geht er in sich und findet Trost und Seligkeit in dem Glauben

an Christi Verdienst. Hans Sachs handhabt hier die lutherische Bibel wie ein erfahrener Beichtvater. An die rein biblischen Stoffe reihen sich Legenden von Aposteln und Märtyrern, poetische Erzählungen, in denen heilige Namen auch scherzhaft verwendet werden, wie St. Peter mit der Geiß, ein Gespräch zwischen St. Peter und dem Herrn von der jetzigen Welt Lauf, Gespräch St. Peter mit dem faulen Bauernknecht, mit den Lands- 5 knechten. — Und diese Dichtungen, in welchen die Zeiten sehr anmutig verwechselt sind, dürfen zu den gelungensten Arbeiten des Meisters gerechnet werden.

2. Aus dem reichhaltigen Fache „Weltlicher Histori" ist vor allen der dramatischen Gedichte zu gedenken, weil hier Hans Sachs über das Herkommen hinausgeht und in profanen Stoffen auf das neuere Drama hinleitet. Alte und neue Geschichte, die Fremde 10 wie die Heimat wurden ausgebeutet. Lucretia, Virginia, Griseldis, Magelona, Fortunatus, Siegfried, Tristan und Isolde, Melusina sind dem ungelehrten Poeten geläufige Namen. Mit Vorliebe hält er sich an die griechische Mythologie. Doch ist in all diesen Erzählungen wenig schöpferische Thätigkeit zu entdecken, und bisweilen ist die Auffassung verfehlt, die Moral schwach. 15

3. Mehr Erfindung zeigt sich in der dritten und vierten Klasse, welche von „Tugend und Laster" handelt. Man begegnet hier einer aufmerksamen Beobachtung des Lebens, vielen treffenden Gedanken, gut gezeichneten Gestalten, wahrhaft poetischen Schilderungen. Ernst und Scherz wechseln. Freilich ist auch hier bloße Nachbildung nicht selten, die Einkleidung in Visionen und Träume einförmig; viele Zeichnungen leiden an Weitschweifig- 20 keit. Heben wir auch hier einige der bedeutenderen Gedichte hervor: Das künstlich Frauen Lob, Das bitter süß ehelich Leben, Lob einer tugendhaften ehrbaren frommen Frauen; — Das walzend Glück, Fama das weitfliegend Gerücht, Hans Unfleiß mit dem faulen Lenzen, welcher ein Hauptmann ist des großen faulen Haufen, der Omeis Haufen der unruhigen und irrigen Welt, Die gut und bös Eigenschaft des Geldes, Der Jungbrunn, Das Schlau- 25 raffenland. Hierher gehören auch die Kampfgespräche, alten Schriftstellern, besonders griechischen, nachgebildet: Kampfgespräch Xenophontis des Philosophi mit Frau Tugend und Frau Untugend, welche die ehrlicher sei (d. i. Hercules am Scheidewege), zwischen Frau Tugend und Frau Glück, Frau Armut und Pluto, zwischen Gesundheit und Krankheit, Wasser und Wein, das gehobene und gedankenreiche Gespräch: „welches der künst- 30 lichst Werkmann sei". Aber gerade in diesen moralischen Gedichten kommen viele Ausdrücke und Szenen vor, welche unserem Sinn für Schicklichkeit widerstreben. Besonders tritt der Zynismus stark hervor in den Stücken: Die Tischzucht, die verkehrt Tischzucht, die vier wunderbarlichen Eigenschaft und Wirkung des Weins, Vergleichung eines kargen reichen Mannes mit einer Sau. 35

4. Den Glanzpunkt bilden, wie allgemein anerkannt, die Fabeln, Schwänke und Faßnachtsspiele, die meist aus den Jahren 1530 bis 1563 stammen. In der Fabel hält sich Hans Sachs an Überlieferungen; viele Stücke führen auf Äsop zurück. Doch fehlt es auch nicht an Erfindung. Eine der glücklichsten Dichtungen von Hans Sachs ist: Der Zipperlein und die Spinne. Auch die Schwänke, an Zahl 210, sind verschiedenen Quellen 40 entsprungen; sie erinnern an Seb. Brant, Johannes Pauli (Schimpf und Ernst), an die Legende; manche stammen aus Erlebnissen der Wanderschaft. Die Mehrzahl der entlehnten Stoffe ist gefällig umkleidet und meisterhaft vorgetragen. Teufel und Narren spielen hier eine Hauptrolle; aber der Teufel erscheint mehr lächerlich als gefährlich; die Erzählungen von Narren enthalten ernste Mahnung. Nur einige Titel wollen wir herausheben: Der 45 Teufel sucht ihm eine Ruhstatt auf Erden; der eigensinnig Mönch mit dem Wasserkrug; der Einsiedel mit dem Hönigkrug; von dem frommen Adel (der allein das Recht hat zu rauben); der Narrenfresser. Neben diesen Scherzen, die nicht selten die heutigen Grenzen des Anstandes überschreiten, nimmt sich die ernste Lehre im „Beschluß" recht seltsam aus. Denn Hans Sachs moralisiert überall. Manche der Schwänke finden sich wieder, aber 50 kürzer gefaßt, auch sonst verändert, bei Hebel, Gellert, Langbein, Gleim, Simrock und bei dem Nürnberger Volksdichter Grübel.

Die Faßnachtsspiele, deren die Gesamtausgabe 42 enthält, leitet Hans Sachs mit den Worten ein: „Sie sind mit schimpflichen Schwänken gespickt, doch glimpflich und ohne alle Unzucht, allein zu ziemlicher Freud und Fröhlichkeit, so zum teil vorhin in etlichen 55 Fürsten- und Reichsstädten mit Freud und Wunder der Zuseher gespielt wurden." Im Grunde sind die Faßnachtsspiele dramatisierte Schwänke, wie denn etliche Fabeln in beiden Dichtungsarten vorkommen. Ohne einige Derbheit sind dergleichen Vorstellungen der niederen Komik nicht denkbar; doch steht hierin Hans Sachs weit über seinen Vorgängern, deren Schmutz uns anwidert. Bezeichnend ist die Figur, in welcher die Faßnacht per- 60

sonifiziert wird. Er stellt sie in dem Gespräche mit der Faßnacht als ein „großes Tier dar, dessen Bauch ist wie ein füdrig Faß, und es hat ein weiten Schlund". Deshalb schreibt Hans Sachs Faßnacht (richtiger wäre Fasnacht, d. i. Zeit zum Faseln; die Form Fastnacht ist viel jünger). Das erste Spiel dieser Art: Das Hofgesind Veneris (1517)
5 trägt diesen Charakter noch nicht ausgeprägt, es enthält nur ein Stück der Tannhäuser-Sage. Desto mehr passen zu jenem Bilde die späteren Spiele: Das bös Weib 1533, der Gesellen Faßnacht, der fahrend Schüler im Paradeiß, das heiß Eisen, das Weib im Brunnen, das Narrenschneiden. Zum Inhalt stimmen die Namen: Dilltapp, Schlecknetz, Wursthans, Hirnlotz, Mistfink, Rubendunst — andere sollen verschwiegen werden. Solche
10 Spiele mochten allerdings die Melancholei vertreiben.

Gehen wir von dieser allgemeinen Übersicht zur Schilderung der Thätigkeit über, die Hans Sachs in Bezug auf Religion und Kirche entfaltete, so ist voraus zu bemerken, daß er ein christlicher, näher ein evangelischer Dichter war. Wir stellen die positiven Leistungen voran, mit welchen er an die Öffentlichkeit trat. Aus den Jahren 1514
15 bis 1518 stammen 8 Lieder; im Jahre 1525 erschienen: „Etliche geystliche in der schrifft gegrünte Lieder für die layen zu singen"; im Jahre 1528: „Dreytzehen Psalmen zu singen in den hernach genotirten Thönen"; sämtlich mit mehreren anderen Liedern wieder gedruckt in Ph. Wackernagels deutschem Kirchenliede II, S. 1136—1143; III, S. 55—74, im ganzen 35 Stück. Von diesen sind besonders jene Lieder hervorzuheben, die Hans
20 Sachs verändert und christlich korrigiert hat. Aus dem alten Liede „Maria zart" entstand Hans Sachsens „O Jesu zart"; aus dem Liede „die Fraw von hymmel" Hans Sachsens „Christus von hymmel"; aus „Rosina wo was dein gestalt": „O Christe wo war dein gestalt"; aus „Anna du anfencklich bist": „Christe du anfencklichen bist"; aus „Sant Christoff du heyliger man": „Christe warer sun Gottes fron"; aus „Ach
25 Jupiter hetst duß gewalt": „O Gott vatter du hast gewalt". Bis auf die neueste Zeit wurde auch das Lied: „Warum betrübst du dich, mein Herz?" unserem Dichter zugeschrieben. Es findet sich aber weder in seinen Gesamtwerken noch mit seinem Namen in einem Einzeldrucke. Nachdem Ph. Wackernagel (Kirchenlied IV, S. 129) sich dagegen ausgesprochen, wird wohl niemand mehr Hans Sachs als den Verfasser desselben
30 nennen.

Zu den positiven Arbeiten religiösen Inhalts rechnen wir ferner die Umschreibungen biblischer Bücher und Abschnitte, die als Beschäftigung des beschaulichen Alters meist in die Jahre von 1550 an fallen: der ganze Psalter, der Prediger Salomon, die Figuren (Typen) des Alten Testaments, das Buch Jesus Sirach, die Sonntagsevangelien — dem
35 dichterischen Werte nach gering, weil lediglich Reimereien, aber sonst nicht unbedeutend, weil sie eine Kenntnis der Kirchenlehre bekunden, die selbst einem Theologen zur Ehre gereichen würde.

Hans Sachs war aber auch Polemiker; seine Angriffe wußte er durch Witz und Spott eindringlich zu machen. Er gehörte in Nürnberg zu den frühesten und entschie-
40 densten Anhängern der lutherischen Reformation. Im Jahre 1518 hatte er Luther in Augsburg gesehen; er sammelte die Flugschriften Luthers und seiner Freunde, deren er im Jahre 1522 schon 40 Stücke besaß, und verfolgte den Lauf der kirchlichen Verhandlungen mit Eifer und Aufmerksamkeit. Bald trat er selbst in den Kampf ein mit seinem vielgenannten Gedichte: „Die Wittembergisch Nachtigall, die man yetz höret überall"
45 (8. Juli 1523), 700 Verse. Hans Sachs wendet sich „dem gemeinen Mann zu Nutz" gegen das Papsttum, und zwar gleicherweise gegen dessen falsche Lehre wie gegen Kultus und Verfassung. Dieses Zeugnis eines Mannes aus dem Volke mußte auf die Gemeinde, die ohnehin schon durch einen Lazarus Spengler und Andreas Osiander vorbereitet war, Eindruck machen und die Kirchenreform erleichtern, wenngleich nach anderen Seiten hin
50 viel Anstoß erregt wurde. Uns erscheint die Ausführung gedehnt, ermüdend, die Polemik will unserm Geschmack nicht mehr zusagen.

Das Jahr 1524 brachte „Vier Dialogen in Prosa", einzeln gedruckt (neu herausgegeben von R. Köhler, Weimar 1858), teils polemisch, teils belehrend und begütigend: 1. Disputation zwischen einem Chorherren und Schuhmacher, darin das Wort Gottes
55 und ein recht christlich Wesen verfochten wird; 2. Ein Gesprech von den scheinwercken der Geistlichen und jren Gelübden, damit sie zu verlesterung des bluts Christi vermeinen selig zu werden; 3. Ein Dialogus des inhalt ein argument der Römischen wider das christliche heuflein, den geitz, auch ander öffentlich laster ꝛc. betreffend (d. i. die Anhänger Luthers sollen das Reich Gottes nicht durch ihren Wandel aufhalten); 4. Ein Gesprech
60 eines evangelischen Christen mit einem Lutherischen, darin der ergerlich Wandel etlicher,

die sich lutherisch nennen, angezeigt und brüderlich gestraft wird (gegen Mißbrauch der christlichen Freiheit).

Besonderes Aufsehen erregte ein im Jahre 1527 gemeinschaftlich mit A. Osiander herausgegebenes Büchlein: „Eyn wunderliche weyssagung von dem Babstumb, wie es yhm biß an das endt der welt gehen sol, in Figuren oder gemäl begriffen, gefunden zu Nürnberg zum Cartheuser Closter und ist sehr alt." Es sind 30 Bilder, zu welchen Hans Sachs 150 Verse zur Erklärung lieferte. Luther bezeugte dem Büchlein in Briefen an Spalatin und W. Linck seinen Beifall. Aber der Rat der Stadt Nürnberg sprach seine ernste Mißbilligung aus, obwohl der öffentliche Gottesdienst schon im Jahre 1525 geändert worden war. Der Vertrieb der anstößigen Schrift wurde nicht geduldet, selbst die Exemplare, die nach Frankfurt gegangen waren, wurden aufgekauft und „abgethan". An den Prediger, den Buchdrucker und den Poeten ergingen vom Rate nach Rang und Stand abgestufte Verweise, und zwar an Hans Sachs: „An solches Büchlein hab er die Reimen zu den Figuren gemacht; nun sey seines Amts nicht, gebühr ihm auch nicht, darum erhalte er auch ernsten Befehl, daß er seines Handwerks und Schuhmachens warte, sich auch enthalte, einig Büchlein oder Reimen hinfür ausgehen zu lassen." Gleichwohl lieferte Hans Sachs bald darauf ähnliche Verse. Der Ton der Weissagung wurde wieder angeschlagen 1529 in dem Gedicht: „Inhalt zweierlei Predigt, jede in einer kurzen Summ begriffen". Die Summa des evangel. Predigers (Haec dicit Dominus Deus) enthält in 59 Versen die Heilslehre nach dem Bekenntnis der Lutheraner; die Predigt der Papisten befiehlt in 55 Versen alle Übungen der römischen Kirche. Der Schluß lautet: „Hier urteil recht, du frommer Christ, welche Lehr die wahrhaftigst ist." In dieselbe Klasse gehört: Der gut und der bös Hirt 1531 (nach Jo 10), wo der Mann mit der dreifachen Krone durch das Dach in das Haus steigt, während der gute Hirte, der evangelische Prediger, durch die Haustüre eingeht — ein Spottbild, das in der Folge mit dem Texte von 150 Versen die weiteste Verbreitung fand. Eine sehr scharfe Polemik enthält ferner die „Vergleichung des Bapst mit Christo, jr paider leben und passion" 1551, in 75 Versen, ein Kommentar zu dem satirischen Passional Christi et Antichristi, mit Holzschnitten nach Lucas Cranach. Das „Epitaphium Lutheri" 1546 stellt in 100 Versen den ganzen Greuel der babylonischen Gefängnis vor Augen. Aber weit größer ist die Zahl jener Gedichte, in denen Hans Sachs gelegentlich gegen Mißbräuche und Übelstände der römischen Kirche einen Streich führt. Gegen das Reliquienwesen richtet sich das „Heiltum für das unfleißige haushalten"; gegen das üppige Klosterleben: „Der Ketzermeister mit den viel Kesselsuppen"; gegen Papst und Ablaß: „Der Schwank vom verlornen und redeten Gulden"; auch der Ohrenbeichte, dem Weihwasser und dem „faulen Mönchtum" wird hie und da ein kräftiges Wort gewidmet. Nicht übel ist die Rollenverteilung berechnet. In der Comedie: „Die ungleichen Kinder Evä" läßt Hans Sachs Gott den Vater eine Katechisation halten: die schönen und guten Kinder wissen den Lutherschen Katechismus aufs Wort herzusagen und empfangen dafür die Verheißung, daß sie Fürsten, Prälaten, reiche Kaufleute werden sollen; die böse Rotte antwortet atheistisch, römisch oder ganz verworren, wofür ihnen nichts anderes als niedere Dienstbarkeit und geringes Gewerbe zufallen kann. In dem Faßnachtspiel „Das heiß Eisen" erscheint eine Frau als Ehebrecherin; wer ist der Verführer? Ein Kaplan. In dem Schwank „Der gestohlene silberne Löffel" ist der Dieb ein Dorfpfaff. Ganz anders hat später Hebel die Anekdote behandelt. Wir dürfen uns daher nicht wundern, daß Hans Sachs von Katholiken nicht günstig beurteilt wird; er muß sich den Nachruhm gefallen lassen, daß er in keinem seiner Stücke den Schuster zu verleugnen vermochte (Holland, Altdeutsche Dichtung in Bayern, Regensburg 1862, S. 654).

Daß Hans Sachs schon zu seinen Lebzeiten in weiten Kreisen geachtet war, ersehen wir aus dem Beifall, den die einzeln erschienenen Gedichte fanden, aus den Vorreden der Verleger zu den Gesamtwerken, aus den Widmungen an die Stadt Nürnberg, an Ulrich Grafen Fugger zu Kirchberg und Weißenhorn, an Christoph Weitmoser, Bergherrn in der Gastein. Auch Philipp Melanchthon hat ein günstiges Wort über ihn gesprochen. Bei jenen Humanisten freilich, die nur Latein und Griechisch achteten, konnte der ungelehrte Poet nicht aufkommen; und besondere Zeugnisse über den einfachen Bürgersmann dürfen wir aus einer Zeit, die noch nicht geschäftige Tagesblätter kannte, nicht erwarten. Die Totentafel verkündigte einfach: „Gestorben ist Hans Sachs, der alte deutsche Poet, Gott verleih ihm und uns eine fröhliche Urstend." Die Nachwelt führte ihn durch alle Stufen zwischen Spott und Bewunderung; nicht selten wurde durch konfessionelle Abneigung das Urteil bestimmt. So nennt ihn ein zum Papsttum übergetretener Götzinger

einen „Reimschmied und Pritschmeister", wogegen ihn Polykarp Leyser (gest. 1610) ernsthaft in Schutz nahm, da er sich nicht liederlicher oder leichtfertiger Sachen beflissen, sondern sich immer bei lustiger Lieblichkeit einer recht ehrbaren, deutschen Gravität gebraucht habe. Die Regelung des deutschen Versbaues durch Martin Opitz (1624) mußte dem 5 alten Meistergesang und den Dichtungen des 16. Jahrhunderts überhaupt zum Nachteil gereichen. Von da an lastete auf Hans Sachs lange Mißachtung; man überbot seine Reimereien, um sie lächerlich zu machen (s. Koberstein in Weimar: Jahrbuch für deutsche Sprache, Hannover 1854, I, S. 299 ff.). Dem gegenüber erhob ihn der große Christian Thomasius (gest. 1728) zu dem Grade, daß er ihn nicht bloß, was er wirklich war, 10 Coriphaeum phonascorum Norimbergensium, sondern Homerum Germanicum nannte. War damit zu viel geschehen, so wurde bald auf die richtige Bahn eingelenkt. Herder und Goethe sind es, die wohl für immer das Urteil bestimmt haben; namentlich hat Goethes Erklärung eines alten Holzschnittes (1776) Hans Sachsens poetische Sendung verherrlicht. Die bedeutendsten Werke über deutsche Litteratur haben sich jetzt 15 zu dem Spruche vereinigt, daß „Hans Sachs der erste Dichter des 16. Jahrhunderts, der fruchtbarste und tiefsinnigste Pfleger der volkstümlichen Kunst sei, dessen Werke, obgleich ihnen Mannigfaltigkeit der Erfindung, feine Sprache und geregelte Form abgehen, doch würdig seien, empfohlen zu werden". Das Zeitalter der Denkmäler konnte daher unsern Hans Sachs nicht ungeehrt lassen. König Ludwig I. von Bayern hat seine Büste 20 in der Ruhmeshalle zu München aufgestellt; in Kaulbachs Reformation finden wir den Schuhmacher und silbenzählenden Poeten, auf den ersten Blick kenntlich, im Vordergrund; im Jahre 1876 wurde ihm auf dem Spitalplatz zu Nürnberg ein ehernes Denkmal errichtet. (D. **Hopf** †) **G. Holz.**

Sachsen, Bekehrung der. — Litteratur: Erhard, Regesta historiae Westfaliae; 25 Wilmans, Die Kaiserurkunden der Provinz Westfalen; Geschichtsquellen des Bisthums Münster, Bd I von Ficker, Bd IV von Diekamp; Ehmck und Bippen, Bremisches UB. Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands, II; Giesebrecht, Kaiserzeit I, S. 110 ff.; Abel, Jahrbücher des fränkischen Reichs unter Karl d. Gr., 768—788; Simson, desgl. 789—814; v. Richthofen, Zur lex Saxonum, S. 149 ff.; Waitz, Verfassungsgeschichte III, 126 ff.; Kentzler, Karl d. Gr. 30 Sachsenzüge, Forsch. Bd XI, S. 79 ff.; Bd XII S. 317 ff.; Ritter, Karl d. Gr. u. die Sachsen; Dehio, Gesch. d. EB. Hamburg-Bremen I; Stüve, Gesch. des Hochstifts Osnabrück; Lüntzel, Geschichte der Diöcese Hildesheim; Bessen, Geschichte des Bisthums Paderborn; Giesers, Anfänge des Bisthums Paderborn; Duntze, Geschichte der freien Stadt Bremen; Kobbe, Gesch. und Landesbeschreibung der Herzogthümer Bremen und Verden; Hüffer, Korveier Studien, 35 Münster 1898; Hauck, KG. Deutschlands II, 2. Aufl. S. 360 ff.

Unter den deutschen Stämmen bewahrte der sächsische am längsten mit der Stammesselbstständigkeit das nationale Heidentum. Zwar weiß man von einzelnen Versuchen, dem Christentum den Zugang zu den Sachsen zu eröffnen, schon vor Karl d. Gr.; allein zum Teil sind die Berichte offenbar sagenhaft, wie die Nachricht über die Taufe der sächsischen 40 Gesandten bei Lothar II. durch Bischof Faro von Meaux (Vit. Faronis c. 73 ff. Mab. AS II, p. 590; über den Wert dieser Lebensbeschreibung vgl. Brosien, Krit. Untersuchung der Quellen zur Geschichte Dagoberts I, 1868, S. 53); zum Teil scheiterten die Missionsbestrebungen an der Abneigung des sächsischen Volks gegen die Annahme des Christentums; so die Unternehmung der beiden Ewalde (s. Bd V S. 681); denn so legendenhaft die 45 Nachricht über ihren Tod bei Beda (H. e. g. A. V, 10) auch ist, an der Thatsache ihres Todes um des Evangeliums willen hat man keinen Anlaß, zu zweifeln. Bonifatius, dessen Augenmerk stets auf die niederdeutschen Gebiete gerichtet war (vgl. ep. 39 und 101 ed. Jaffé), ließ sich zwar von Gregor II. ein Empfehlungsschreiben an die Sachsen erteilen (ep. 22); aber seine Biographen wissen nichts davon zu berichten, daß er unter 50 den Sachsen gewirkt habe.

Nur in die Grenzstriche drang das Christentum schon vor Karl d. Gr. ein; hier aber nicht durch Missionspredigt, sondern als Konsequenz fränkischer Siege. Wenn der Fortsetzer Fredegars berichtet (c. 113, S. 180): Carlomannus confinium Saxanorum ipsis rebellantibus cum exercitu irrupit; ibique captis habitatoribus qui suo regno affines 55 esse videbantur absque belli discrimine feliciter acquisivit et, plurimos eorum Christo duce baptizatis, sacramenta consecrati fuerunt, so hat man keinen Grund, diese und ähnliche Nachrichten (ib. c. 117 S. 181, ann. Lauriss. zu 747, Mett. zu 748) in Zweifel zu ziehen. Aber der Stamm als solcher blieb heidnisch: wie der Fortsetzer des Fredegar die Sachsen als paganissimi (c. 109 S. 177) bezeichnet, so 60 Eigil als paganis ritibus nimis dediti (Vit. Sturm. 22 MG SS II, 376).

Erst die Sachsenkriege Karls brachten einen Umschwung hervor; sie machten die Bekehrung der Sachsen ebenso möglich wie notwendig, nicht minder freilich schwierig. Möglich, da die Mission nun durch das Schwert der Franken geschützt wurde; notwendig, da an eine Behauptung des Landes ohne Christianisierung desselben nicht zu denken war; schwierig, da die Annahme des christlichen Glaubens für die Sachsen die Unterwerfung 5 unter den fränkischen König einschloß.

Man muß dahingestellt sein lassen, ob Karl, als er den Krieg gegen die Sachsen im Jahre 772 eröffnete, den Plan, sie mit dem fränkischen Reiche zu verbinden, bereits hatte, oder ob er nur in der Weise der früheren Herrscher die sächsischen Raubzüge zu bestrafen gedachte. Sicher ist, daß er seit 776 jenen Plan verfolgte. Dann aber mußte 10 er es zugleich unternehmen, die Sachsen zum christlichen Glauben zu nötigen. Das lag in der Natur seines Reichs, bei dem das politische und das kirchliche Element sich nirgends trennen läßt. Die Sachsenkriege waren deshalb keine Religionskriege; aber die Sachsenbekehrung war auch nicht nur Mittel zum Zweck. Die Annahme, daß Papst Hadrian den Gedanken, die Sachsen zu bekehren, in Karl erregt habe (Kentzler, Hüffer), halte ich 15 nicht nur für unbeweisbar, sondern auch für überflüssig.

Schon bei dem ersten Zuge (772) steht die Zerstörung der Irminsul neben der Eroberung der Eresburg (**Ann. Laur., Einh.** z. d. J.); die Sachsen antworteten 744 durch einen Angriff auf die Kirche in Fritzlar (**Ann. Laur., Einh., Fuld., Vit. Wigberti 16ff. MG SS XV**, S. 42) und die Zerstörung der Kirche in Deventer (**Vit. Liudg.** 20 **13 MG SS II**, S. 408). Ist in den sog. Einhardannalen Karl schon bei dem zweiten Zuge (775) die bestimmte Absicht der Christianisierung der Sachsen zugeschrieben, so ist diese Nachricht wahrscheinlich verfrüht; denn der Friedensschluß führte nicht zur Annahme des Christentums, sondern zur Anerkennung der fränkischen Oberhoheit, **Ann. Lauriss.** S. 40f. Erst der Friede von 776 berührte die religiöse Frage: Die Sachsen 25 erboten sich, wahrscheinlich um die Aufrichtigkeit ihrer Unterwerfung darzuthun, zur Taufe, **Ann. Lauriss., Einh., s. Amandi, Mosell. u. a.** Im nächsten Jahre hielt Karl eine Reichsversammlung auf sächsischem Boden, in Paderborn; hier wurde Sachsen in Missionssprengel zerlegt und die Arbeit in ihnen fränkischen Stiftern und Klöstern übertragen. So erhielt Köln das Land der Borukterer zugewiesen, Mainz die südlichen 30 sächsischen Gaue, die an seine Diöcese grenzten, Würzburg die Gegend um Paderborn, Abt Sturm von Fulda den Bezirk an der Diemel, das Kloster Amorbach im Odenwald die Gegend um Verden. Auch westfränkische Bistümer (Rheims und Chalons) scheinen an der Arbeit beteiligt worden zu sein (s. KG D.s II, S. 377). Die sächsischen Geiseln übergab Karl fränkischen Bischöfen und Klöstern zur Erziehung (s. das Verzeichnis **Mon.** 35 **Ger. Leg. I, p. 89**).

Ein planmäßiger Anfang zur Bekehrung des sächsischen Landes war also gemacht; der ungestörte Fortschritt war jedoch gehindert durch die immer von neuem aufflammende Empörung gegen die Herrschaft der Fremden (778, 782, 783 u. 84); andererseits führte jeder neue Sieg der Franken zu massenhaften Taufen (vgl. **Annal. Lauriss. Einh. Petav.** 40 zu 779 und 780).

Der gefährlichste Aufstand war der des Jahrs 782. Er stellte die Existenz der Kirche in Sachsen noch einmal in Frage. Die Vita Willehads **MG SS II**, 378ff. enthält einige Angaben für ein kleines Gebiet (c. 6ff.); ähnliche Verwüstungen darf man überall annehmen. Das Strafgericht bei Verden, durch welches der Buchstabe des Gesetzes so genau 45 erfüllt wurde, daß die Gerechtigkeit als grauenerregende Grausamkeit erscheint, vermochte den Aufstand nicht zu dämpfen, es gab ihm nur neue Kraft; erst im Jahre 783 gelang es Karl in den Schlachten bei Detmold und an der Hase desselben Herr zu werden. Als im Jahre 785 Widukind und Abbio sich taufen ließen, konnte man nicht nur die Eroberung, sondern auch die Bekehrung des Landes für gesichert halten. So sah es Karl 50 an, als er durch den Abt Andreas von Luxeuil nach Rom die Botschaft sandte, daß das Volk der Sachsen zum Glauben an Christus bekehrt sei; so Hadrian I., als er dem Wunsche des Königs folgend, den 23., 26. und 28. Juni 786 zu Bettagen zur Feier des großen Ereignisses bestimmte (Brief Hadrians **Cod. Carol.** 76 S. 607f.); auch Alkuin meldete hat 790 seinem Freunde Colcu in England: Durch das Erbarmen Gottes 55 seine heilige Kirche in Europa Friede, gedeiht und wächst; denn die alten Sachsen und alle Stämme der Friesen haben sich auf Drängen des Königs Karl, der die einen durch Belohnungen, die anderen durch Drohungen antreibt, zum Glauben an Christus bekehrt (ep. 14). Dieselbe Überzeugung, daß das Jahr 785 für die Bekehrung der Sachsen ausschlaggebend sei; sprechen auch die Annalen aus (**Annal Laur., Mosell.** z. d. J., 60

vgl. Vit. Willeh. 8). Und demgemäß handelte Karl. Er suchte den gewonnenen Boden durch gesetzliche Maßregeln zu sichern. Wahrscheinlich im Jahre 787 erließ er die Capitulatio de partibus Saxoniae (MG Cap. reg. Fr. 26 S. 68ff., über die Datierung s. KG D.s II, S. 68ff. Anm.). Die Todesstrafe, die bei den Sachsen für die Ver-
5 letzung ihrer Heiligtümer altüblich, dem fränkischen Recht aber unbekannt war, wurde hier von dem Frankenkönig zur Ausrottung des alten, zum Schutze des neuen Glaubens in das Recht aufgenommen, wie denn der Grundsatz an die Spitze gestellt ist (c. 1), daß die Kirchen größere Ehre haben sollten, als die heidnischen Heiligtümer einst hatten. Demgemäß wurden, wie politische Verbrechen (c. 10 Verschwörung gegen die Christen,
10 c. 11 Untreue gegen den König, c. 13 Mord des Herrn) und heidnische Greuel (c. 6 Hexenaberglaube, c. 9 Menschenopfer) mit dem Tode bestraft: Ermordung der Kleriker (c. 5), Beschädigung der Kirchen (c. 3), Beobachtung der heidnischen Sitte der Leichenverbrennung (c. 7), Bruch des Fastengebots, wenn er pro despectu christianitatis geschieht (c. 4), Vermeidung der Taufe (c. 8); leichtere Strafen wurden bei (kanonisch)
15 unerlaubten Ehen (c. 20) und bei heidnischen Gelübden verhängt (c. 21). Eine zweite Reihe von Vorschriften gab der Kirche eine ansehnliche Stellung inmitten des Volks: dazu gehört die Anordnung reicher Ausstattung der Kirchen mit Gütern aus dem Besitz der Parochianen (c. 15: ad unamquamque ecclesiam curte et duos mansos terrae pagenses ad ecclesiam recurrentes condonant et inter centum viginti
20 homines nobiles et ingenuos similiter et litos servum et ancillam eidem ecclesiae tribuant), die Einführung des Zehnten aus königlichem und Privateigentum (c. 16f.), die Verleihung des Asylrechts an die Kirchen (c. 2), besonders die Bestimmung, wonach bei freiwilliger Beichte der angeführten Verbrechen die Todesstrafe erlassen wird (c. 14). Andere Vorschriften endlich sollten die Wirksamkeit der Kirche erleichtern: das
25 Gebot der Taufe der Kinder innerhalb des ersten Lebensjahres (c. 19), der Sonntagsruhe und des Besuchs des Gottesdienstes (c. 18), der Beerdigung der Christen an den kirchlichen Grabstätten (c. 22). War der Kirche durch das Schwert der Boden bereitet, so sollten nun die Mittel der staatlichen Gewalt ihren Bestand und ihr gedeihliches Wirken gewährleisten.

30 Aber es war eine Täuschung, wenn Karl die Bekehrung schon als vollendete Thatsache ansah. Das zeigte die neue Erhebung der Sachsen im Jahre 792, die wieder mit einem Rückfall ins Heidentum und mit Zerstörung der christlichen Einrichtungen verbunden war. Die Annal. Lauresh. berichten: Reversi sunt ad paganismum, quem pridem respuerant, iterum relinquentes christianitatem ... Omnes ecclesias,
35 que in finibus eorum erant cum destructione et incendio vastabant, reiicientes episcopos et presbyteros qui super eos erant, et aliquos comprehenderunt nec non et alios occiderunt et plenissime se ad culturam idolorum converterunt (vgl. ann. Lauriss. u. Einh. zu 793). Die Nachrichten, die sich in den nächsten Jahren da und dort in den Briefen Alcuins zerstreut finden, lauten sehr trüb. An seinen
40 Freund Megenfrid schrieb er im Jahre 795: Si tanta instantia leve Christi iugum et onus suave durissimo Saxonum populo praedicaretur, quanta decimarum redditio vel legalis pro parvissimis quibuslibet culpis edicti necessitas exigebatur, forte baptismatis sacramenta non abhorrerent. Er wünschte: Sint tantem aliquando doctores fidei apostolicis eruditi exemplis. Sint praedicatores
45 non praedatores (ep. 69). Dem König selbst gab er angesichts des unvollkommenen Gelingens der Bekehrung nur den Trost, daß die Sachsen wohl noch nicht zum Glauben erwählt seien: ecce quanta devotione et benignitate pro dilatione nominis Christi duritiam infelicis populi Saxonum per verae salutis consilium emollire laborasti. Sed quia electio necdum in illis divina fuisse videtur, remanent huc
50 usque multi ex illis cum diabolo damnandi in sordibus consuetudinis pessime (ep. 67). Auf Grund der bei den Sachsen gemachten übeln Erfahrungen erteilte er Arn von Salzburg Ratschläge für die Bekehrung der Avaren, die ihn auf einen ganz anderen Weg weisen sollten, als der von Karl eingeschlagene war: Esto praedicator pietatis, non decimarum exactor ... Decimae, ut dicitur, Saxonum subver-
55 terunt fidem. Quid imponendum est iugum cervicibus idiotarum, quod neque nos neque fratres nostri sufferre potuerunt? Igitur in fide Christi salvari animas credentium confidimus (ep. 64, vgl. ep. 71). Doch gelang Karl nach und nach die Beruhigung des Landes. Er erreichte es, indem er Tausende von Sachsen mit Weib und Kind aus der Heimat hinwegführte und in Franken und Schwaben ansiedelte.
60 Das geschah in den Jahren 795, 797, 798, 799, 804.

Hand in Hand mit diesen Gewaltmaßregeln gingen die Fortschritte der Gesetzgebung, die bestimmt war, geordnete Zustände ins Land zurückzuführen. Schon auf der Reichsversammlung zu Aachen, am 28. Oktober 797, konnte er die Todesstrafe für Kapitalverbrechen wieder aufheben und die Bestimmung treffen, daß dieselben wie bei den Franken durch ein Wehrgeld von 60 Solidi gesühnt würden (Capit. 27 S. 71 f.). 5 Mit der Beruhigung des Landes schritt die Christianisierung rasch fort: bei Aufzeichnung des sächsischen Rechtes wahrscheinlich 802 wird das Land als ein durchaus christliches betrachtet. Wie rasch die Bevölkerung sich in das Evangelium einlebte, zeigt auf die schönste Weise die dichterische Behandlung des Lebens Jesu im Heliand (s. Bd VII S. 617). 10

Auch an die definitive kirchliche Organisation des Landes hat Karl d. Gr. noch Hand angelegt. So viel läßt sich mit Sicherheit behaupten, wenn auch im einzelnen manches dunkel bleibt. Schon im Jahre 787 gestaltete er den Missionssprengel Willehads (s. d. A.) an der Wesermündung zu einem Bistum, indem er Willehad die bischöfliche Ordination erteilen ließ. Dieser nahm seinen Sitz in Bremen, Vita Willeh. SS II, S. 378. 15 Um dieselbe Zeit scheinen die Bistümer in Verden und Minden organisiert worden zu sein. Es geschah wahrscheinlich dadurch, daß die bisherigen Leiter der Mission zu Bischöfen geweiht wurden, dort der Abt Patto von Amorbach, hier der Ostfranke Erkambert. Als der Kampf beendet war, folgte zwischen 802 und 805 die Errichtung des Bistums Münster, das Liudger erhielt (s. d. A. Bd XI S. 557), endlich in den 20 letzten Lebensjahren Karls die des Bistums Paderborn; erster Bischof ward Hathumar, ein in Würzburg gebildeter Sachse, Transl. Libor. 5 SS IV, S. 151. Die übrigen sächsischen Bistümer entstanden erst unter Ludwig d. Fr., s. über Osnabrück Bd XIV S. 514, Hildesheim Bd VIII S. 72, Halberstadt Bd VII S. 353 und Hamburg Bd VII S. 378. **Hauck.** 25

Sachsen, Königreich, kirchlich-statistisch. — Litteratur: Statistisches Jahrbuch für das Königr. Sachsen. Bearbeitet im Statist. Bureau des Ministeriums des Innern. Dresden 1904. Statist. Mitteilungen über die Ev.-luth. Landeskirche aus dem Jahre 1903 in Nr. 7 des Verordnungsblattes des Landeskonsistoriums von 1904. Handbuch der Kirchenstatistik für das Königr. Sachsen nach dem Stande vom 1. Januar 1903, bearbeitet von A. Kolbe, Dresden. 30 Ramming 1903. Codex des Sächs. Kirchen- und Schulrechts, 3. Aufl. ed. von Seydewitz, Leipzig, Tauchnitz 1890. Drews, Das kirchliche Leben in der Ev.-luth. Landeskirche des Königr. Sachsen. Tübingen und Leipzig, Mohr 1902.

Nach der Volkszählung von 1900 hatte das Königreich Sachsen 4202216 Einwohner; darunter 3954132 Lutheraner, 16080 Reformierte, 197005 Römisch-Katholische. 35 2028 Deutsch-Katholische, 1260 Griechisch-Katholische, 12416 Israeliten und 19295 andere, Zu den letzteren gehören besonders die Glieder der 14 apostolischen und der 14 neuapostolischen, der 12 Methodisten- und der 4 Baptistengemeinden. Die Zahl der konfessionslosen Dissidenten ist zwar bei den letzten Volkszählungen nicht mehr, wie früher, festgestellt, dürfte aber, da die bis 1894 häufigen Austritte zu ihnen sich entschieden ver- 40 mindert haben, nur etwa 2700 betragen.

In der konfessionellen Bewegung ist die in den letzten Jahren auffällig hohe Zahl der Übertritte von der römisch-katholischen zur evangelisch-lutherischen Kirche bemerkenswert, die 1899—1903 in fast steter Steigerung: 508, 570, 863, 854, 1266 betrug, während zu derselben Zeit nur 41, 46, 44, 53, 52 sich von der evangelisch-lutherischen 45 zur römischen Kirche wandten. Einen Zuwachs ihrer Glieder verdankt die katholische Kirche in Sachsen fast lediglich dem starken Zuzug katholischer Arbeiter aus Böhmen, Polen, Italien und anderen vorwiegend katholischen Ländern, waren doch am 1. Dezember 1900 unter den in Sachsen lebenden Reichsausländern 40429 Lutherische und 80894 Römisch-Katholische. Katholische Distrikte gibt es nur in der sächsischen Oberlausitz, im Norden 50 östlich von Kamenz um das Kloster Marienstern, im Süden in der Nähe von Ostritz um das andere Kloster Marienthal her.

Aber ebenso hervorzuheben ist der wachsende Einfluß der Sekten, die nicht bloß in der seit der Reformationszeit als Sektenherd bekannten Zwickauer Gegend, sondern im ganzen Lande Boden finden; in letzter Zeit besonders die neuapostolische Gemeinde (Geye- 55 rianer und Krebsianer), während die ältere apostolische Gemeinde (Irvingianer) ihre frühere große Anziehungskraft merklich verloren hat. Daneben treten noch die in der Statistik mit den bischöflichen Methodisten zusammen gezählten Albrechtsleute der „Evangelischen Gemeinschaft" besonders hervor, deren Hauptanziehungsmittel, die Pflege intensiver Ge-

meinschaft, aber nicht mehr in gleichem Grade, wie früher, verfängt, seitdem solche Gemeinschaftspflege innerhalb der Landeskirche in ähnlicher Weise geübt wird.

Die evangelisch-lutherische Kirche ist die Landeskirche. In ihr wird das **jus episcopale** gemäß § 57 der Verfassung „so lange der König einer anderen Konfession zugetan 5 ist", von „den **in evangelicis** beauftragten Staatsministern" ausgeübt, d. i. (seit 1840) den Ministern des Kultus, der Justiz, des Innern und der Finanzen, so daß diese vier Minister der evangelisch-lutherischen Kirche angehören müssen. Ihnen steht das **jus in sacra** zu, während das **jus circa sacra** vom Kultusminister allein gehandhabt wird. Die Leitung und Verwaltung aller kirchlichen Angelegenheiten ist aber seit 15. Oktober 1874 10 dem evangelisch-lutherischen Landeskonsistorium übertragen, das aus einem juristischen Präsidenten und einer gleichen Anzahl theologischer und juristischer Räte mit dem Oberhofprediger als Vizepräsidenten besteht, und dem außerordentliche Beisitzer zugehören. Zwischen dem Landeskonsistorium und den einzelnen Gemeinden steht als deren nächste kirchliche Aufsichtsbehörde die Kircheninspektion, die von dem Superintendenten (Ephorus) 15 der Diöcese und dem Amtshauptmann des Bezirks bezw. dem Stadtrat gebildet wird, und zwar so, daß der Geistliche das **directorium causae**, der weltliche Koinspektor das **directorium actorum** führt. Die Oberlausitz, die der Superintendenten entbehrt, wird durch die Kreishauptmannschaft Bautzen als Konsistorialbehörde, speziell durch einen bei dieser Behörde angestellten geistlichen Rat, geleitet, doch mit Unterordnung unter das 20 Landeskonsistorium. Im ganzen Lande wird der Segen dankbar anerkannt, den die „Kirchenvorstands- und Synodalordnung" vom 30. März 1868 durch die Heranziehung des Laienelements zur Vertretung der Einzelgemeinde und durch die Bildung der alle 5 Jahre zusammentretenden, aus 34 Geistlichen und 43 Laien bestehenden Landessynode der evangelisch-lutherischen Landeskirche gebracht hat. Wie die „Kirchenvorstände" dem 25 kirchlichen Leben und mindestens der äußeren Wohlfahrt der einzelnen Parochie, so haben die bisher gehaltenen 7 ordentlichen Landessynoden (zuletzt 1901) einer den Forderungen der Zeit entsprechenden Weiterentwickelung der kirchlichen Institutionen mit gutem Erfolge gedient. Nicht unangefochten ist das Kirchenpatronat, das bei der Verwaltung und Beaufsichtigung des Kirchenvermögens mitwirkt, dessen vornehmstes Recht aber in dem Vor-30 schlag für die Besetzung seiner geistlichen Ämter besteht. Am 1. Januar 1903 waren unter den 1469 geistlichen Stellen 619 königlichen, vom Landeskonsistorium verwalteten, 832 privaten, 18 alternierenden Patronats. Das Privatpatronat wird auch von Christen anderer Konfession, sogar von den katholischen Klöstern der Oberlausitz ausgeübt; nur Konvertiten verlieren für ihre Person dies Recht. Seit 1897 ist das Landeskonsistorium 35 befugt, die ersten 5 in jedem Halbjahr zur Erledigung gekommenen geistlichen Stellen ohne den sonst üblichen „Dreiervorschlag" frei zu besetzen. Durch das Zusammenwirken der kirchlichen Organe ist seit den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts auf dem Gebiet der Teilung der Massenparochien und der Gründung neuer geistlicher Stellen viel erreicht und in Bezug auf den Bau neuer, schöner Kirchen eine rege Thätigkeit entfaltet 40 worden. Die Landessynode von 1891 hat als Grundsatz aufgestellt, daß in der Regel die Seelenzahl einer Parochie je nach den örtlichen Verhältnissen nicht mehr als 12—18000 betragen soll und daß einer geistlichen Kraft nicht mehr als 3—6000 Seelen zuzuweisen seien. Die größeren Gemeinden sind in Seelsorgerbezirke eingeteilt.

Durch rechtzeitige Fixation der Accidentien und Stolgebühren und unentgeltliche 45 Darbietung der kirchlichen Amtshandlungen in einfachster Form — die Staatskasse entschädigt den nach dem Stande von 1876 berechneten Gebührenausfall — ist beim Eintritt der Civilstandsgesetzgebung die kirchliche Sitte mehr, als man fürchtete, gewahrt; Tauf- und Trauverweigerung ist selten; aber Tauf- und Trauverzögerung doch recht häufig. Im Jahre 1903 verzeichnete man 142641 Geburten und 138606 Taufen von Kindern 50 evangelischer Eltern; in demselben Jahr 32416 Eheschließungen und 32047 Trauungen rein evangelischer Paare. Laut Gesetz vom 1. Dezember 1876 zieht die Unterlassung von Taufe oder Trauung den Verlust des Patenrechts sowie des aktiven und passiven kirchlichen Wahlrechts nach sich. Die Trauordnung vom 23. Juni 1881 und 22. Juni 1901 versagt die Trauung in allen den einzeln aufgeführten Fällen, in welchen die Mitwirkung 55 der Kirche bei der Eheschließung als eine Entwürdigung des göttlichen Segens erscheinen müßte oder zum öffentlichen Ärgernis gereichen würde.

Erfreulich ist im ganzen der Kirchenbesuch. Erfreulich auch die sich stets steigernde Beteiligung an den kirchlichen Liebeswerken, an der Äußeren Mission, die im Leipziger Missionshaus ihre Bildungsanstalt, im Sächsischen Hauptmissionsverein mit dem Sitz in 60 Dresden ihren Mittelpunkt, und in der 1887 gegründeten Sächsischen Missionskonferenz

ihren sehr rührigen Agenten hat; an der Inneren Mission, deren vielseitige, über das ganze Land ausgebreitete Vereinsarbeit vom „Landesverein für Innere Mission" zusammengehalten und durch dessen Organ, „Die Bausteine", gefördert wird; an dem Gustav Adolf-Werk, das von den zwei Hauptvereinen in Leipzig und Dresden, zahlreichen Zweig- und Frauenvereinen getrieben wird, in Sachsen von jeher populär war und durch die Verbreitung des „Sächsischen Gustav Adolf-Boten" wie insonderheit durch die evangelische Bewegung im benachbarten Böhmen einen besonderen Aufschwung genommen hat; an dem Evangelisch-Lutherischen Gotteskasten, den die strengkonfessionellen Kreise gegenüber dem Gustav Adolf-Verein in den Vordergrund stellen; an der Bibelgesellschaft, dem Jerusalemsverein, und nicht zuletzt dem anfangs wie ein Eindringling erscheinenden, aber neuerdings zu großer Blüte und Kraft gelangten Evangelischen Bund, der mit seinen mehr als 40000 Mitgliedern allen andern Zweigvereinen des Bundes voransteht.

Eine wenig erfreuliche Erscheinung im Leben der sächsischen Landeskirche ist die nicht zu leugnende Abnahme der Kommunikantenzahl. Mag auch die Hebung der Zahl der Krankenkommunionen und hier und da im Lande auch eine mäßige Vermehrung der Männer unter den Abendmahlsgästen tröstlich erscheinen, so ist doch der Prozentsatz der Kommunikanten im allgemeinen immer mehr zurückgegangen, und man wird gut tun, die Gründe dafür nicht in Äußerlichkeiten zu suchen, die nur wenig austragen, sondern sie mit der Stärkung des Bewußtseins von der Bedeutung des Sakraments zu überwinden.

Staatlich „anerkannt" sind in Sachsen außer der evangelisch-lutherischen Landeskirche und der evangelisch-reformierten, seit 1818 mit vollen kirchlichen Rechten versehenen Gemeinden in Dresden und Leipzig, die Römisch-Katholischen und die Deutsch-Katholiken.

Die römisch-katholische Kirche, deren Glaubensgenossen seit 1807 im Königreich Sachsen freie Ausübung des Gottesdienstes und gleiche bürgerliche und politische Rechte mit den augsburgischen Konfessionsverwandten genießen, wird seit 1763 vom „Apostolischen Vikariat für das Königreich Sachsen" nebst dem ihm untergeordneten katholischen Konsistorium geleitet. Der in Dresden wohnende apostolische Vikar, der seit 1844 zugleich als Dekan des Domstifts zu Bautzen auch in der Lausitz die geistliche Gewalt ausübt, wird, weil er vom Papst mit einem Bistum in partibus infidelium geschmückt ist, im Lande schlechthin Bischof genannt. Die Staatsregierung übt das Oberaufsichtsrecht über die katholische Kirche aus; ihr sind Verordnungen allgemeinen Inhalts, auch wenn sie ausschließlich dem Gebiete der inneren kirchlichen Angelegenheiten angehören, vor der Verkündigung vorzulegen. Greifen solche Verordnungen auch nur mittelbar in staatliche oder bürgerliche Verhältnisse ein, so bedürfen sie der landesherrlichen Genehmigung. Die katholische Kirche zählt 75 gottesdienstliche Stätten und 97 Geistliche. In der Oberlausitz liegen die beiden schon erwähnten Nonnenklöster des Cisterzienserordens Marienstern und Marienthal. Nach der Verfassungsurkunde dürfen weder neue Klöster errichtet noch Jesuiten oder irgend ein anderer geistlicher Orden jemals im Lande aufgenommen werden, doch sind nach dem Gesetz vom 23. August 1876 reichsangehörige Mitglieder solcher Frauenkongregationen, welche innerhalb des Deutschen Reiches ihre Niederlassung haben und sich ausschließlich der Kranken- und Kinderpflege widmen, mit Genehmigung und unter Aufsicht der Staatsregierung zugelassen. Die römische Propaganda ist durch das Mandat vom 20. Februar 1827, nach welchem niemand ohne ein erst nach vierwöchentlicher Bedenkzeit auszustellendes Entlassungszeugnis seiner bisherigen Kirchengemeinde in eine andere Kirchengemeinschaft aufgenommen werden darf, und durch die 1836 getroffenen Bestimmungen über die Erziehung der Kinder aus gemischten Ehen, die in der Regel in der Konfession des Vaters zu erfolgen hat, andernfalls durch einen gerichtlichen Erziehungsvertrag geregelt sein muß, wesentlich eingeschränkt, wenn auch nicht ganz verhindert.

Die deutsch-katholischen Gemeinden in Dresden, Leipzig, Chemnitz und Gelenau haben unter den Stürmen des Jahres 1848 das Recht einer staatlich anerkannten Kirchengemeinschaft errungen, werden jetzt noch durch den „Landeskirchenvorstand" in Dresden, der alle drei Jahre eine Synode beruft, und durch den Ältestenrat jeder einzelnen Gemeinde vertreten, gehen aber in ihrem Bestande merklich zurück, nachdem sie sich den freireligiösen Gemeinden immer mehr genähert und selbst bei der Taufe so sehr alle christliche Sitte abgelegt haben, daß die Landeskirche, weil das Sakrament oft ohne Anwendung von Wasser und ohne die verba sollemnia vollzogen war, im Falle des Übertritts zur evangelisch-lutherischen Kirche eine christliche Taufe fordern mußte.

Wollen Glieder der genannten staatlich anerkannten Kirchen ihre Konfession wechseln, so ist nach dem schon erwähnten Mandat vom 20. Februar 1827 nötig, daß sie ihr

Vorhaben dem zuständigen Pfarrer ihrer bisherigen Konfession persönlich anzeigen, von ihm sich über die Wichtigkeit ihres Schrittes belehren lassen und nach vierwöchentlicher Bedenkzeit eventuell das Beharren bei ihrem Entschluß erklären. Erst dann wird ein Entlassungszeugnis ausgestellt und dem zuständigen Pfarramt der anderen Konfession zu-
5 gesandt, das ohne eine solche Bescheinigung nichts zur Aufnahme des Konvertiten thun darf.

Dagegen gilt für den Konfessionswechsel aller anderen Religionsgemeinschaften das Dissidentengesetz vom 20. Juni 1870, nach welchem, wenn kein Übertritt zu einer anerkannten Kirche erfolgt, der Eintrag in das Dissidentenregister des zuständigen Amts-
10 gerichts nötig ist.

Unter dem Schutz dieses Gesetzes ist die Bildung neuer Religionsgemeinden neben den staatlich anerkannten ermöglicht. Schon 1871 machten die „separierten Lutheraner" davon Gebrauch, welche der Landeskirche Abfall vom lutherischen Bekenntnis vorwarfen, und gründeten selbständige Gemeinden mit staatlicher Genehmigung. Jetzt bestehen
15 6 solche in Dresden, Planitz, Chemnitz, Crimmitschau, Frankenberg und Grün bei Lengenfeld mit einer Gesamtseelenzahl von 1500. Andere auf Grund des gleichen Gesetzes entstandene Religionsgemeinschaften sind oben erwähnt. D. **Dibelius.**

Sack, August Friedrich Wilhelm, gest. 1786. — Hauptquelle: A. F. W. Sacks Lebensbeschreibung rc., herausg. von F. S. G. Sack, 2 Bde, Berlin 1789. Sodann: Teller,
20 Zum Andenken A. F. W. Sacks. Berlinische Monatsschrift, Juli 1786, S. 19—34. — Éloge de Mr. Sack in den Nouveaux mémoires de l'académie des sciences et belles lettres (von Formey), 1786. — Döring, Die deutschen Kanzelredner des 18. und 19. Jahrhunderts, 1830, S. 353—360. — Rothe, Geschichte der Predigt, 1881, S. 421. — Berliner Kalender auf das Gemeinjahr 1827, S. 334.

25 A. F. W. Sack ist als einer der bedeutendsten theologischen Schriftsteller und Prediger der deutsch-reformierten Kirche in dem zweiten Drittel des 18. Jahrhunderts anzusehen, teils weil er, unter Ablegung eines unfreien Gehorsams gegen die symbolischen Bücher, das biblische Christentum mit starker Überzeugung festhielt und verteidigte, teils weil er während der ganzen Regierung Friedrichs d. Gr. durch die erfolgreiche Verwaltung
30 des Predigtamtes am Dom zu Berlin der mächtig eindringenden Freigeisterei unter den höheren Ständen in der preußischen Hauptstadt einen Damm entgegensetzte.

Er wurde geboren den 4. Februar 1703 in Harzgerode, wo sein Vater, Daniel Sack, Bürgermeister war. Im Jahre 1722 bezog er die Universität Frankfurt a. d. O. Zu seiner weiteren theologischen Ausbildung begab er sich nach Holland. Er verweilte zuerst
35 in Leyden und ging dann als Erzieher eines jungen Edelmannes nach Gröningen, wo er ein Jahr lang Hausgenosse von Johann Barbeyrac war, dem früheren Rektor der Akademie zu Lausanne, in deren Namen er 1716 gegen die Forderung der Unterschrift der formula consensus vom Jahre 1675 protestierte. Der Umgang mit ihm konnte nicht anders als anregend auf den jungen deutschen Theologen wirken. Es scheint, daß Sack
40 sich schon damals mit Vorliebe mit den Schriften der Remonstranten beschäftigte, mit deren Theologie die seinige stets einige Verwandtschaft behalten hat.

Nach Deutschland zurückgekehrt, wurde er 1728 Erzieher des Erbprinzen von Hessen-Homburg. Im Jahre 1731 berief ihn das Presbyterium der deutsch-reformierten Gemeinde in Magdeburg zu deren drittem Prediger. Er erwarb sich in dieser Amtsführung
45 Hochachtung und Vertrauen und wurde der Begründer eines für seine und die dortige wallonisch-reformierte Gemeinde gemeinschaftlichen Armen- und Waisenhauses, welches noch besteht. Im Jahre 1738 wurde er erster Prediger der genannten Gemeinde, Konsistorialrat und Inspektor der reformierten Gemeinden im Herzogtum Magdeburg; im Jahre 1740 Hof- und Domprediger in Berlin und Mitglied des Konsistoriums. Bald nach seinem
50 Amtsantritte in Berlin starb Friedrich Wilhelm I., 31. Mai 1740. Friedrich II. scheint den neuen Hofprediger geachtet zu haben, hatte aber bei seiner bekannten Abwendung vom kirchlichen Leben keinen näheren Verkehr mit ihm.

Sack besaß einen natürlich-kräftigen Geist, klaren Verstand und lebhafte Phantasie, und war von einem tiefen, mächtigen Gefühl der Wahrheit der in der hl. Schrift enthaltenen
55 Offenbarung und des Bedürfnisses einer Erlösung für die gefallene Menschheit durchdrungen. Sein durch Sprachkenntnisse, sowie durch philosophische und theologische Studien genährter Geist wurde frühe abgeneigt jedem theologischen und kirchlichen Lehrzwange, und man wird die Grundrichtung seiner Theologie und seines Wirkens am richtigsten auffassen, wenn man beides als auf der Wechselwirkung jener festen biblisch-christlichen

Überzeugung und dieses stark protestantischen Unabhängigkeitsgeistes beruhend ansieht. Das Zeitalter, in das sein kräftigstes Wirken fiel, etwa von 1742 bis in den Anfang der siebziger Jahre, war noch so gerichtet, daß die edleren Geister in Deutschland entweder das eine oder das andere wollten, ohne doch eines von beiden nicht zu wollen. Hieraus erklärt sich, daß ein Charakter, welcher in eigentümlicher Sicherheit und Stärke beides 5 zugleich repräsentierte, überwiegend Anerkennung fand, ohne doch vor Verkennung und Angriffen gänzlich bewahrt zu werden. Erst in den späteren Jahrzehnten gingen jene beiden Seiten des evangelisch-theologischen Strebens mehr und mehr auseinander, und da war es dann natürlich, daß Sack zum Teil von neologischen Protestanten mißverständlich und parteimäßig erhoben und darauf von einseitig dogmatisierenden Christen unbillig 10 ignoriert wurde. Die gesunde Lehre und die klare, kräftige Sprache in seinen Predigten, und die von Kenntnissen und anschaulicher Darstellung unterstützte Überzeugungskraft in seinem „Vertheidigten Glauben der Christen" gewannen ihm Freunde und Verehrer aus allen Ständen. Jährliche Erholungsreisen brachten ihn in Verbindung mit Männern wie Klopstock, Gleim, Jerusalem, Semler. Spaldings Umgang genoß er seit dessen Versetzung 15 nach Berlin im Jahre 1764. Sein vielseitiges wissenschaftliches Interesse erhielt im Jahre 1745 Anerkennung durch die Wahl zum ordentlichen Mitglied der Akademie der Wissenschaften, und zwar in der physikalischen Klasse, in der er jedoch nur einmal eine Vorlesung über einen naturhistorischen Gegenstand gehalten hat. In der Theologie fuhr er fort, seine Kenntnisse zu erweitern, las Kirchenväter und Reformatoren und schätzte 20 unter den Neueren vorzüglich den jüngeren Turretin, Osterwald, Werenfels, Grotius, Clericus und Clarke. Er unterhielt einen sehr mannigfaltigen Briefwechsel mit Gelehrten, unter anderen mit Breitinger, Semler, Töllner, Zimmermann in Zürich, J. D. Michaelis, Kennicott, dem er zu der Variantensammlung für seine Ausgabe des AT's behilflich war. Wieland, vor der Zeit, in welcher er das Christentum mit der griechischen Lebens- 25 philosophie vertauschte, dedizierte ihm seine „Empfindungen eines Christen" (Zürich 1757) mit Bezeugung seiner Verehrung und Dankbarkeit. Johannes Müller, der spätere Geschichtschreiber, wandte sich im Jahre 1771 von Göttingen aus an ihn und sprach ihm den Wunsch aus, in Preußen angestellt zu werden. Personen verschiedener Bildungsstufen versicherten ihn warm ihrer Dankbarkeit für die Befestigung ihrer christlichen Über- 30 zeugungen, die ihnen durch das Buch vom Glauben der Christen zuteil geworden sei.

Diese litterarischen Verbindungen traten jedoch zurück hinter der Ausübung seiner geistlichen Ämter. Er wurde Mitglied des 1750 errichteten Oberkonsistoriums. Im Jahre 1751 ward er zum Visitator des reformierten joachimsthalischen Gymnasiums bestellt und bekleidete dieses Amt 15 Jahre hindurch. Er verwaltete eine Zeit lang die 35 milden Stiftungen der Domkirche und sorgte für deren Erweiterung. Als nach dem Beginne des siebenjährigen Krieges das königliche Haus sich nach der Festung Magdeburg begab, erhielt Sack den Befehl, demselben als Geistlicher zu folgen. Während dieser Zeit hatte er die Prinzen und Prinzessinnen in der Religion zu unterrichten und segnete im Jahre 1765 den Thronfolger, nachmaligen König Friedrich Wilhelm II., in der dortigen deutsch- 40 reformierten Kirche ein. — Eine besonders fruchtbringende Wirksamkeit übte noch der Greis auf die in Berlin lebenden reformierten Kandidaten aus, zu denen sich auch einige lutherische gesellten, indem er an den Nachmittagen der Sonntage sie um sich versammelte und sich heiter und beredt über theologische Fragen und Bücher mit ihnen unterhielt. Im Sommer 1780 hielt er, als ein Siebenundsiebziger, seine letzte Predigt über Ps. 90, 45 Vs. 10. Allmählich nahmen seine Kräfte ab. Er entschlief den 23. April 1786.

Die theologischen Überzeugungen Sacks ergeben sich hauptsächlich aus seinem größeren Werke, dem „Vertheidigten Glauben der Christen", welches vom Jahre 1748 an stückweise herausgegeben wurde und im Jahre 1751 als ein Ganzes ans Licht trat. Die Schrift behandelt in populärer Weise das, was in der Wissenschaft Apologetik und Dog- 50 matik genannt wird. Eine weitere Quelle für die Auffassungen Sacks sind die im ersten Teile seiner Lebensbeschreibung enthaltenen Gutachten und Marginalien, sodann die „Betrachtungen über den Einfluß der christlichen Religion auf Moralität und bürgerliche Wohlfahrt" im zweiten Teile. Es ist selbstverständlich, daß ein Schriftsteller, der um die Mitte des 18. Jahrhunderts schrieb, unter dem Einflusse der Leibnitz-Wolfschen Philo- 55 sophie stand; wir finden also die Voraussetzung einer natürlichen Religion, welcher die Begriffe von den göttlichen Vollkommenheiten, von der vermittelst vernünftigen Nachdenkens zu erlangenden religiösen Überzeugung, von der Koordination der Gottseligkeit und Tugend und verwandte zum Grunde liegen. Da aber Beobachtungsgeist, Gefühl und eine lebendige Einbildungskraft die Urteile des Verfassers immer begleiten, so ent- 60

stehen daraus niemals trockene Ausführungen, sondern meistens kräftige Appellationen an den gesunden Verstand und das Gewissen. Der Apologet knüpft nun zwar an die natürliche Religion an, aber er besteht nicht nur darauf, daß sie unzulänglich sei, dem Menschen hinreichende religiöse Lebenskraft und Beruhigung zu gewähren, sondern auch, daß sie selbst schon dem Menschengeschlechte durch eine von Anbeginn der Welt an ergehende göttliche Offenbarung und Belehrung müsse mitgeteilt sein. So kommt er zur hl. Schrift als dem Prius des christlichen und allein befriedigenden religiösen Erkennens und Glaubens. Er gründet ihre Autorität nicht auf einen Inspirationsbeweis, sondern er nimmt ihre Göttlichkeit an wegen des Inhalts und wegen der Erhabenheit und Kraft der Sprache, welche die Vernunft überzeugen und das Herz nötigen, den Geist Gottes als Urheber der Schrift anzuerkennen. Dieser durch Erwägung der Zeugnisse des Altertums unterstützte Totaleindruck von der Schrift als Offenbarung, und von der Offenbarung als Schrift, ist der Ausgangspunkt unseres Autors. Als Mittelpunkt der ganzen Offenbarung betrachtet er die Lehre von der dem gefallenen Menschengeschlechte notwendigen Erlösung durch den Sohn Gottes, und der von ihm durch Vergießung seines Blutes gestifteten Versöhnung. Er sagt vom Sohne Gottes, daß „es nicht möglich sei, ihn unter die Kreaturen zu zählen", betont es, „daß der Erstgeborene nicht zu erklären sei als der Erst-erschaffene". Der Begriff von Christus als dem verordneten Mittler, dem Herrn über Alles, unserem Fürsprecher und Richter, wird stark hervorgehoben. — Die Thatsache der Verführung unserer ersten Eltern durch den Satan wird als der Vernunft nicht widersprechend anerkannt und zugleich gesagt, „die Geschichte des Falls unserer ersten Eltern sei die Geschichte eines jeden sündigenden Menschen". Es wird gelehrt, daß Adam nur seine verdorbene und sterbliche Natur fortpflanzen konnte. Der Hang aller Menschen zum Bösen müsse aber im Zusammenhange mit dem geoffenbarten Ratschlusse der Erlösung betrachtet werden, so daß um jenes willen kein Mensch verdammt werde, weshalb auch das unbedingte Dekret verworfen wird. Vielmehr lehrt unser Verfasser, daß die unendliche Barmherzigkeit und Liebe Gottes durch Zulassung des Falls nur um so mehr verherrlicht werde und von dem Menschengeschlechte um so tiefer gefühlt werden könne. Hieraus wird nun abgeleitet, daß Gott den sündigen Menschen Vergebung und Seligkeit unter den Bedingungen der Buße und des Glaubens an den Mittler darbiete; und zwar sei es nicht genug, die Göttlichkeit der Sendung Christi zu glauben und bloß den moralischen Teil seiner Lehre anzunehmen, sondern es heißt: „Ich muß zugleich an Ihn glauben und Ihn verehren, wie er mir ist offenbart worden". Indem nun die göttliche Forderung, an den Mittler zu glauben, überwiegend als die der Vernunft einleuchtende höchste Pflicht des Menschen bezeichnet wird: so wird dadurch nicht allein die Selbstbestimmung des Menschen in der Erfüllung dieser Bedingungen der Buße und des Glaubens anerkannt, sondern es tritt auch der Begriff der Befähigung dazu durch die vorlaufende Gnade mehr in den Hintergrund. Erneuerung wird gelehrt, aber die Begriffe von Rechtfertigung und Heiligung werden nicht bestimmt auseinander gehalten, sondern in dem Ganzen der dargebotenen und angenommenen Versöhnung Gnade und Erneuerung zusammengefaßt. Der höchste Beweggrund zur Heiligkeit und Tugend wird in dem Glauben an die Erlösung gefunden und in dem Bewußtsein, Jesu Eigentum zu sein. Der Beistand der göttlichen Gnade zu einem christlichen Leben wird gelehrt, aber als ein solcher, der durch Nichtwollen abgewehrt werden kann, und das tägliche, ja stündliche Gebet gefordert. Die Auferstehung der Leiber wird gelehrt und der Versuch gemacht, sie aus der Annahme eines schon im sterblichen Leibe vorhandenen Grundstoffs eines unsterblichen zu erläutern. — Den Beschluß der Apologie macht eine Betrachtung über die Taufe und das Abendmahl, wobei der Verfasser jene als eine göttliche Anordnung zum Bekenntnisse des christlichen Glaubens unter Aneignung der Verheißung Gottes, dieses als ein vom höchsten Eindrucke der Liebe Christi begleitetes Gedächtnismal darstellt. Außerdem, daß die Lehre von der Kirche hierbei sehr zurücktritt, zeigt sich die Abwendung unseres Theologen auch von der reineren Mystik, wie sie doch in der symbolischen Lehre der reformierten Kirche bestimmt enthalten ist. Beweist dies auf der einen Seite eine furchtlose Unabhängigkeit von allem, was ihm nicht in der hl. Schrift gegründet erschien, so auf der anderen die Einseitigkeit, welche der Grundrichtung seiner Schriften anhängt, nämlich die göttlichen Zeugnisse nur vermittelst der vernünftigen Reflexion zur Überzeugung werden zu lassen, so lebendig auch diese Reflexion vom religiösen Gefühle begleitet ist.

Der „Vertheidigte Glaube" ist ins Holländische übersetzt, der erste Band (wohl die ersten vier Stücke umfassend) ins Französische. Von einigen Gegenschriften möchte nur

eine von dem Pastor Koch zu Vilmnitz: „Vertheidigter Glaube der Christen von der hl. Taufe und des Herrn Abendmahl, Rostock und Wismar, 1754“ zu erwähnen sein.

Es bleibt uns noch übrig, die Predigtweise Sacks zu kennzeichnen. Erwägt man den Zeitraum, in welchem er diesen seinen Hauptberuf ausgeübt hat, nämlich während der 49 Jahre von 1731—1780, so fällt davon ein Licht auf die Originalität und 5 Selbstständigkeit, mit welcher er, namentlich für die deutsch-reformierte Kirche, eine neue Bahn brach. Seine Predigten behandeln meistenteils allgemeine Gegenstände, wie Allwissenheit Gottes, Vorsehung, die göttliche Größe Jesu, wie Jesus die geistlich Blinden sehend mache, Notwendigkeit und Möglichkeit eines heiligen Lebens, Buße, Aufrichtigkeit, Demut, Gebet, Bekenntnis des Evangeliums, den schmalen Weg und ähnliche. Aber 10 diese Allgemeinheit ist weit entfernt, eine leere intellektualistische oder moralisierende zu sein, sondern sie ist von dem starken Drange eingegeben, den teils in herkömmlich-totem Glauben sich selbst betrügenden, teils dem eindringenden Zweifelgeist ausgesetzten Zeitgenossen nur erst die Wahrheit und Seligkeit eines erneuerten und von innen aus rechtschaffenen und trostreichen Lebens an das Herz zu legen. Und dieses gelingt dem Prediger 15 mittelst einer reichen Schriftkunde, klaren Verstandes und kräftig-natürlicher, geistvoll-edler Sprache in einem hohen Maße.

Die Predigten erschienen zu Magdeburg und Berlin in sechs Teilen, vom Jahre 1735—1764. Die beiden ersten Bände sind sechsmal aufgelegt worden. Eben diese sind ins Holländische übersetzt, Haarlem 1750. Die Predigt über den Sieg bei Zorndorf 20 wurde ins Englische übersetzt, London 1758. Eine französische Übersetzung von sechs dieser Predigten hat die Königin Elisabeth, Gemahlin Friedrichs des Großen, zur Verfasserin und erschien unter dem Titel: **Six sermons de Mr. Sack**, 1775.

D. K. H. Sack †.

Sack, D. Friedrich Samuel Gottfried, gest. 1817. — Die beste Quelle zur 25 Kenntnis von Sacks Leben ist seine kurze Selbstbiographie zu „Lowes Bildnissen jetztlebender Berliner Gelehrten“, doch reicht sie nur bis zum April 1806. Ein Verzeichnis seiner kleineren Schriften und einzeln erschienenen Predigten und Kasualreden findet sich in „Dörings deutschen Kanzelrednern des 18. und 19. Jahrhunderts, 1830“, S. 365. Zu ergänzen sind hier noch die „Gebete und Ueberlegungen; der Königl. Jugend des Preußischen Hauses gewidmet von 30 F. S. G. Sack, Berlin bei Unger, 1792“. Bei der von Theremin gehaltenen Gedächtnispredigt, Berlin 1817, findet sich ein Anhang über die „Lebensumstände des seligen Bischofs Sack“.

F. S. G. Sack, der Sohn von A. F. W. Sack, wurde am 4. September 1738 in Magdeburg geboren. Seine Erziehung fand er in Berlin. Nachdem er das Joachims- 35 thalische Gymnasium besucht, bezog er in seinem 17. Jahre die Universität Frankfurt a. O., um Theologie zu studieren. Er hörte besonders den Freund seines Vaters, den Kirchenhistoriker Paul Ernst Jablonski, und den Ästhetiker Alexander Gottlieb Baumgarten, und lebte viel in den geselligen Kreisen der französischen Kolonie. Im Herbste 1757 verließ er Frankfurt. Zu seiner weiteren Ausbildung ging er nach England (Herbst 1758), von 40 wo er im Februar 1759 zurückkehrte. Dort ward ihm der Umgang und die Gunst mehrerer ausgezeichneter Männer zu teil, wie des Erzbischofs von Canterbury, Secker, Kennicotts, Lardners, Bensons u. a. Er lernte beide englische Universitäten kennen. Nach seiner Rückkehr nach Deutschland wurde er Erzieher eines jungen Grafen von Finkenstein. Im Jahre 1767 ging er mit seinem Zöglinge abermals nach Frankfurt a. O., wo er 45 selbst noch juristische Vorlesungen hörte, und mit Töllner Umgang pflog. 1769 wurde er zum Prediger an der deutsch-reformierten Gemeinde in Magdeburg, 1777 von König Friedrich II. als fünfter Hof- und Domprediger nach Berlin berufen; 1780 wurde er Rat im reformierten Kirchendirektorium und 1786 reformiertes Mitglied des Oberkonsistoriums. Er gelangte nach und nach in die erste Hofpredigerstelle, mußte es aber bald 50 wegen eines ihn oft überfallenden Schwindels aufgeben, regelmäßig alternierend mit seinen Kollegen in der Kirche zu predigen, und hat diese Aufgabe nur seltener, doch oft in kleineren Versammlungen am Hofe und bei feierlichen Veranlassungen, erfüllt. Seine Hauptwirksamkeit bestand im Religionsunterrichte, sodann in einer sehr ausgedehnten Geschäftsführung als Mitglied der beiden obersten Kirchenbehörden. Im Jahre 1804 ward 55 er auch zum Oberschulrat ernannt. Die Jahre von 1806—1813 durchlebte der beim Anfange derselben schon 68jährige Mann mit bewunderungswürdiger Fassung und Gottvertrauen, und stärkte während derselben seine Gemeinde und seine Mitbürger durch eine Reihe kleiner Schriften voll frommen und milden Geistes. („Ein Wort der Ermunterung an meine Mitbürger“, Berlin 1807; „Rat und Trost der Religion beim Tode unserer 60

verewigten Königin," Berlin 1810.) Im Jahre 1814 ward er vom Könige zum vorsitzenden Mitgliede der zu Vorschlägen für die Verbesserung des protestantischen Kirchenwesens niedergesetzten Kommission ernannt. Im Jahre 1816 erteilte ihm, zugleich mit dem Generalsuperintendenten Borowski in Königsberg, der König die Würde eines 5 Bischofs der evangelischen Kirche. Er erkrankte an seinem Geburtstage und starb einige Wochen darauf am 2. Oktober 1817.

Sack wußte sich unabhängig von dem orthodoxen System seiner Kirche als solchem, fest auf dem Evangelium, wie die Schrift es bezeugt. Ein ehrfurchtsvoller Theismus, kindlich durch den Vaterbegriff, ein Glaube an Jesus als Sohn Gottes und Erlöser durch 10 sein Selbstopfer, die Dankbarkeit und Liebe zu Gott und Christus als tiefster Beweggrund eines christlich-sittlichen Lebens, Beistand des Geistes Gottes, Gericht, Auferstehung, ewiges Leben, dies sind die Grundideen seiner Theologie und seiner Predigt. Hieraus leitet er vorzugsweise sittliche Betrachtungen und Ermahnungen ab, die zugleich immer religiös gehalten sind, obwohl (nach damaliger Weise) mehr das verständig Klare als das geheimnisvoll 15 Tiefe hervorgehoben wird. Als Prediger hat er nicht die Stärke der Einbildungskraft, das Ergreifende und Mächtige im Strafen und Ermahnen, welches in den Predigten seines Vaters liegt; seine Rede hat bei einfacher Schönheit des Ausdrucks mehr mild Erbauendes. Das Edle in der menschlichen Natur, woran die Gnade anzuknüpfen hat, tritt allerdings zuweilen so bedeutend hervor, daß das Bekehrende von jener und das 20 Rechtfertigende des Glaubens zu sehr zurücktritt, obwohl es nicht fehlt. Ein gewisser Semipelagianismus, mehr oder minder bewußt, war einmal auch vielen der Besten dieses Zeitalters eigen. Eine besondere Gabe besaß er für Kasual-Predigten und -Reden; wie er denn zwei Huldigungspredigten und zwei Gedächtnispredigten, diese auf die Könige Friedrich II. und Friedrich Wilhelm II., gehalten hat. Ausführlich erklärt er sich über 25 seine homiletischen Grundsätze in der Vorrede zur Übersetzung der Predigten von Fawcett, von Schleiermacher, 1. Tl., 1798. Als Religionslehrer und Katechet war Sack vielleicht noch mehr in der Sphäre seines eigentümlichen Talents als in der Predigt. Darauf lassen schließen nicht nur seine, durch den Druck bekannt gemachten Reden bei der Konfirmation der königlichen Söhne und Töchter, sondern auch der Dank, der ihm von Hohen 30 und Niederen für die ihnen zu teil gewordene Erkenntnis bewahrt wurde. Bestimmtheit der Begriffe, Einführung in die Schrift, Sicherheit in der Anfassung des Verstandes und Herzens der Jugend, verbunden mit Ernst und Freundlichkeit, zeichneten ihn in diesem Geschäfte aus.

Wie sehr er dem Deismus, d. i. dem zu seiner Zeit in dieser Form auftauchenden 35 Rationalismus und Naturalismus, der in den siebziger bis neunziger Jahren in Berlin mit vieler Anmaßung die Herrschaft zu erringen suchte, abgeneigt war, geht aus den von ihm herrührenden „Schriften an einen Freund, den Herrn Dr. Bahrdt und sein Glaubensbekenntnis betreffend", Berlin 1779, hervor, sowie aus der Vorrede zum ersten Teile der von ihm übersetzten Predigten von Hugo Blair, Leipzig 1781. Der neueren deutschen 40 Philosophie seit Fichte (diesen eingeschlossen) war er ebenfalls abgeneigt, teils weil er ein zu großes Übergewicht der Spekulation für schädlich hielt, teils weil er die mehr und mehr hervortretende pantheistische Richtung als die Feindin aller christlichen Religiosität ansah. Zurückhaltend und bescheiden, wo er nicht selbst geprüft hatte oder prüfen konnte, erklärte er sich stark und fest gegen jede Verletzung religiöser und sittlicher Grundsätze, 45 mochte sie auch von den genialsten und berühmtesten Schriftstellern ausgehen. Die Verbindung dieser Festigkeit mit großer persönlicher Güte und Humanität gehörte zu seinem eigensten Charakter.

Als kirchlicher Geschäftsmann hat er bis in sein höheres Alter sehr viel gearbeitet, und hierin wurde sein praktischer Blick und seine Sicherheit gerühmt. Als im Jahre 1788 50 unter dem Ministerium Wöllner das Religionsedikt erlassen wurde, gehörte Sack zu den fünf Oberkonsistorialräten, welche in einer Vorstellung an den König das Schädliche einer solchen obrigkeitlichen Geltendmachung der Rechtgläubigkeit auseinandersetzten; Sack war der Verfasser dieser freimütigen und besonnenen Darlegung (Niedners Zeitschrift für historische Theologie, Jahrg. 1859, Heft I.) Seine Auffassung und Behandlung des 55 kirchlichen Lebens ging, in der ihm eigenen besonnenen und gemäßigten Weise, stets auf eine relative Loslösung der Kirche von zu enger Verbindung mit dem und Unterordnung unter den Staat. Auch einer gemäßigten Kirchendisziplin redete er das Wort. Der tiefe Verfall des kirchlichen Lebens in beiden evangelischen Kirchenparteien, der in der Zeit seiner Amtsführung zu tage kam, bekümmerte ihn oft sehr, und nur in den letzten Jahren 60 seines Lebens, wo er sich vom Wiedererwachen eines evangelischen Geistes allmählich über-

zeugte, faßte er, doch nur für eine fernere Zukunft, frohere Aussichten. Zeugnis für Sacks Richtung, das kirchliche Leben in reinere und wirksamere Bahnen zu bringen, sind mehrere Veröffentlichungen seiner Ansichten. Hierhin gehört namentlich das ohne Zweifel von ihm verfaßte, aus den Beratungen im kurmärkischen Oberkonsistorium hervorgegangene „Gutachten über die Verbesserung des Religionszustandes in den königlichen preußischen Ländern", welches jene Behörde unterm 8. April 1802 dem Könige vorlegte (vgl. v. Mühlers Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung in der Mark Brandenburg, Weimar 1846). S. 286). Vorzüglich aber weckte er, noch in der Zeit des Druckes, unter dem der Staat litt, die Gemüter zum Nachdenken über die Lage der Kirche durch seine Schrift: „Über die Vereinigung der beiden protestantischen Kirchenparteien in der Preußischen Monarchie," 1812; vgl. den Art. „Union".

Es ist mehrfach, in verschiedenem Sinne, das Verhältnis der Hofpredigers Sack zu Schleiermacher erwähnt worden, deshalb möge hier eine kurze Mitteilung darüber stattfinden. Es war, kurz zu sagen, das väterlicher Liebe schon zu dem Jünglinge. Sack freute sich, einen jungen Geistlichen von dieser Gesinnung und so großen Gaben unter den ihm näher Zugewiesenen zu sehen; er nahm ihn gern in seinen nächsten häuslichen Umgang auf, und wies in der Vorrede zum vierten Bande der Blairschen Predigten (1795) auf das hin, was von diesem seinem Mitübersetzer zu erwarten sei. Als Schleiermacher ihm seine Reden über die Religion in der ersten Ausgabe von 1799 übersandte, glaubte er in denselben eine Darstellung des Pantheismus zu erkennen, wozu mehrere Stellen in jener Ausgabe Veranlassung gaben. Er irrte allerdings in der Auffassung des Zweckes und Zieles der Reden; aber das an Schleiermacher gerichtete Schreiben Sacks ging aus treuer Liebe zur Wahrheit und zur Person des Verfassers der Reden hervor, indem es diesem offen seine Bedenken und seinen Schmerz aussprach. Es wäre also gewiß verfehlt, den Beweggrund des Schreibens in einer einseitigen Theorie zu suchen, wofern man nicht das Bekenntnis zu einem christlichen Theismus so nennen will. Schleiermachers Antwort und noch mehr sein stets edles und zartes Verhalten gegen den Greis, der ihm entgegengetreten war, beweist, daß er die reine Absicht desselben nicht verkannt hatte. Auch hat er viele Stellen seiner Reden in den späteren Ausgaben gemildert.

D. **K. H. Sack** †.

Sack, Karl Heinrich, geb. 1789, gest. 1875. — Außer den in dem Artikel angeführten Schriften: Lemme, Art. Apologetik, Apologie Bd I, 679—698, mit ausführl. Litteraturangabe S. 679 und besond. trefflichem Eingehen auf Sack z. B. S. 684. 689. 696; Lemme, Heilsthatsachen und Glaubenserfahrung, Heidelberg 1895; K. H. Sack in der Neuen Ev. Kirchenzeitung 1875 S. 772 f.; Beyschlag, Karl Immanuel Nitzsch 1872 an verschiedenen Stellen. — Verhandlungen der Berliner Generalsynode 1846 an verschiedenen Stellen.

K. H. Sack war im theologischen Lehrberuf, im praktischen Kirchendienst und im kirchenregimentlichen Amt einer der edelsten und würdigsten Repräsentanten der positiv gläubigen Theologie, des deutschen reformierten Kirchentums und der positiven, deutschreformiertes und lutherisches Bekenntnis in ihrer geschichtlichen Gestaltung und ihrer Selbstständigkeit wahrenden Union in der preußischen Landeskirche. Das sei vorweg zur Hervorhebung der Bedeutung und zur Charakteristik dieses für das theologische und kirchliche Gedächtnis mit Unrecht zu sehr in den Hintergrund getretenen Theologen und Kirchenmannes gesagt.

Er war am 17. Oktober 1789 zu Berlin geboren als Sohn Friedrich Samuel Gottfried Sacks, s. o. S. 321). Seine Mutter war eine Tochter des Berliner Probstes an St. Nikolai, Johann Joachim Spalding. Diesen beiden berühmten Theologenfamilien des 18. Jahrhunderts entsprossen, stand er in seiner Kindheit und frühesten Jugend unter dem Einfluß der Nachwirkungen einer religiösen Richtung, deren Vertreter die Häupter jener Familien waren und deren Eigentümlichkeit in dem Bestreben sich zeigte, das Christentum von seiten seiner moralischen Wahrheiten und Ideen mit dem popularphilosophischen Zeitgeist in Einklang zu bringen. Er bezog, erst 16 Jahre alt, mit seinem älteren Bruder Friedrich die Universität Göttingen, um, während dieser Theologie zu studieren beabsichtigte, dem Studium der Jurisprudenz sich zu widmen. Die Bedenken, welche ihn abhielten, mit dem Bruder den gleichen Studiengang einzuschlagen, waren in seiner peinlichen Gewissenhaftigkeit begründet, die ihn daran zweifeln ließ, ob er recht thue, Theologie zu studieren, wenn er in seinem inneren religiösen Leben noch nicht zur vollen Klarheit gekommen sei. Indessen wurden diese Bedenken bald überwunden. Aber in Göttingen fehlte es ihm an begeisternder Anregung und lebendiger Einführung in das Christentum

als das durch Jesum Christum geoffenbarte Heil und Leben. Eine mächtige Anregung für sein religiöses Leben empfing er erst nach seiner Rückkehr nach Berlin 1810 durch Schleiermacher, der schon früher durch den freundschaftlichen Umgang, in welchem er mit seinem Elternhause stand, persönlich auf ihn einen tiefen Eindruck gemacht hatte, und durch den Verkehr mit dem Kreise hervorragender Männer, dessen Mittelpunkt Schleiermacher war, und dem unter anderen auch der spätere Minister Eichhorn, der Sacks Schwager wurde, angehörte.

Als der König sein Volk 1813 zu den Waffen rief, zog der junge Sack als freiwilliger Jäger mit in den Krieg. Mit dem eisernen Kreuz geschmückt kehrte er in die Heimat zurück. Im Jahre 1815 zog er nochmals in den Krieg, aber diesesmal als Feldprediger. Nach der Rückkehr trat er in das von König Friedrich Wilhelm I. begründete Dom-Kandidatenstift ein und benutzte das ihm damit zufallende Reisestipendium zu einer Reise durch Deutschland und Holland nach England. Mit dem reichen Ertrage dieser Reise, die ein und ein halbes Jahr gedauert hatte, nach Berlin zurückgekehrt, habilitierte er sich an der dortigen Universität. Im Jahre 1818 folgte er einem Ruf als Professor der Theologie an die Universität Bonn, wo er mit Liebe und Begeisterung seine akademische Thätigkeit begann. Im Jahr darauf übernahm er dazu das Pfarramt an der evangelischen Gemeinde in Bonn. Als Nitzsch nach Bonn berufen wurde, trat er mit diesem, sowie mit Lücke, in ein inniges Freundschaftsverhältnis. Nitzsch war Universitätsprediger. Sack sah in ihm gleichsam den zweiten Geistlichen der evangelischen Gemeinde neben sich; denn die Universitätspredigten wurden in die Gottesdienste derselben eingereiht, indem für beide dieselbe gottesdienstliche Stätte, die Kapelle im Universitätsgebäude, galt. Außer den Universitätspredigten übernahm Nitzsch auch freiwillig die Unterstützung Sacks als dessen Pfarrvikar, indem er ihn in den Nachmittagsgottesdiensten unterstützte. Sack sah sich weiter von Nitzsch zur Aufrechthaltung und Befestigung der Union, welche sich im Sinne der Kabinetsordre von 1817 bereits 1816 bei der Begründung der Gemeinde vollzogen hatte, und zur Ausbildung der auf der Unionsgrundlage ruhenden gottesdienstlichen Einrichtung im Gegensatz gegen widerstreitende Bestrebungen kräftig unterstützt. In Gemeinschaft mit Nitzsch arbeitete er zu dem bergischen Gesangbuch einen Anhang aus. Dem Gottesdienst bewahrte Sack unter Nitzschs Beistand den einfachen, vorherrschend reformierten Charakter, nur daß nach dem Eingangsgebet die lutherischen Perikopen verlesen wurden und Kruzifix und Lichter auf dem Altar unbestritten ihre Stelle fanden. Die Feier des heiligen Abendmahls fand nach uniertem Ritus statt. Bei allen diesen Einrichtungen erfreute sich Sack der Zustimmung des Presbyteriums und der Zufriedenheit der Gemeinde.

Trotz alledem und trotz der glücklichen kollegialischen Verhältnisse, unter denen er mit zahlreichen bedeutenden Männern in freundschaftlichem Verkehr stand, fühlte sich Sack in dieser Doppelwirksamkeit doch nicht ganz befriedigt. Abgesehen von der Kinderlosigkeit seiner Ehe, wurde ihm durch eine angeerbte Neigung zur Schwermut und durch übertriebene peinliche Anforderungen, die er im Ernste christlicher Heiligung und unter dem ängstlichen Gefühl einer sich steigernden Unzufriedenheit mit seinem amtlichen Wirken an sich stellte, die Lebens- und Schaffensfreude getrübt. Er fühlte sich durch den Dienst des geistlichen Amtes in seinen wissenschaftlichen Arbeiten gehemmt. So gab er das erstere 1834 auf, um nun alle Zeit und Kraft dem akademischen Amte und den theologischen Arbeiten zu widmen.

Er hatte damals schon durch seine „christliche Apologetik" (Versuch eines Handbuchs, Hamburg 1829 1. Aufl., 1841 2. Aufl.), für diese Wissenschaft einen neuen Aufbau auf der Grundlage unternommen, welche ihr von Schleiermacher in der „Kurzen Darstellung des theologischen Studiums" § 43 ff. angewiesen war. Er unterscheidet mit Schleiermacher die Apologetik und Apologie als Theorie und Praxis. Während die Apologie, aus praktischem Bedürfnis entsprungen, praktischen Zwecken dient, indem sie das Christentum gegen einzelne bestimmte Angriffe und Einwürfe verteidigt, hat die Apologetik es mit dem Christentum als einem Ganzen zu thun und den christlichen Glauben nach seinem Grundwesen gegenüber dem prinzipiellen und systematischen Widerspruch, der dagegen von nicht christlichen Grundrichtungen erhoben wird, zu rechtfertigen. Wegen des Inhaltes und Objektes, um welches es sich auf beiden Seiten handelt, erkennt Sack zwar an, daß der Unterschied zwischen beiden kein absoluter sein könne. Aber es ist ein wesentlicher Fortschritt in der Behandlung dieser Disziplin, daß er ihr nach Schleiermachers Vorgang eine wirklich wissenschaftliche Gestaltung im Unterschiede von dem praktischen Charakter der Apologie gegeben hat. Er kündigt dies schon an in der kleinen Schrift: „Idee und

Entwurf der christlichen Apologetik," Bonn 1819, mit welcher er die im Winterhalbjahr 1819—20 zu haltenden apologetischen Vorlesungen anzeigte. Er bezeichnet schon hier die Idee der Apologetik als die Wissenschaft von der Verteidigung oder von den Beweisen des Christentums. Sack läßt sie nicht in einer theologischen Prinzipienlehre aufgehen, wie es bei Pelt geschieht (Theol. Encyklopädie § 63), oder giebt ihr bloß wissenschaftlich prinzipiellen Inhalt, sondern er sucht mit diesem zugleich den konkreten Inhalt des Wesens des christlichen Glaubens und Erkennens nach seinem Grund und Ursprung im Gegensatz gegen seine prinzipielle Bestreitung zu verteidigen. Die christliche Apologetik ist ihm „die theologische Disziplin von dem Grunde der christlichen Religion als einer göttlichen Thatsache". Sack findet in einem allgemeinen Teile als leitende Begriffe für die Apologetik diese drei: Positivität, Heil, Vollendung, indem er auf allgemeine religiös-philosophische und religiös-historische Sätze zurückgeht. Hiernach stellt er die Apologetik als die Disziplin hin, die zuerst allgemein die Idee der Religion, sodann speziell die christliche als göttlich positive Religion, als das Heil des sündigen Menschengeschlechts, und als die Vollendung des Lebens zu erörtern, und hierbei die Zusammenstimmung der Idee des Christentums mit dem religiös angelegten menschlichen Wesen und dann die Wirklichkeit des Christentums als Verwirklichung der gemeinmenschlichen religiösen Ideen nachzuweisen habe (S. 24 f., 2. Aufl.). In letzterer Hinsicht erklärt er die Apologetik in der Recension von Delitzsch' Apologetik (1869) in den ThStK 1871, S. 326 als die Wissenschaft von der Verteidigung der absoluten Wahrheit des Christentums, sowohl nach seinem göttlichen historischen Grunde, als nach seinem Kern und Mittelpunkt. Die wesentlich philosophisch-religionsgeschichtliche und biblisch-dogmatische Beweisführung schreitet vom Idealen zum Realen, von der Idee der Religion oder der Philosophie der Offenbarung zum Nachweis der Unzulänglichkeit der außerchristlichen Religionen, und zum Nachweis des geschichtlichen Offenbarungscharakters der christlichen Religion fort. Dem entsprechend sucht dann Sack zunächst die Fähigkeit des Christentums, „sich mit dem Menschlichen wahrhaft und ganz zu einigen, weil es göttlich ist," sodann das Thatsächliche des Christentums als aus göttlichem Grund hervorgegangen und dadurch als Religion im vollkommenen Sinn des Wortes" nachzuweisen. Durch die Hinweisung auf die natürliche Prädestination alles Menschlichen für das Christentum kommt das für die Apologetik unumgänglich erforderliche subjektiv-psychologische Element neben der historischen Beweisführung zu seinem Recht. Und ebenso wird auf diesem von Sack eingeschlagenen Wege die Absolutheit der christlichen Religion im Vergleich mit allen übrigen Religionen ins Licht gestellt mit dem Hinweis darauf, daß über die in ihr erreichte Stufe hinaus keine höhere mehr nötig und möglich sei.

Sacks zweites Hauptwerk ist „die christliche Polemik", Hamburg 1838. Auch in diesem hat er weiter gebildet und in eigentümlicher, geistvoller Weise durchgeführt, was Schleiermacher, indem er die Polemik neben der Apologetik als grundlegende theologische Disziplin erneuert, als Aufgabe derselben bezeichnet (§ 24, 41): die krankhaften Richtungen innerhalb des Christentums und des Protestantismus erkennen zu lehren. Demnach behandelt Sack die Polemik als denjenigen Teil der philosophisch-kritischen Theologie, welcher die den christlichen Glauben gefährdenden und die Reinheit der christlichen Kirche trübenden Irrtümer nach ihrem Zusammenhange erkennen und widerlegen lehrt. Das Wesen des kirchlichen Irrtums bestehe in demjenigen Scheine der Wahrheit, den die Kirche, insofern sie nicht ganz bei Christo bleibe, durch die in der Welt wirksame Lüge in ihrer Mitte entstehen lasse. Durch die Bestreitung dieser Lüge solle sie sich in der Wahrheit erhalten und zur Reinigung ihrer Glieder vom Irrtum thätig sein. Als die besonderen Formen des zu bekämpfenden Irrtums oder Krankheitsstoffs erblickt er den Indifferentismus im Naturalismus und Mythologismus, den Literatismus im Empirismus und Orthodoxismus, den Spiritualismus im Rationalismus und Gnosticismus, den Separatismus im Mysticismus und Pietismus, den Theokratismus im Hierarchismus und Cäsareopapismus. Die Apologetik hat mit ihren Gegnern nur das allgemein Menschliche gemein, während die Polemik mit ihren Gegnern noch einen gewissen christlichen Glaubensgrund gemein hat. Dem entsprechend sagt Sack treffend: „Die Dogmatik setzt Freundschaft, die Apologetik Feindschaft, die Polemik Verstimmung voraus".

Für die feste Stellung, die Sack in diesen Hauptwerken auf dem Grunde der geoffenbarten Wahrheit, dem Worte Gottes in der hl. Schrift, einnimmt, zeugt seine Schrift „Vom Worte Gottes, eine christliche Verständigung", Bonn 1825. Er weist darin nach, daß der Schriftglaube in seiner Grundfestigkeit teils auf der Gewißheit von dem notwendigen und unmittelbaren Zusammenhange der heiligen Schriften mit dem, was die Apostel

Christi überhaupt gewesen sind und gewirkt haben, und wodurch die Weltgeschichte ihre Neuheit erhalten hat, teils auf der geistlichen Erfahrung, die wir sowohl von der innigen Vereinigung, als von dem Unterschiede der Schrift und des Wortes machen, ruhe. (Vgl. Nitzsch, System § 42.) Mit Nitzsch und Lücke wandte sich Sack in der Schrift: „Über das 5 Ansehen der heiligen Schrift, drei theologische Sendschreiben an Dr. Delbrück", Bonn 1827, gegen eine Streitschrift des letzteren, in welcher derselbe die Brauchbarkeit der heiligen Schrift als Grundlage der evangelischen Kirche bestritt und an ihrer Stelle als solche die altkirchliche Glaubensregel, die in der patristischen Litteratur in verschiedenen Formeln auftretende Zusammenfassung der Hauptpunkte des christlichen Bekenntnisses in Vorschlag 10 brachte. Dagegen wurde nachgewiesen, daß die Kirche allerdings zwar nicht unmittelbar auf die Schrift gegründet sei, aber noch weniger auf die Glaubensregel, sondern auf das in der apostolischen Verkündigung enthaltene Wort Gottes, welches sich um seiner Reinerhaltung willen in den heiligen Schriften fixiert habe. Als das Leben Jesu von D. Strauß erschienen war, trat Sack auch hier für die historische Wahrheit des apostolischen Zeug- 15 nisses ein, indem er in seinen „Bemerkungen über den Standpunkt der Schrift: Das Leben Jesu von Strauß", Bonn 1836, die Unvereinbarkeit des Mythus mit dem lebendigen geschichtlichen Monotheismus nachwies.

Von den wissenschaftlichen Abhandlungen, welche Sack in verschiedenen Zeitschriften veröffentlichte, sei die über „die katechetische Behandlung der Lehre von der Dreieinigkeit" 20 in den ThStK 1834, 1, erwähnt. Von gleicher Wichtigkeit ist die Abhandlung „über die Behandlung der Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit in der Predigt", ThStK 1850, IV, 709 f.

Anfang der vierziger Jahre unternahm Sack eine Reise nach Schottland, wo er vom Wesen der dortigen presbyterianischen Verfassung und von der Entstehung der freien Kirche 25 eine genaue Kenntnis gewann. Die Frucht der Reise war das Werk über „die Kirche von Schottland", Heidelberg 1844. 45, 2 Tle. Damit ist zu verbinden sein Aufsatz „über die äußeren Verhältnisse der freien Kirche in Schottland", deutsche Zeitschr. v. Dr. Schneider, 1857, Nr. 3. — Hierauf folgte seine Teilnahme an den Verhandlungen der preußischen Generalsynode vom Jahre 1846, auf welcher er in allem Wesentlichen mit seinem Freunde 30 Nitzsch zusammenstimmte. Es sei hier nur hervorgehoben, daß er bei den Verhandlungen über die Verpflichtung der Geistlichen auf die Bekenntnisschriften zu denen gehörte, welche die Notwendigkeit einer Lehramtsverpflichtung nicht bloß formaler, sondern materialer Art, d. h. auf die Substanz des kirchlichen Bekenntnisses, forderten. Denn die Kirche sei eine bekennende und müsse von ihren Dienern voraussetzen, daß sie als Lehrer und Prediger 35 nichts anderes bekennen würden, als was sie selbst bekenne. Solche Verpflichtung mache nicht ängstlich, sondern frei und froh. Er trat dabei entschieden für die Unterscheidung und Hervorhebung des Fundamentalen gegenüber dem Nichtfundamentalen ein. Von diesem Gesichtspunkte aus forderte er schon für die Gegenwart die Aufstellung des Konsensus auch im Dissensus, wenn er auch die umfassende Darlegung des Konsensus in allem 40 Fundamentalen mit Twesten nicht als eine von der Gegenwart, sondern erst von der Zukunft zu lösende Aufgabe betrachtete. Dem entsprechend sprach er sich in Bezug auf die Ordination der Geistlichen dafür aus, daß der Ordinand das apostolische Glaubensbekenntnis als sein Bekenntnis sprechen, aber zugleich im Anschluß daran ein zu formulierendes Bekenntnis zu den evangelischen Grundlehren ablegen solle.

45 Seine Teilnahme an der Generalsynode (s. das Nähere in den Verhandlungen derselben) war die äußere Veranlassung zu seiner Berufung in das Kirchenregiment, welche er 1847 als Konsistorialrat nach Magdeburg empfing. So freudig er diesen Ruf begrüßt hatte, so wenig fand er sich in der kirchlichen Verwaltungsarbeit, namentlich unter den scharfen Gegensätzen in der Provinz Sachsen, befriedigt. Die Stürme des Revolutions- 50 jahres und die Anfeindungen, die er als Vorkämpfer für das Königtum von Gottes Gnaden zu erfahren hatte, machten ihm das Leben in Magdeburg ungemein schwer. Für die in Preußen zu Recht bestehende Union trat er nicht bloß als Mitglied des Kirchenregiments, sondern auch als Schriftsteller mit Eifer und Nachdruck ein. Bedeutend sind in dieser Hinsicht seine Abhandlungen über „die rechtliche Stellung der Union" in der 55 deutschen Zeitschrift 1850, Nr. 11—13, und über „die Union in Preußen nach ihrer neueren kirchlichen Beziehung", ebendort 1851, Nr. 14. 15. 32—34.

Im Jahre 1860 nahm er seinen Abschied; er wohnte zuerst in Berlin, dann in Neuwied und Bonn. Während der 16 Jahre seiner Altersmuße hat er mit lebhaftem Interesse den Gang der kirchlichen Entwickelung verfolgt und seine Stimme in verschie- 60 denen Aufsätzen und Recensionen über die wichtigsten kirchlichen Fragen vernehmen lassen.

Ein wissenschaftlich-theologischer Ertrag seiner Muße ist sein Werk „über die Geschichte der Predigt von Mosheim bis Schleiermacher" 1866 (vgl. seine Abhandl. über „Schleiermachers und Albertinis Predigten" in den ThStK v. 1831, 2). Am 16. Oktober 1875, in der Nacht vor seinem 86. Geburtstage, ist er gestorben. Das Wort: „Wer in der Lehre Christi bleibet, der hat beide, den Vater und den Sohn", hat er selbst als Inschrift auf sein Grabdenkmal bestimmt. Und damit hat er das Bekenntnis des Glaubens, in dem er gelebt und gewirkt hat und gestorben ist, abgelegt, und die Summa seiner Theologie bezeichnet. D. Dr. **Erdmann** †.

Sackbrüder (Sackträger, **Fratres saccati, Saccophori, Sachetti**). — Helyot, Kloster- und Ritterorden ꝛc. (Leipzig 1754) III, 207 ff.; Fehr, Mönchsorden I, 380; Heimbucher, Kath. Ordensgeschichte I, 445; KKL² II, 1086 (Art. Boni homines); A. G. Little, The Friars of the Sack: Engl. Hist. Rev. 1894, Jan., 121 ff.

Sackbrüder oder Sackträger nannte sich einer jener Einsiedlervereine, die um den Anfang des 13. Jahrhunderts in mehreren Ländern Westeuropas zu strengen Bußübungen und zur Ausübung von Wohlthätigkeitswerken sich zusammenthaten (vgl. das in dem Art. „Augustiner" [II, 255,20—25] über die Brictiner, Wilhelmiten und Johann-Boniten als ähnliche Erscheinungen derselben Zeit Bemerkte). Die angegebene Benennung verdankten sie ihrer aus rauhem und schlechtem Stoffe gefertigten Kleidung; auf die von ihnen geübten christlichen Liebeswerke beziehen sich die Namen „Bußbrüder Jesu Christi" oder „gute Leute" (**boni homines**). Mit dem letzteren Namen (den sie mit den südfranzösischen Katharern gemein hatten [vgl. d. Art. „Neumanichäer", XIII, 766. 768], dem man aber in der mittelalterlichen Mönchsgeschichte auch sonst noch begegnet, z. B. bei dem portugiesischen Chorherrenverein des Bischofs Johann de Vincente, gest. 1463, und den Minimen-Brüdern des Franz v. Paula), pflegte man sie besonders in England zu bezeichnen. Hier wurde der Verein unter König Heinrich III. zuerst eingeführt (s. Matth. Paris, **Hist. Angl. ad an.** 1257: **Eo tempore novus ordo apparuit Londinis, de quibusdam fratribus ignotis et non praevisis, qui, quia saccis incedebant induti, fratres saccati vocabantur** [ähnl. Polydor. Virgilius bei dems. Jahre, der sie aber **Boni homines** nennt]). Früher schon waren in Spanien (z. B. zu Saragossa schon unter Innocenz III.) und in Frankreich Niederlassungen von Sackbrüdern entstanden; auch Flandern erhielt mehrere Klöster derselben. Doch wurde der Verein angeblich schon 1275 durch das Konzil zu Lyon (s. dessen **can.** 23, bei **Mansi, t. XXIV** — wo übrigens nur von **Eremitae** im allgemeinen, nicht speziell von Sackbrüdern die Rede ist) wieder aufgehoben, worauf seine noch übriggebliebenen Mitglieder sich mit anderen Orden, u. a. dem der Serviten (Helyot S. 210) vereinigten. — Die Sackbrüder lebten äußerst mäßig, enthielten sich des Weins, tranken nur Wasser und verwarfen den Besitz des Eigentums. Es waren wohl manche von ihnen gehegte ketzerische Ansichten, welche die Veranlassung zur frühzeitigen Aufhebung ihres Ordens gaben. Schon um das Ende des 14. Jahrhunderts verschwindet ihr Name aus der Geschichte. — Außer diesem Mannsorden gab es auch einen Orden sacktragender Klosterfrauen, welchen der französische König Ludwig IX. der Heilige, durch seine Mutter Blanka dazu aufgemuntert, 1261 stiftete. Sie nannten sich „bußfertige Töchter Jesu", sowie nach ihrer Kleidung **Saccariae** (franz. **Sachettes**) und lebten in Frauenklöstern nahe bei St. André-des-Arcs zu Paris. Aber auch dieser Orden (dessen Name noch in der **Rue Sachettes** fortlebt) kam schon bei Lebzeiten seines königlichen Stifters in Abnahme und hatte in Frankreich nicht lange Bestand. Dagegen sollen sich noch 1357 Klosterfrauen desselben zu London befunden haben, welche in Säcke oder grobe Kleider von Hanf gekleidet waren und barfuß gingen. (G. H. **Klippel** †) **Zöckler**.

Sadducäer s. d. A. Phärisäer und Sadducäer Bd XV S. 264 ff.

Sadoleto, Jacopo, Kardinal, geb. 1477, gest. 1547. — Sadolets Schriften: Ueber die erste Gesamtausgabe (Moguntiae 1607) vgl. Freytag, Adparatus litterarius t. III, S. 219 ff. (Lipsiae 1755) Die in Verona 1737 erschienene vollständigere Ausgabe (4 Bde in 4°) enthält 16 Schriften, deren Titel auch Tiraboschi (Bibl. Mod. IV, S. 437 ff.) angiebt. Die wichtigsten sind: De liberis recte instituendis liber, zuerst Venet. 1533, Paris 1533, 1534; Lugduni 1335. Argentor. 1535 etc. (italienisch: Venedig 1745, Parma 1847, französisch: Paris 1855). De Philosophia ad Marium Maffeum Volaterranum (Lugduni 1538 u. 1543, Bas 1541, Gesamtausg. Bd III) l. I: Phaedrus, in quo accusatio Philosophiae continetur; l. II: De laudibus Philosophiae. In dasselbe Bereich gehört auch die 1502 geschriebene Abhandlung: Philosophicae Consolationes et Meditationes in adversis, dem Bischof von

Worms, Joh. Dalberg, gewidmet (Bd III); „Orationes" und „Homiliae" (De Pace ad Imper. Carolum V., Ven. 1561; De bello Turcis inferendo, Bas. 1538; Ad principes populosque Germaniae exhortatio; Oratio in promulgatione generalium induciarum etc. von 1518; Homilia de obitu Card. Fregosii; Homilia de Regno Ungariae u. a. sind zum Teil separat 5 erschienen: Commentarius in Epistolam S. Pauli ad Romanos (Lugd. 1535, 1536, 1537; Mutinae 1771; In Psalmum L. Commentarius, Romae 1525 u. 1531; In Psalmum XCIII, Lugd. 1530, Bas. 1530; Interpretatio in locum de duobus gladiis ad Franc. Regem (Ges.-Ausg. Bd III, S. 377 ff.). — Briefe: Epistolarum l. XVI, ad Paulum Sadoletum (Lugd. 1550, [1554], Col. 1564, 1590 u. ö., Rom. 1759—67) Lettere del Card. Jacopo Sado-10 leto etc., Modena 1872 (ed. Ronchini). — Der Brief, welchen Jak. Sturm an S. und die übrigen Unterzeichner des „Consilium de emendanda Ecclesia" richtete, ist nicht in die Gesamtausgabe des Briefwechsels aufgenommen worden; er ist gedruckt in der Straßburger Ausgabe des „Consilium" 1538. Ebenso hat man das Schreiben S.s vom 18. März 1539, gerichtet an „Senatum Populumque Genevensem", um den Versuch einer Rückführung derselben 15 unter Rom zu machen, nicht in die ersten Separatausgaben der Briefe aufgenommen; dasselbe findet sich in der Ausgabe Verona 1737 (Bd II, S. 171) und ist französisch nebst Calvins Antwort in Genf von Du Boys 1540 gedruckt (Neudruck 1860 von Fick). Hier. Emser übersetzte: Saboleti Rede . . . von dem Türkenzuge und angestalten Fryd zu allen christlichen landen, Leypßgk 1518, 4°. Ein Brief an Morone bei Friedensburg im Arch. f. Ref. Gesch. I, 20 375 f.

Litteratur: Fiordibello, De vita J. S. . . . Commentarius, mehrfach gedruckt, z. B. vor der Mainzer und Veroneser Gesamtausgabe, auch in dem Kommentar zum Römerbrief (Mutinae 1771). In den Eloges des Hommes Savants, tirés de l'Hist. de M. de Thou par A. Teissier, I, Leyde 1715 sind Notizen aus der gleichzeitigen und späteren Litteratur 25 beigefügt Vgl. auch Tiraboschi, Storia d. lett. ital. VII passim (Firenze 1813 p. 300 ff.). Vielfach begegnet S. bei Dittrich, Contarini (1885) und den „Regesten" desf. (1881). In den Beiträgen zur Korrespondenz kath. Gelehrter, welche Friedensburg in ZKG XVI ff. veröffentlicht hat, spielt S. ab und zu eine Rolle. Erwähnt mag noch werden: Cancellieri, Vita del Card. S. (Rom 1823); Péricaud, Fragments biogr. sur J. S. (Lyon 1849); Joly, Etude 30 sur S. (Thèse, Paris 1856).

Sadoleto war der Sohn eines ausgezeichneten Juristen, über den Tiraboschi (Bibliot. Moden. IV, S. 415 und Storia della Letter. Ital. IV, S. 568 ff. [Firenze 1813]) Auskunft giebt. In Ferrara, wohin sein Vater durch seinen Gönner Herzog Ercole berufen worden war, erhielt der junge S. seine erste Ausbildung: Nicolaus Leonicenus, 35 als Arzt und Philosoph gleich hervorragend, war sein hochverehrter Lehrer (Epist. S. 356 [Coloniae 1564]). Noch ein Knabe den Jahren nach betrieb S. nicht allein das Studium des Griechischen und Lateinischen, sondern auch das der Philosophie mit bestem Erfolge. Dem Wunsche seines Vaters, der ihn in die juristische Laufbahn überleiten wollte, entgegen, wählte er die Humaniora und begab sich zu Alexanders VI. Zeiten nach Rom, 40 um unter der Gönnerschaft des Kardinals Oliviero Caraffa (s. Bd XV, S. 40, 10) dort seine Studien zu vollenden. Früchte derselben sind, abgesehen von einigen Gedichten (De Cajo Curtio, De Laocoontis Statua, Ad Octavium et Fredericum Fregosios), eine Apologie der Philosophie in zwei Büchern: De laudibus Philosophiae (Opp. III, S. 128—244 [Verona 1737], sowie die Jugendschrift Philosophicae Consolationes 45 et Meditationes in Adversis (ebd. S. 30—66). In Rom trat S. zum geistlichen Stande über, und erhielt, nach Fiordibellos Angabe durch Caraffa selbst, die Priesterweihe. In Caraffas Hause hat er mit zwei Männern verkehrt, mit denen ihn lebenslängliche Freundschaft verbinden sollte: mit dem Genueser Federico Fregoso, dem späteren reformfreundlichen Erzbischof von Salerno, und dem Venetianer Pietro Bembo, dem ihm schon 50 von Ferrara her bekannten berühmten Humanisten und späteren Kardinal. Diesen letzteren ernannte nebst S. der Papst Leo X. bald nach seiner Wahl zum apostolischen Sekretär — sie sollten den Stil der Breven und Bullen aus der traditionellen Barbarei zu ciceronischer Eleganz hinüberführen. Als Kuriosum mag dazu notiert werden, daß S. sowohl die Instruktion für Miltiz vom 15. Oktober als auch das vielumstrittene, aber doch echte 55 Breve an Cajetan vom 23. August 1518 als Sekretär ausgefertigt hat (ZKG XXV, S. 285 A.). In seiner Amtsführung erwies S. sich eifrig und geschickt, in seiner Lebensweise war er einfach, uneigennützig und tadellos. Was er nicht nachgesucht hatte, ward ihm zu teil: als er gerade auf einer Wallfahrt nach Loretto begriffen war, erhielt er eine bischöfliche Pfründe, und zwar die von Carpentras in der päpstlichen Herrschaft Avignon (Epist. 60 p. 704 [Coloniae 1564]). Mehrere Jahre ließ er, in Rom bleibend, dieses Bistum nach der Sitte der Zeit durch einen Vikar verwalten; persönlich trat er erst nach dem Tode Leos X. die Leitung an. In Rom hatten sich die Zeiten geändert. Der Nachfolger dieses Papstes, Adrian VI., war den humanistischen Bestrebungen nicht geneigt:

er sah sich wichtigere Ziele in ernster Zeit gesteckt, und es ist dafür bezeichnend, daß er, auf die Eleganz der von S. stilisierten Breven aufmerksam gemacht, erwiderte: **Sunt litterae unius poetae.** Auch mußte S. unter ihm erleben, daß man ihn der Fälschung eines Breve anklagte (vgl. **Lettere di princ. I, p. 101**), freilich ohne Grund. Clemens VII. rief S. 1523 nach Rom zurück; dieser kam zwar, behielt sich jedoch vor, nach 5 drei Jahren die ihm lieb gewordene Thätigkeit als Bischof wieder antreten zu dürfen (**Epist. p. 558**). In Rom lebte er nun in engen Beziehungen zum Papste. Sein Biograph und Freund meint, vieles würde sich besser in den kirchlichen Verhältnissen gestaltet haben, wenn Clemens VII. nicht anderen Einflüssen zu sehr unterlegen wäre. In politischen Dingen trat S. dafür ein, daß der Papst sich nicht durch eine offen antikaiserliche 10 Politik die Hände binden solle (vgl. **Epist. p. 355**). Das große Unglück, dem er durch rechtzeitige Rückkehr nach Carpentras soeben noch entging, nämlich die Einschließung und Plünderung Roms durch die Kaiserlichen (Mai 1527), zeigte, daß S. mit seinen Ratschlägen in politischen Dingen ebensowenig bei dem Papste ausgerichtet hat, wie in kirchlichen. Ihn selbst trieb das deutliche Memento, welches in dem „**Sacco di Roma**" 15 allen hörbar wurde, zu ernster Einkehr: von jetzt an wendete er seinen ganzen Eifer auf das Studium der eine Lösung heischenden religiösen und kirchlichen Fragen. Die Abhandlung **De liberis recte instituendis** ist davon die erste litterarische Frucht (1533); zugleich versenkte er sich in die biblischen Schriften und verfaßte einen Kommentar zum Römerbriefe, mit dem er, wie ein Brief an Gio. Matteo Giberti (s. d. Art. Bd VI S. 656) 20 zeigt (**Epist. p. 128**), im Oktober 1531 beschäftigt war. Diese langsam gereifte, umfangreichste, 1534 fertig gestellte (s. **Epist. p. 156**) Schrift bildet den Inhalt des 4. Bandes der **Opera**. Eine andere „**De Exstructione ecclesiae catholicae**", welche auf vier Bücher berechnet war, ist nur bis zum dritten geführt worden, weil anderweitige Beschäftigungen den Abschluß hinderten. Wie diese, so hat auch eine Schrift S.s „Gegen 25 den Wucher der Juden" keine Aufnahme in die Gesamtausgabe gefunden; ebensowenig eine „**De republica christiana**", deren Proömium von Lazzeri (**Misc. Coll. rom. I, p. 608**) veröffentlicht worden ist. Auch die Abhandlung vom Fegfeuer, deren sein Brief an Cortese (**Epist. p. 694**) Erwähnung thut, ist wohl nicht gedruckt worden.

Mittlerweile war Clemens VII. gestorben. Von seinem Nachfolger Paul III. hoffte 30 auch S., daß er bessere Zeiten heraufführen werde. Sobald die Nachricht von der Wahl nach Carpentras gelangt war, schrieb er (8. Dez. 1534) eine Gratulation, in welcher neben den Tugenden des Erwählten besonders seine Neigung zu den humanistischen Bestrebungen rühmend hervorgehoben wird (**Epist. p. 367sq.**), und worin S., wie es in solchen Fällen üblich, um Bestätigung der von Clemens VII. behufs wirksamerer Amts- 35 führung ihm verliehenen „**jura et privilegia**" bittet. Da diese Bestätigung erfolgte, so sandte S. im Sept. 1535 seinen Vetterssohn an den Papst mit einem Dankschreiben (**Epist. 371**), worin er auch auf die allgemeinen Verhältnisse eingeht und engen Anschluß an den Kaiser und seine Politik empfiehlt, welcher die **antiqua virtus generis Christiani, quae jam dudum labefactata** (so ist natürlich S. 375 zu lesen statt des sinnlosen 40 **habes facta**) . . . **languebat**, wieder gestählt habe. In einem dritten Schreiben an den Papst vom 13. März 1535 spricht er sich über dessen durch jenen Paul ihm kundgegebene Absicht aus, ihn zum Kardinal zu ernennen: das reiße ihn aus dem liebgewordenen Amte heraus und sei ihm eine schwere Bürde, aber wenn er damit dem allgemeinen Besten dienen könne, so werde er bereit sein. An demselben Tage schrieb er 45 eingehend darüber an Contarini (s. d. Art.), den er als Freund und Gleichgesinnten hoch verehrte und dessen Einfluß er die Absicht Pauls III., ihn zum Kardinal zu ernennen, glaubte zuschreiben zu müssen. Die Schwierigkeit der Lage verhehlt er sich nicht: **Caput (ut spero) egregie probum habemus** — nämlich Paul III. —; **aegrotat autem corpus et eo morbi genere, quod praesentem medicinam respuit** (**Epist. p. 406**, 50 ähnlich S. 457). Im Dezember 1535 wurde ihm die Kardinalswürde übertragen; im Oktober 1536 verließ er sein Bistum, um in Rom zunächst an den Arbeiten der Reformkommission teilzunehmen, welcher man das „**Consilium de Emendanda Ecclesia**" verdankt. Bekanntlich ist dieses Gutachten durch Indiskretion 1538 in Rom gedruckt und dann auch diesseits der Alpen nachgedruckt und kommentiert worden. Daß sein Inhalt 55 die Protestanten nicht befriedigen würde, war natürlich vorauszusehen. Trotzdem bleibt es — wie denn einmal die Lage der Dinge in Rom war — seitens der Kommission ein nicht zu verachtender Versuch, unter freimütigem Eingeständnis vieler Gebrechen des Kirchenwesens wenigstens einige derselben zu heilen. Wie man in späteren Jahren in Rom, als die Ohren der Päpste noch viel „kitzliger" (vgl. Einleitung des „**Consilium**") geworden 60

waren, alle Teilnehmer dieser Kommission, mit Ausnahme Caraffas und Badias, der Hinneigung zur Ketzerei oder der Lauigkeit in Wahrung des kirchlichen Standpunktes geziehen hat, so ist dieser Vorwurf schon früher auch gegen S. erhoben worden. Freimütige Aeußerungen über die Gebrechen der Kirche, und die freundliche Stellung, welche er den 5 Humanisten unter den Protestanten, selbst einem Butzer und Melanchthon gegenüber, inne hielt, gaben dazu die nächste Veranlassung. Der Sturm brach zunächst los gegen seinen Kommentar zum Römerbrief. Erasmus, welcher das erste der drei Bücher vor dem Drucke durchgesehen hatte, befürchtete dies gleich bei der Veröffentlichung des Werkes. Aber nicht wegen etwaiger reformfreundlicher Wendungen zensurierte Tommaso 10 Badia, der das „Consilium“ mitunterzeichnet hat, das Werk und verbot es namentlich, sondern weil der Verfasser sich zu sehr dem Semipelagianismus hingebe und sich zu weit von Augustin entferne. S. geht selbst auf diesen Vorwurf in Briefen an Fregosa (t. II, p. 148, 161 der Veroneser Ausg.) und Contarini (ebd. p. 342) ein, und in einem Briefe an Bini vom 20. August 1535 (ebd. p. 298) sagt er, das Verbot seiner Schrift habe 15 ihn „tödlich geschmerzt“. Er schickte seinen Kommentar der Sorbonne zu und verteidigte sich auch in Rom; endlich gelang es ihm unter Contarinis Beistand und nach Änderung einiger Stellen, die Zurücknahme des Verbotes zu erwirken. Es ist erklärlich, daß gerade um der bezeichneten Richtung seiner Anschauungen willen S. von dem Kommentator Fiordibellos, dem antijansenistischen Doni d'Attichy (s. u.), proleptisch als „tumulus doc- 20 trinae jansenisticae“ gerühmt wird (S. 102). Vgl. noch Reusch, Index I (1883), S. 401.

Was seine Stellung zu der protestantischen Bewegung angeht, so hat er darin zunächst korrekt die Linie eingehalten, welche sein Amt ihm nahe legte. In dem Kommentar zum Römerbrief bleibt er in der Frage nach der Rechtfertigung durchaus auf katholischem Boden und folgt keineswegs seinem Freunde Contarini, welcher darin in dem Entgegenkommen 25 den Protestanten gegenüber die äußerste Grenze erreicht hat. Ja, Fiordibello hat zweifellos Recht, wenn er in der „Vita“ behauptet, S. habe eben durch dieses Werk die katholische Lehre gegen die protestantische schützen wollen.

In der Konzilsangelegenheit stand S. stets auf Seiten derer, welche eine Heilung aller Schäden auf diesem Wege erhofften. Schon 1530 notiert er mit Befriedigung: De 30 Concilio quotidie magis increbrescit rumor (Epist. p. 98 [Col. 1564]); schon damals hält er es „nicht nur für gut und wichtig, sondern für notwendig“. Und als mit der Wahl Pauls III. die Hoffnungen auf ein Konzil neu belebt wurden, schreibt er an Gir. Negri (Juni 1536): „Kannst du zweifeln, ob ich am Konzil teilnehmen werde, wenn es zu stande kommt“ (ebd. S. 362, vgl. S. 456, 460)? Über seine Stellung in der Reform- 35 frage im allgemeinen geben Briefe von ihm an Herzog Georg von Sachsen von 1537 und 1538 Auskunft: Schon unter Leo X. habe er darauf hingearbeitet, die Wunden zu heilen; aber man habe damals die Stimme der bene monentium et suadentium nicht hören wollen; als Clemens VII. den Stuhl bestiegen, habe man zuerst eine Zusammenberufung der Bischöfe ins Auge gefaßt, besonders damit die sehr erschütterte Sittlichkeit 40 der Priester wieder hergestellt werde; aber der Papst, überhaupt nicht energisch in der Durchführung seiner Absichten, habe sich in Streit mit Kaiser und Fürsten drängen lassen — da sei er selber nach Carpentras gegangen und erst nach zehn Jahren zurückgekehrt, weil Paul III. ihn zu den Vorarbeiten für das Konzil habe verwenden wollen (ebd. S. 465—485). Im Dezember 1538 schrieb er, nachdem inzwischen das schon nach Vi- 45 cenza angesagte Konzil wieder abgesagt worden war: dies werde der letzte Aufschub sein (ebd. S. 489). Dann muß er in dem folgenden Briefe an Cochläus und Pflug kleinlaut melden: Concilium futurum sit necne, non possum affirmare certo. Mit großer Teilnahme verfolgte er die Bestrebungen des Kölner Erzbischofs Hermann von Wied, durch Wiederbelebung der Diöcesanversammlungen zu wirken. Er schrieb ihm am 50 29. November 1541, nachdem er die Verhandlungen gelesen, voll Bewunderung: das sei der Weg, um Geistlichkeit und Laien wieder zu heben (ebd. S. 665 ff.). Auch über Hermanns „Enchiridion“ spricht er sich sehr günstig aus (ebd. S. 670).

Bei der oben Bd. XIII S. 480, 54 ff. berührten Ketzereiaffäre in Modena vom Jahre 1542 steht S. als derjenige da, welcher die Sache bei der Kurie in der Hand halten 55 und die Folgen nach Möglichkeit mildern möchte. In diesem Sinne verwendet er sich an höchster Stelle (vgl. die Briefe an Lud. Castelveso, sowie dessen und andere Briefe aus Modena an S. bei Dittrich, Regesten Contarinis S. 389 ff.); sein letztes dort mitgeteiltes Schreiben fordert eine von den Angeschuldigten zu unterzeichnende unbedingte Erklärung der Unterwerfung in allen Lehrfragen unter den Papst (15. Juli 1542, in 60 dem Anhange der Regesten S. 396 f.).

Zweimal hat S. das Wort ergriffen im Interesse der Zurückführung von Protestanten zur römischen Kirche. Zuerst war es Melanchthon, an den er sich unter dem 19. Juni 1537 von Rom aus wandte. Das Schreiben steht in CR III, n. 1587, wo auch über frühere Drucke Auskunft gegeben wird; es bildet den Ausgangspunkt einer Untersuchung über die Bemühung des Kardinals bei Kawerau, Die Versuche, Melanchthon zur katholischen Kirche zurückzuführen (Halle 1902, S. 34ff.). Hier wendet sich der Humanist an den hochberühmten Zunftgenossen, „um seinen Sinn zu sich zu ziehen" (ebd. S. 47), in sehr warmen Worten. Direkte Proselytenmache wird nicht versucht, zweifellos aber hat das Schreiben auf Melanchthon tiefen Eindruck gemacht — indiskret behandelt hat es mehreren katholischen Zionswächtern der Zeit Anlaß geboten, dem Kardinal Vorwürfe über sein Entgegenkommen zu machen (vgl. Cochläus an Aleander, 7. Oktober 1537 in ZKG XVIII, S. 274, sowie die Briefe 162 und 163 ebd. XX, S. 244—249), was freilich diesen nicht abhielt, im März 1539 nochmals an eine protestantische Adresse sich mit direktem Konversionsversuch zu wenden. Da schrieb er nämlich im Auftrag einer in Lyon stattgehabten Versammlung von Prälaten, „an die teuren Brüder, Rat und Bürger von Genf", um sie zur Rückkehr zu bewegen. Die Beantwortung dieses Briefes übernahm Calvin, der freilich gebannt fern von Genf lebte — seine „Responsio ad Sadoleti Epistolam" vom 1. September 1539 ist „eine der glänzendsten Streitschriften, die je aus seiner Feder geflossen" (Kampschulte, Calvin I, p. 354f.; vgl. 352f.; dazu oben Bd III, S. 664, 31ff.).

S. lebte der naiven Hoffnung, daß der römische Stuhl selber die notwendigen Reformen herbeiführen werde — unter dieser Voraussetzung sind jene Vorschläge gemacht: ohne päpstliche Autorisation vorzugehen, dazu würde er die Hand nicht geboten haben. Die angeblichen Folgen der Reformation schildert er in der Rede an die deutschen Fürsten (Opp. II) in den dunkelsten Farben. Als er nach der Zusammenkunft mit Karl V. in Nizza, wohin er den Papst begleitet hatte, wieder in seiner Diöcese angelangt war, ließ er sich eine ausdrückliche Vollmacht von Rom geben, die lutherischen Ketzer aufzusuchen und zu strafen (Epist. S. 529). Er will aber (vgl. S. 530) die äußeren Gewaltsmittel möglichst wenig anwenden, da sie doch nicht zur Überzeugung von der Wahrheit führen — christliche Belehrung und Milde sei besser. So schrieb er im Jahre 1539, und mit Rücksicht darauf wird noch heute seine Milde gepriesen. Und doch hat er sich schon bald nachher ganz anders geäußert. Er schreibt nämlich — wie das S. 122ff. der von Ronchini veröffentlichten „Lettere del Card. Jac. Sadoleto" zu lesen ist — über das grauenhafte Blutbad in Cabrières und Mérindol gegen die Waldenser der Provence an den Kardinal Farnese: „Was so erwünscht und notwendig war und von Ew. Hochwürden so lange gefordert wurde in Cabrières, ist erfolgt — der Ort ist gestraft, die Ketzer und Rebellen haben die verdiente Züchtigung erhalten; ein ernstes und denkwürdiges Beispiel ist denen vor Augen gestellt, welche infolge der lange dauernden Ungestraftheit jener zu wanken anfingen; Gott und seiner heiligen Religion ist die Ehre zurückgegeben" u. s. w. (Schreiben vom 31. Mai 1545). Briefe von Paul Sadolet aus den Jahren 1544 (a. a. O. S. 110ff.) zeigen auch, daß die Kurie von Carpentras aus aufgefordert worden ist, bei Franz I. auf die Ausrottung der französischen Waldenser hinzuarbeiten. Danach wäre das günstige Urteil über Sadolet, welches wohl durch Salig (Hist. der Augsb. Conf. II, S. 62, 248 und 252) in die allgemeine Tradition auch auf protestantischer Seite übergegangen ist, zu modifizieren. Ohnehin enthält die betreffende Ausführung bei Salig S. 62 mehrere falsche Angaben.

Mittlerweile war S. 1542 im Interesse der Erhaltung des Friedens bei Franz I. tätig gewesen; allein seine Vermittelung hinderte den Ausbruch des Krieges nicht, weil der gleichzeitig an Karl V. geschickte päpstliche Gesandte nichts ausrichtete. Er hatte sich dann nach Carpentras zurückbegeben, folgte aber 1543 einem Rufe nach Rom, um bei den Vorbereitungen des Konzils tätig zu sein. Dem Kaiser dankt er 1544 für die Wiederherstellung des Friedens durch seine Oratio de Pace (Opera Bd II, S. 264—287). Die letzten Jahre brachte S. in Rom zu. Den Sohn seines Vetters, Paul, hatte schon Clemens VII. auf seinen Antrag zum Verwalter des Bistums Carpentras ernannt; es ist ihm definitiv übertragen worden, als S. im Jahre 1547 gestorben war. Die 1872 herausgegebene Ergänzung der Briefsammlung des Kardinals S. enthält auch eine Anzahl Schreiben von Paul S., meist an den Kardinal Farnese gerichtet, die er als Bischof von Carpentras zwischen 1547 und 1569 geschrieben hat. **Benrath.**

Säkularisation s. Sekularisation.

Sänger bei den Hebr. s. d. A. Musik Bd XIII S. 596, 56ff.

Säulenheilige. — Quellen und Litteratur: Drei Biographien Simeon des Älteren, sämtlich von Augenzeugen, Theodoret, Bischof von Kyros, Hist. religiosa c. 26. Antonius, Vita Simeonis A. SS Jan. I, 261 ff. und eine syrische, fälschlich dem Presbyter Cosmas zu Phanir in Cölesyrien zugeschriebene Vita, Assemani, Act. martyr. orient. et occident. II, 268 ff. Rom 1748 (s. dazu Th. Nöldecke, Oriental. Skizzen, Berlin 1892, S. 239). Evagrius, Hist. eccl. I, 13 ff.; syrisches Gedicht auf die Krankheit Symeons von Jakob von Sarug, Bischof zu Batna, Assemani II, 230 ff. — Uhlemann, Symeon der erste Säulenheilige in Illgens ZhTh 1845, Heft 3. 1 ff.; Heft 4, 1 ff.; Zingerle, Leben und Wirken des hl. Symeon Stylites, Innsbruck 1855; H. Delehaye, Les Stylites in dem Compte rendu du troisième congrès scientifique des Catholiques à Bruxelles V sciences histor. 1895 (hier genaue Angaben über die ältere Litteratur und über die Viten der späteren Styliten unter Benützung umfangreichen ungedruckten Materials); Marin, Les moines de Constantinople, Paris 1897.

Die Säulenheiligen (*στυλῖται, κιονῖται*) gehören zu den seltsamsten Erscheinungen des christlichen Mönchtums. Es sind Anachoreten, die im Streben nach völliger Trennung von der Welt und im Verlangen nach den außergewöhnlichsten Abtötungen ihr Leben auf Säulen zubrachten. Daß zwischen den christlichen Styliten und den indischen Büßern in der Auflegung mancher Formen der Selbstqualen Ähnlichkeiten bestehen, ist nicht zu verkennen, doch haben wir es hier mit parallelen Erscheinungen zu thun, die aus den gleichen asketischen Motiven entstanden sind. Daß aber das christliche Stylitentum seinen Ursprung indischen Einflüssen verdankt, ist nicht nachzuweisen (s. Delehaye S. 231 ff.). Als der Erfinder dieser eigentümlichen Lebensweise gilt nach dem Zeugnis aller Quellen Symeon der Ältere. Geboren um 390 in Sisan oder Sesan, einem Orte Nordsyriens zwischen Cilicien und Kyros, dem Bischofsitze Theodorets, wuchs er, der Sohn eines wohlhabenden Landmannes, als Hüter der Herden seines Vaters auf. Die Strapazen des Hirtenlebens stählten früh seinen Körper für die furchtbaren Anstrengungen des Stylitenlebens, das er später wählte, und die Einsamkeit des Berglebens gewöhnten ihn an eine Weltabgeschiedenheit, die ihn für sein Stylitenleben vorbereitete. Ohne jede Anleitung aufwachsend besuchte er zum erstenmale als 13jähriger Knabe eine christliche Kirche und empfing hier den stärksten Eindruck von dem christlichen Kultus, und die christlichen Dogmen regten sein Nachdenken an. Sofort faßte er den Entschluß, Mönch zu werden und kaum war der syrische Hirtenknabe in das Kloster eingetreten, so begann er sich Bußwerke aufzulegen, die über die Klosterregel hinausgingen. Er band sich einen Strick um den Leib, der ihm ins Fleisch schnitt und eiternde Wunden hervorrief (Theodoret ed. Schulze S. 1267, Vita Antonii n. 5 und 7; syrische Vita S. 281). Die Mönche zwangen den übereifrigen Genossen zum Verlassen des Klosters, und Symeon lebte nun drei Jahre als Eremit in einer Hütte bei Tel-Nescin (Telanessa) immer bestrebt, durch strenges Fasten und andere asketische Leistungen, wie das Anschmieden seines Fußes an einen Felsen mittels einer Kette, sich hervorzutun. Der Zudrang der Menge, vor dem er sich nicht retten konnte, war nach Theodoret (S. 1272) das Motiv, weshalb er um 420 die extravagante Form des Stylitenlebens wählte, eine Lebensform, die er auf eine ihm gewordene besondere göttliche Offenbarung zurückführte. Er baute sich selbst eine Säule, die zuerst nur vier Ellen hoch, später bis zu der beträchtlichen Höhe von 36 oder 40 Ellen — die Höhenangaben in den Viten differieren etwas — also etwa bis zur Höhe von 16 bis 18 Meter erhöht wurde. Die späteren Styliten haben dann die von Symeon geschaffene Lebensform im wesentlichen nachgeahmt und nur geringe Modifikationen daran vorgenommen.

Aus den Quellen läßt sich noch ein in den Hauptzügen deutliches Bild dieser merkwürdigen Behausungen gewinnen. Auf den Kapitälen der Säulen, die bei den einzelnen Styliten von verschiedener Höhe waren, lebten die Styliten. Diese Plattform dürfen wir uns nicht zu klein denken, da es möglich war auf ihr eine kleine Zelle zu errichten, was bisweilen gegen die Unbilden der Witterung geschah. Sie war mit einem Gitter umgeben, damit der Stylite nicht herabstürzte, den Verkehr mit der Welt vermittelte eine Leiter, die von unten angelegt wurde, und auf die die Leute stiegen, die mit den Styliten in Verbindung treten wollten.

Zunächst erwarb sich Symeon mit seiner neuen Lebensweise keineswegs nur Bewunderung. Die nitrischen Mönche, die wohl für ihr traditionelles Ansehen als die unübertrefflichen Vorbilder des Mönchtums fürchteten, sandten eine Abordnung aus Ägypten und bedrohten den ihnen unbequemen Konkurrenten mit der Exkommunikation (Theodorus Lect. Hist. eccl. II, 41, P. G. 86, 205). Auch die Äbte Mesopotamiens mißbilligten zunächst die widernatürliche Lebensweise. Aber sein lauterer Charakter, die ungeheuchelte Demut ohne jede Eitelkeit und sein ehrlicher Eifer um vollkommenste Abtötung brachte die Gegner zum Schweigen und bald wurde er zu einem viel und weithin bewunderten

Mann. In Rom stellte man noch zu seinen Lebzeiten kleine Bilder von ihm wie eine Art Amulette in den Werkstätten der Handwerker auf (Theodoret S. 1272). Er war als Wunderthäter, der Kranke aller Art heilte und als Heidenbekehrer thätig. Namentlich auf die umwohnenden Ismaelitenstämme machte seine Erscheinung einen großen Eindruck, aber auch Heiden aus Persien, Armenien und Arabien sammelten sich bei seiner Säule und 5 ließen sich durch die Taufe in die christliche Kirche aufnehmen. Auch als Friedensstifter und Anwalt der Unterdrückten und Notleidenden übte der Weltentrückte eine bedeutsame Tätigkeit in der Welt aus. Durch sein heroisches Beispiel asketischer Tugend und unerschütterlicher Willenskraft in der Überwindung selbstgeschaffener Leiden — löste sich doch vom beständigen Stehen das Fleisch an seinen Füßen und erschlafften von dem häufigen 10 Beugen seines Körpers beim Gebet die Bande der Wirbel des Rückgrates — gewann er auf das gläubige Kindergemüt seiner Zeitgenossen den stärksten Einfluß. Der bigotte Kaiser Theodosius II. schickte ihm bei einer Krankheit ärztliche Hilfe, die er jedoch ablehnte, aber der einsame Säulensteher scheute sich nicht in die Kirchenpolitik einzugreifen und den Kaiser Theodosius II. 429 zur Zurücknahme eines Edikts zu veranlassen, das den Juden 15 Antiochias ihre ihnen von den Christen entrissenen Synagogen zurückgab. Und Kaiser Leo I. fragte 457 anläßlich der ägyptischen Wirren Symeon um Rat, der in zwei Schreiben an den Kaiser und den Bischof Basilius von Antiochia für die chalcedonensische Rechtgläubigkeit eintrat (Evagius II, 9 u. 10). Bis zu seinem Tode behielt Symeon seinen Standort auf der Säule. Er wie seine Nachfolger sahen ihr Gelübde, nachdem sie einmal 20 die Säule bestiegen hatten, als ein unverbrüchliches an und hielten an der stabilitas loci fest. Aufrecht stehend starb 70jährig 459 der „unüberwindliche Athlet Christi" (Evag. II, 12). Sein Leichenzug nach Antiochia gestaltete sich zu einem Triumphzug. Kaiser Leo I. wollte die Leiche des Heiligen nach Konstantinopel bringen lassen, überließ aber den Antiochenern auf ihre Bitte die wertvolle Reliquie. Der Antiochener Evagrius be- 25 schrieb ein Jahrhundert nach dem Tode Symeons die prächtige Kathedrale, die man zu seinen Ehren an der Stätte, wo er gelebt, errichtet hatte und in deren Mitte sich die Säule befand (Evag. I, 14). Die Ruinen mit den Resten der Kirche, des Klosters und der Säule hat der Marquis de Vogüé wieder aufgefunden (Syrie centrale, architecture civile et religieuse, Paris 1865 Tom. II, 148 ff.). 30

Der Einfluß Symeons blieb nicht nur auf seine Zeitgenossen beschränkt. Schon um seine Säule hatte sich eine Schar begeisterter Schüler gesammelt, die ihm Handreichungen geleistet hatten, nach seinem Tode setzten sie das klösterliche Zusammenleben am Fuß der Säule fort. Sein Beispiel lockte auch zur Nachahmung, zunächst waren es nur wenige, aber später wuchs ihre Zahl im Orient so, daß die Styliten einen eigenen Stand bildeten. 35 Von vier hervorragenden Styliten besitzen wir noch ausführliche Viten, die allerdings noch größtenteils der Veröffentlichung harren, aber von Delehaye (s. oben) benutzt worden sind. Der unmittelbare Schüler Symeons und sein erster Nachfolger war Daniel aus Maratha bei Samosata, der kurze Zeit nach dem Tode Symeons in der Nähe Konstantinopels auf einer Säule zu leben begann. Auch er erfreute sich der besonderen Protektion des Kaisers 40 Leo I., der ihm auf seine Kosten eine neue Säule errichten ließ. Auch in den kirchenpolitischen Kämpfen trat er bei Kaiser Leo als eifriger Verteidiger für das Chalcedonense ein und verließ zu diesem Zweck sogar einmal seine Säule. Mit dem gleichen Opfermut ertrug er wie sein Meister die allen Unbilden der Witterung ausgesetzte Lebensweise. In einer Winternacht wurde ihm vom Sturm seine Pelztunika geraubt, so daß er fast nackt 45 dem Schnee ausgesetzt am nächsten Tage halb erfroren aufgefunden wurde (Delehaye S. 286). Er ließ sich dann gefallen, daß Kaiser Leo, der seinen sonderbaren Heiligen nicht verlieren wollte, ihm eine kleine Zelle auf seiner Säule zum Schutz gegen die Witterung errichtete. 493 starb er. Von den beiden Viten, die wir besitzen, ist nur die wertlosere unter den Werken des Simeon Metaphrastes P. G. 116, 669 ff. gedruckt. Dem 50 6. Jahrhundert gehörte Symeon der Jüngere an (Evag. Hist. eccl. VI, 23; Vita Symeonis iunioris und seiner Mutter Martha A. SS Mai V, 307 ff.). Er soll bereits als fünfjähriger Knabe sein Elternhaus verlassen haben und 69 Jahre bis zu seinem Tode 596 als Stylit zuletzt auf einem Berge bei Antiochia gelebt haben. Er suchte den Begründer des Stylitentums Symeon den Älteren in der Strenge der Lebensweise noch zu 55 überbieten. Sein Lehrer, der Stylit Johannes, hielt ihm vor, daß die Konsequenz seiner Selbstquälereien eigentlich der Selbstmord wäre. Um stets im Stehen zu schlafen, wie die Styliten in der Regel in aufrechter Stellung mit auf dem Gitterwerk aufgelegten Händen auszuruhen pflegten, bediente er sich eines Stabes, auf den er sich beim Schlafen aufstemmte. Dem 7. Jahrhundert gehörte der heilige Alypius an, der in Adrianopel in 60

Paphlagonien zur Zeit des Kaisers Heraclius als Stylit lebte. Nachdem er Diakon gewesen war, wurde er 30jährig erst Inkluse (s. A.) und dann Stylit. Er erreichte wie fast alle Styliten ein sehr hohes Alter, ein Zeichen, welche Marter ein Orientale ertragen kann, ohne seiner Lebenskraft Abbruch zu thun. Die letzten 14 Jahre seines Lebens konnte er nicht 5 mehr stehen und lag zusammengekauert auf der Säule bis zu seinem Tode, ohne sie zu verlassen. Endlich ist noch als berühmter Stylit Lucas der Jüngere zu nennen, der im 10. Jahrhundert auf einer Säule in der Nähe Chalcedons lebte und das 100. Jahr erreicht haben soll. Außer diesen bekanntesten sind uns noch die Namen zahlreicher anderer Styliten überliefert (Delehaye S. 200 ff.). Wie weit verbreitet im 7. Jahrhundert das 10 Stylitentum gewesen sein muß, beweist die Nachricht des Chronikon des Gregorius Hamartolos P. G. 110, 861, daß bei einem furchtbaren Orkan unter Kaiser Constans II. 641—668 die Säulen vieler Styliten umgeworfen wurden und ihre Bewohner umkamen. Noch im 10. Jahrhundert blühte das Stylitentum und aus dem 15. Jahrhundert hören wir von einem Styliten Sabas (gest. 1461), der bei Nowgorod lebte. Die letzte Nachricht über Styliten 15 unter den ruthenischen Mönchen stammt aus dem Jahre 1526 (s. Delehaye S. 210). Wann das Stylitentum definitiv aufhörte, läßt sich nicht mit Sicherheit bestimmen.

Am zahlreichsten waren sie in Syrien, Palästina und Mesopotamien, den Ländern mit semitischer Bevölkerung. Ein syrisches Evangeliar aus dem 12. Jahrhundert hat einen eigenen Evangelienabschnitt bestimmt für den Tag, wo ein Mönch die Säule besteigt. 20 Aber auch in Griechenland, dem übrigen Orient und in der russischen Kirche begegnen uns Styliten.

Nur von einem Versuch hören wir, das Stylitentum im Occident einzubürgern. Ein Diakon Wulflaicus errichtete 585 in Nachahmung Symeon des Älteren in der Nähe von Trier eine Säule, aber die Bischöfe zwangen ihn herabzusteigen und zerstörten die Säule 25 (Gregor von Tours, Hist. Franc. VIII, 15, M. S. SS rer. mer. I, 334 ff.). Der Widerwille gegen extravagante asketische Formen und vor allem das Mißtrauen der abendländischen Bischöfe gegen diese sonderbaren Heiligen, die sich dem hierarchischen Organismus leicht entziehen konnten, machte das Stylitentum im Occident, abgesehen von den ungeeigneten klimatischen Lebensbedingungen unmöglich. Im Orient wurde der Gegensatz des Mönch- 30 tums und naturgemäß auch des Stylitentums gegen Kirche und Klerus rascher beigelegt, wenn auch die Viten der Styliten einzelne Züge von Reibungen mit der Hierarchie, die sie meist verhüllen, aufbehalten haben. Da eine Beteiligung am Kultus für die Styliten unmöglich war, so wurde ihnen die Eucharistie durch den Priester gereicht, der zu diesem Zweck die Leiter bestieg. Während Symeon der Ältere noch Laie war, 35 wurde bereits sein Schüler Daniel zum Priester geweiht, aber die Art, wie dies geschah, ist überaus bezeichnend für das Verhalten der älteren Styliten gegenüber der Hierarchie: der Erzbischof Gennadius mußte ihm auf Wunsch Kaiser Leos I. die Priesterweihe erteilen, aber Daniel, der sich dagegen sträubte, ließ die Leiter nicht an seine Säule anlegen, so daß der Bischof die Handauflegung nicht an ihm vollziehen konnte. Da der Bischof sich 40 nicht anders zu helfen wußte, erklärte er ihn ohne Handauflegung für einen geweihten Priester, dem sich dann Daniel fügte. Durch das weitgehendste Entgegenkommen von seiten der Kirche, durch Klerisierung der Styliten ähnlich wie bei den übrigen Mönchen wurde der Gegensatz gegen die Kirche im Keime erstickt, und das Stylitentum der Kirche eingeordnet. Die späteren Styliten wie Symeon der Jüngere, Alypius, Lucas waren 45 sämtlich Kleriker, so daß sie das Meßopfer selbst bringen konnten und jede Emanzipation vom Kultus wegfiel. Auch der byzantinische Staat, der sich der Kirche in jeder Beziehung gefügig zeigte, nahm auf diese eigentümliche Lebensform Rücksicht. In den Konstitutionen des Nicephorus (gest. 815) N. 105 (s. Delehaye S. 212 ff.) werden die Styliten ausdrücklich vom Erscheinen vor Gericht befreit, weil sie ihren Ort nicht verlassen dürfen. Und es 50 wird bestimmt, daß die Styliten, falls ihr Leben durch den Einfall der Barbaren mit Lebensgefahr bedroht ist, ihre Säule verlassen dürfen, aber wenn diese Gefahr vorüber ist, ihre Säule wieder besteigen müssen. **Georg Grützmacher.**

Sagittarius, Kaspar, gest. 1694. — Litteratur: Joh. Andreas Schmid, Commentarius de vita et scriptis Casp. Sagittarii, Jena 1713. 8°; J. C. Zeumerns, Vitae pro- 55 fessorum Jenensium p. 161—172. — Verzeichnis der zahlreichen Schriften S.s bei Jöcher, Gelehrtenlexikon IV, 24—28. — Zu vgl. ist auch J. G. Walch, Religionsstreitigkeiten der evang.-luth. Kirche I, 705 ff.; G. Frank, Gesch. d. prot. Theol. II, 147.

Kaspar S. (Schütze), Theologe und Geschichtsschreiber im 17. Jahrhundert, gehört, wie sein Biograph J. A. Schmid urteilt, nach seinem Charakter zu den würdigsten, nach

seinem Wissen zu den gelehrtesten, nach seiner litterarischen Thätigkeit zu den fleißigsten Männern seiner Zeit. Er wurde am 23. September 1643 in Lüneburg als Sohn eines achtbaren Geistlichen geboren. (Die Familie stammte aus der Mark; der Vater, Kaspar S. I, war 1595 geboren zu Osterburg, promovierte 1624 zu Jena auf Grund einer Dissertation über das Abendmahlsbrot, wurde 1626 Prorektor in Naumburg, 1628 Rektor zu Braunschweig, dann Rektor, Diakonus, zuletzt Hauptpastor zu Lüneburg, wo er den 27. April 1667 starb, s. über ihn und andere Familienglieder Jöcher, Gelehrtenlexikon IV, 24 ff. und die genealogischen Notizen bei Schmid.) Auf der Schule zu Lüneburg machte S. bei glücklichen Anlagen, treuem Fleiß und trefflicher Leitung von seiten des Vaters erfreuliche Fortschritte. Kaum 15 Jahre alt bezog er das Gymnasium zu Lübeck, das durch den Rektor Sebast. Meyer und Prorektor H. Bangert in großem Rufe stand. Seine Studien hatten solchen Erfolg, daß er schon jetzt eine kleine Abhandlung **de ritibus Romanorum nuptialibus** lieferte, auch Anmerkungen zu Justin zu schreiben begann, die er später in erweiterter und verbesserter Gestalt herausgab (Helmst. 1665 f.). Einen besonderen Gönner fand er in Lübeck an Bernhard Krechting, dem ersten Geistlichen der Stadt, durch dessen Predigten er zu einer harmonistischen Bearbeitung der Leidensgeschichte Jesu veranlaßt wurde, die er später u. d. T. **Harmonia historiae passionis J. Chr.**, Jena 1671 und in umgearbeiteter und erweiterter Gestalt 1684 erscheinen ließ. Nach dreijährigem Aufenthalt in Lübeck ging er nach Altenburg, um hier seinen Vetter, den gelehrten und verdienten Generalsuperintendenten D. Joh. Christfried Sagittarius (gest. 1694, s. über ihn Jöcher IV, 28) zu besuchen und über seinen weiteren Studiengang um Rat zu fragen. Nach mehrmonatlichem Aufenthalt in Altenburg kehrte S. noch einmal nach Lübeck zurück, verabschiedete sich dort feierlich in einer zum Lob der Stadt gehaltenen Rede, erhielt vom Rat ein bedeutendes Stipendium und bezog 1661, 18jährig, die Universität Helmstädt. Von seinem Lehrer Bangert an Hermann Conring empfohlen, auch von den braunschweig-lüneburgischen Herzogen Christian Ludwig und Georg Wilhelm mit Stipendien unterstützt widmete er sich mit eisernem Fleiß den verschiedenartigsten Studien, hörte Vorlesungen über theologische Disziplinen, besonders Exegese und Kirchengeschichte, aber auch über Logik, Metaphysik, Ethik, Politik, Geschichte, Geographie, Physik und Anatomie ꝛc. und bildete sich so nach dem Vorbild seines Gönners Conring zu dem Polyhistor aus, als welcher er später auftrat. Auch predigte er in Helmstädt, Lüneburg und an anderen Orten und knüpfte durch Reisen nach Braunschweig, Magdeburg, Halberstadt, Kopenhagen wertvolle Bekanntschaften mit Gelehrten an. Nach seiner Rückkehr setzte er seine Studien in Helmstädt fort, erwarb sich durch eine Schrift **de calceis veterum** die Magisterwürde und besuchte dann noch die Universitäten Leipzig, Wittenberg, Jena, Altdorf. Inzwischen war sein Vater 1667 gestorben. Nachdem er dessen Nachlaß geordnet, erhielt er 1668 durch Vermittelung seines Vetters in Altenburg einen Ruf zum Rektorat der Schule zu Saalfeld. Neben seiner praktischen Thätigkeit, durch die er zur Hebung der Schule beitrug, fand er noch Zeit, eine ganze Reihe von philologischen Schriften, sowie Anmerkungen zu wichtigen Stellen des Neuen Testaments auszuarbeiten und herauszugeben. Nach dreijähriger Wirksamkeit an der Schule zu Saalfeld folgte er 1671 seinem unüberwindlichen Zug zu einer akademischen Lehrthätigkeit an der Universität Jena. In den ersten Jahren seines dortigen Aufenthaltes verfaßte er wieder mehrere philologische Schriften, beteiligte sich aber auch an theologischen Disputationen und wurde 1673 Licentiat der Theologie durch eine Abhandlung **De martyrum cruciatibus in primitiva ecclesia.** 1674 erhielt er als Nachfolger von Joh. Andr. Bose den Lehrstuhl der Geschichte und damit die eigentliche Stätte für seinen Lebensberuf. Von jetzt an richtete er seine ebenso angestrengte als fruchtbare Thätigkeit vorzugsweise auf die Erforschung und Darstellung der Geschichte und Kirchengeschichte Deutschlands, speziell Sachsens und Thüringens, wozu er durch wiederholte Reisen auf Bibliotheken und Archiven handschriftliches und gedrucktes Quellenmaterial zu sammeln bemüht war. Noch im Jahre 1674 erschien zu Jena seine **Historia antiquissima urbis Bardevici**, zugleich die Geschichte von ganz Niedersachsen und insbesondere die Lebensgeschichte Heinrichs des Löwen umfassend; 1675 schrieb er an Johann Schilter eine **Epistola de antiquo Thuringiae statu etc.** und verfaßte einen **Nucleus historiae Germanicae ad ill. virum H. Conringium**, ein Kompendium der deutschen Geschichte, das von dem Historiographen de Rocoles ins Französische übersetzt wurde; sowie eine **Diss. de praecipuis scriptoribus historiae Germanicae**, den ersten Versuch zu einer Geschichte der deutschen Geschichtschreibung, und andere Schriften historischen Inhalts. Im Jahre 1676 machte er mit dem Vorsteher der Wolfenbüttler Bibliothek David Hannisius eine gemeinsame

Reise durch norddeutsche Städte bis nach Kopenhagen, wo die Bibliotheken besucht und neue Bekanntschaften angeknüpft wurden. Nach Jena zurückgekehrt beschäftigte sich S. wieder mit urkundlichen Forschungen und geschichtlichen Darstellungen, verfaßte mehrere Schriften zur Geschichte der Stadt Lübeck, sowie auf Veranlassung des Herzogs Bernhard von Meiningen ein **Compendium historiae Saxonicae**, wandte sich aber auch wieder kirchengeschichtlichen Arbeiten zu, wurde 1678 durch eine unter J. Musäus Vorsitz verteidigte **Diss. inaug. de natalitiis martyrum** Doktor der Theologie und verheiratete sich am Tag seiner Promotion (14. Mai) mit der Witwe seines Vorgängers Bose, Anna Barbara geb. Kummer. In den folgenden Jahren trat er in mehreren polemischen Schriften zur Verteidigung Luthers und der evangelischen Kirche auf gegenüber den Angriffen des Erfurter Jesuiten Marcus Schönmann (s. Jöcher IV, 16 und 323). Als er darauf zum herzogl. sächsischen Historiographen ernannt worden war, ließ er wieder mehrere zur Erläuterung der deutschen Geschichte und der thüringischen Landesgeschichte dienende Schriften erscheinen, z. B. **Antiquitates regni Thuringici**, 1684, besonders aber seine auch für die deutsche Kirchengeschichte wichtigen **Antiquitates gentilismi et christianismi Thuringici**, Jena 1685 („wobei die ganze Historie des Lebens, der Lehre und der Schriften des Bonifacii, wie auch vieler Erz- und Bischoftümer 2c., nicht weniger des Stiftes Fulda, dazu vieler anderer Stifter und Klöster Ursprung und Aufnehmen mit Fleiß beschrieben wird"), sowie die **Antiquitates Ducatus Thuringici etc.**, Jena 1688; ferner **Memorabilia hist. Gothanae** 1689, **Historia templi acad. Jenensis** 1690, eine Geschichte des Landgrafen H. Raspe 1692, eine **Historia vitae Georgii Spalatini** 1693 u. s. w.

Seit dem Jahre 1691 aber griff S. in den pietistischen Streit ein. Er war des Pietismus beschuldigt worden, weil er eines gottwohlgefälligen Wandels sich bestrebte, weil er in Frankfurt Ph. J. Spener besucht und dessen Richtung für das wahre Christentum erkannt und offen zu erklären gewagt hatte. Die 1690 in Erfurt ausgebrochenen pietistischen Streitigkeiten, welche im September 1691 zum Verbot der Konventikel und zur Vertreibung A. H. Franckes führten, gaben Sagittarius Anlaß, im Juli 1691 in Jena 22 „theologische Lehrsätze von dem rechtmäßigen Pietismo, deutsch und lateinisch" herauszugeben, in denen er sich des vielgeschmähten Pietismus aufs wärmste und freimütigste annahm: „Die Übung der wahren Gottseligkeit, die man jetzt aus Schimpf Pietisterei nennt, ist wahrhaftig Gottes Werk; wer dieses Werk befördert, ist Gott lieb und angenehm, wer es mit Fleiß und boshafter Weise hindert, ist Gott ein Greuel. Viele meinen freilich, sie thun Gott einen Dienst, wenn sie die Pietisten hassen, verfolgen und verdammen. In Wahrheit aber ist die ganze sogen. Pietisterei so beschaffen, daß in derselben keine Schwärmerei, kein Aberglauben, Wahnwitz oder lasterhaftes Wesen zu finden ist, sondern nichts anderes als das wahre Christentum, d. h. eine stetige Übung der Gottseligkeit, die aus dem lebendigen Glauben an Christum als nötige Frucht und heilsame Wirkung von selbst herfließt. Viele können das wahre Christentum nur deshalb nicht leiden, weil sie selbst keine rechten Christen sind. Die **collegia pietatis** schaffen oft mehr Nutzen als die Predigten in den Kirchen; auch thut es not, die Katechismusexamina in der Kirche und in den Häusern wieder mehr in Schwang zu bringen 2c." Diese Sätze, in welchen ein angesehener Universitätslehrer mit offenem Visier eine Lanze für die vielgeschmähten Pietisten, speziell für Spener und Francke, einlegte, erregten in der Nähe und Ferne großes Aufsehen; sie erlebten wiederholte Auflagen, riefen aber auch zahlreiche Entgegnungen hervor. In Predigten, Schriften und Pasquillen, die zu Jena, Erfurt und an anderen Orten meist anonym erschienen, wurde S. hart angegriffen und beschuldigt, daß er **pecora pietistica** hege, daß er von Spener gebraucht werde, um für ihn Propaganda zu machen, daß er wiedertäuferische und gemeinschädliche Tendenzen begünstige 2c.; ja die kursächsische Regierung denunzierte ihn bei der herzoglichen und beantragte seine gebührende Bestrafung. Es geschah ihm aber kein Leid, und er selbst gab zu seiner Verteidigung noch eine Reihe von Schriften heraus, insbesondere seinen „Gründlichen Beweis, daß seine theologischen Lehrsätze noch feste stehen", seine „Christliche Erinnerung wider die zu Erfurt herausgegebene Schrift 2c.", sein „Sendschreiben an M. A. H. Francke, das pietistische Wesen betreffend 2c." Einer seiner Hauptgegner war der Superintendent Joh. Schwartz in Querfurt: er schrieb gegen S. im Oktober 1691 **theses theol. contra hodiernum ita dictum pietismum**; S. beantwortete diese 1692 durch **theses theol. apologeticae de promovendo vero Christianismo**, worin er erklärt: es sei ihm nie eingefallen, die wahre Gottseligkeit von der Rechtgläubigkeit zu trennen oder beide einander entgegenzusetzen, und wenn er **Collegia pietatis** empfehle, so geschehe

das nicht in der Absicht, als ob die öffentliche Predigt und der ganze Gottesdienst darum Schaden leiden sollte 2c. Schwartz sucht den Streit noch weiter fortzusetzen durch Theses antiapologeticae de Christianismo pietistico; Sagittarius antwortet ihm nicht mehr, läßt aber 1692 einen „Christlichen Neujahrswunsch" ausgehen „an alle evangelische Theologos, Kirchen- und Schuldiener, daß sie ihnen die Beförderung des wahren thätigen Christentums herzinniglich wollen angelegen sein lassen." Obgleich aber S. keinen der gegen ihn gerichteten Angriffe unbeantwortet ließ (s. die weiteren Streitschriften bei Walch und Schmid a. a. O.), setzte er doch seine akademische Lehrthätigkeit wie seine litterarischen Arbeiten auf dem Gebiet der thüringischen Geschichte wie der allgemeinen Kirchengeschichte mit unermüdlichem Eifer fort. Und obwohl ihm als nicht zur theologischen Fakultät gehörig untersagt war, kirchengeschichtliche Vorlesungen zu halten, „weil dazu ein habitus theologicus gehöre", so war doch sein letztes größeres Werk, an dessen Ausarbeitung er im Jahre 1692 sich machte, dazu bestimmt, in ein gründliches Studium der Kirchengeschichte, ihrer Quellen und Litteratur einzuführen. Es ist das seine für jene Zeit höchst verdienstliche und auch später vielgebrauchte Introductio in historiam ecclesiasticam et singulas ejus partes. Er selbst freilich vollendete das Werk nicht mehr; als er eben seinem Amanuensis das Kapitel über den Manichäismus in die Feder diktierte, ereilte ihn der Tod am 9. März 1694. Sein Kollege und Freund, der nachmalige Helmstädter Professor und Abt Joh. Andreas Schmid, vollendete und ergänzte das Werk und gab es 1718 in zwei Quartbänden heraus.

(Wagenmann †) P. Tschackert.

Sahak s. d. A. Armenien Bd II S. 67, 49 ff. u. S. 77, 16 ff.

Said Ibn Batrik s. d. A. Eutychius Bd V S. 647, 26.

Sailer, Johann Michael, Bischof von Regensburg, gest. 1832. — Sailers sämtliche Werke herausg. von J. Widmer, 40 Bde, Sulzbach 1830—1841, Supplementband 1845; J. M. Sailer, Ueber Erziehung für Erzieher, bearbeitet von J. Gansen, 2. Aufl. 1896 (Sammlung der bedeutendsten pädagogischen Schriften aus alter und neuer Zeit. Herausg. von J. Gansen u. a., Paderborn). — Ph. Moser, Gallerie der vorzüglichsten Staatsmänner und Gelehrten deutscher Nation und Sprache, 1. Bd 3. Heft, Nürnberg 1816; Fr. J. Waitzenegger, Gelehrten- und Schriftstellerlexikon der deutschen katholischen Geistlichkeit, 2. Bd, Landshut 1820, S. 189—213 (Selbstbiographie, abgedr. Ges. W. 39. Bd S. 257 ff.); H. Doering, Die gelehrten Theologen Deutschlands im 18. und 19. Jahrhundert, 3. Bd, Neustadt a. d. Orla 1833, S. 675—691; Ed. v. Schenk, Die Bischöfe J. M. v. Sailer und G. M. Wittmann, Beiträge zu ihrer Biographie, Regensburg 1838 (Charitas, Festgabe für 1838); Chr. v. Schmid, Erinnerungen aus meinem Leben, 2. Bändchen, Augsburg 1853; Fr. W. Bodemann, J. M. Sailer, weiland Bischof zu Regensburg, Gotha 1856; A. Lütolf, Leben und Bekenntnisse des J. L. Schiffmann, Pfarrers u. s. w. der Diöcese Basel. Ein Beitrag zur Charakteristik J. M. Sailers und seiner Schule in der Schweiz, Luzern 1860 (276 S.); G. Aichinger, Johann Michael Sailer, Bischof von Regensburg (466 S.), Freiburg i. Br. 1865 (nach der Vorrede p. IV arbeitete Diepenbrock an einer Biographie Sailers, aber ist durch die Uebernahme des Fürstbistums Breslau an ihrer Vollendung verhindert worden); M. Jocham, Dr. Alois Buchner, ehedem Prof. der Theologie in Dillingen u. s. w. Ein Lebensbild zur Verständigung über J. M. Sailers Priesterschule, Augsburg 1870 (194 S.); O. Mejer, Zur Geschichte der römisch-deutschen Frage, II, 1, Rostock 1872, S. 59; C. Th. Heigel, Ludwig I. König von Bayern, Leipzig 1872; H. Schmid, Gesch. der kath. Kirche Deutschlands von der Mitte des 18. Jahrh. bis in die Gegenwart, München 1874, S. 257—314; J. A. Meßmer, Johann Michael Sailer (Bilder aus der Gesch. der kath. Reformbewegung des 18. und 19. Jahrh. Herausg. von F. Rieks. Erste Serie, 2. Bd, 6. Heft), Mannheim 1876 (48 S.); Fr. Nippold, Einleitung in die Kirchengeschichte des 19. Jahrh. (Handbuch der neuesten Kirchengeschichte 1. Bd) 3. Aufl., Elberfeld 1880, § 41 S. 516 ff.; J. H. Reinkens, M. v. Diepenbrock, Leipzig 1881; Fr. Nielsen, Aus dem inneren Leben der katholischen Kirche im 19. Jahrhundert, 1. Bd, übers. von A. Michelsen, Karlsruhe u. Leipzig 1882, S. 287—344; J. N. v. Ringseis, Erinnerungen, gesammelt, ergänzt und herausg. von E. Ringseis, 2 Bde, Amberg 1886; Reusch, Art. „Sailer": AdB XXX, 1890, S. 178—192; H. Hurter, S. J., Nomenclator literarius recentioris theologiae catholicae tom. III Ed. II, Oeniponte 1895, p. 906 ff. 1162; A. Weber, Art. „Sailer" in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon 2. Aufl., 10. Bd, Freiburg i. Br. 1897, S. 1536 ff.; J. Friedrich, Ignaz von Döllinger 1. und 2. Teil, München 1899; A. Brück, Geschichte der katholischen Kirche im 19. Jahrhundert, 2. Aufl., 1. Bd Mainz 1902, 2. Bd Münster i. W. 1903; vgl. die Art. Boos, Diepenbrock, Wessenberg.

Sailer, geboren am 17. November 1751 in dem Dorfe Aresing bei Schrobenhausen in Oberbayern als Sohn eines armen Schuhmachers, empfing seinen ersten wissenschaftlichen

Unterricht in München und trat im Herbst 1770 in das Jesuitenkolleg zu Landsberg am Lech als Novize ein, wo er zwei Jahre verblieb, um dann zur Fortsetzung seiner Studien nach dem Kollegium in Ingolstadt überzusiedeln. „Ich habe, hat Sailer später einem Freunde geschrieben, im Noviziate zu Landsberg ein fast paradiesisches Leben gelebt. Betrachtung
5 des Ewigen, Liebe des Göttlichen, und eine Andacht, die sich in diesem Doppelelement bewegt, dies wahrhaft höhere Leben des Geistes war der Gewinn dieser Jahre" (Ges. W. 39. Bd S. 266). So lautete das spätere Gesamturteil über diese Zeit, dem aber doch auch die dunklen Schatten nicht gefehlt haben, denn in einem 1821 verfaßten Rückblick auf sein Leben redet er von schweren „Gewissenszweifeln" und „Glaubenszweifeln", die
10 ihn „wie ein Gespenst verfolgten", bis er sich einem Missionar aus Indien entdeckte, der ihn zu beruhigen verstand (Ges. W. ebd. S. 293 ff.). Die Aufhebung des Jesuitenordens im Jahre 1773 war für die Universität Ingolstadt ein Ereignis von besonderer Bedeutung, da er hier fest eingewurzelt war und manche Zweige des Unterrichts ganz in der Hand hatte. Dieser jesuitische Einfluß war nicht mit einem Schlag zu beseitigen und die Unmöglichkeit,
15 sofort andere Lehrkräfte zu beschaffen, zwang sogar dazu, einigen Ex-Jesuiten die Fortsetzung ihrer Lehrthätigkeit zu gestatten (C. Prantl, Geschichte der Ludwig-Maximilians-Universität in Ingolstadt, Landshut, München, 1. Bd, München 1872, S. 619 f.). Zu ihnen gehörten Gabler, Helfenzrieder und Stattler, denen Sailer in seiner Ingolstädter Studienzeit (1773—1777) sich näher angeschlossen hat, am nächsten dem bedeutendsten der dortigen
20 Theologen Stattler (gest. 21. August 1797, vgl. Reusch AdB 35. Bd S. 498 ff.), dem er 1798 einen pietätvollen Nachruf widmete (Ges. W. 38. Bd. S. 117 ff.). Sailer war gut vorbereitet, als sich ihm, der am 23. September 1775 in Eichstätt zum Priester geweiht worden war, durch die Ernennung zum Repetitor im Fach der Philosophie und Theologie an der Universität durch den Kurfürsten Maximilian III. (Aichinger S. 33) im Jahre 1777
25 die akademische Laufbahn erschloß. Rasch zog Sailer die Aufmerksamkeit auf sich. Seine Leichenrede auf den Tod Maximilians III. trug ihm 1779 einen Preis des 1777 zur Pflege geistlicher Beredtsamkeit in München begründeten Predigtinstitutes ein (ebd. S. 45 f.) und der Streit Stattlers mit dem bayerischen Benediktiner Wolfgang Frölich gab ihm 1780 Gelegenheit, sich als gewandten Polemiker zu erweisen, mit großer Energie stand
30 er hier auf der Seite seines Lehrers (ebd. 46 ff.). Andere Schriften von ihm waren bereits vorher erschienen: **Benedicti Stattleri demonstratio evangelica in compendium redacta** 1777; das „Fragment zur Reformationsgeschichte der christl. Theologie" 1779 und in dem gleichen Jahr das Lehrbuch „**Theologiae christianae cum philosophia nexus**". Als 1780 die zweite Professur der Dogmatik frei wurde, rückte Sailer in diese Stellung
35 ein. Aber er erfreute sich dieses Amtes nur kurze Zeit, denn 1782 wurde er wie seine Kollegen mit einer Jahrespension von 240 Gulden quiesziert, da Kurfürst Karl Theodor den Fonds des Jesuitenkollegiums mit Zustimmung des Papstes Pius VI. zur Stiftung einer bayerischen Zunge des Malteserordens bestimmte und den Unterricht an Ordensleute übertrug, die ihn ohne Entgelt übernahmen (Prantl S. 629 f.). Sailer hat die
40 nächsten Jahre in Ingolstadt als Privatmann gelebt, mit seinem Freunde Winkelhofer zusammenwohnend und mit litterarischen Arbeiten beschäftigt. 1783 erschien sein „Vollständiges Lese- und Gebetbuch für katholische Christen" (Ges. W. Bd. 23—25; über seine Vorgeschichte und glänzende Aufnahme Aichinger S. 63 ff.), daneben beschäftigte ihn die „Vernunftlehre für Menschen, wie sie sind d. i. Anleitung zur Erkenntnis und Liebe der
45 Wahrheit" (Ges. W. Bd. 1—3), die 1785 ihren ersten und 1795 ihren zweiten Ausgang erlebte. 1784 eröffnete sich Sailer aufs neue ein amtlicher Wirkungskreis.

Nach der Aufhebung des Jesuitenkollegiums in Dillingen (Th. Specht, Geschichte der ehemaligen Universität Dillingen, Freiburg i. Br. 1902, S. 111) wurde die dortige Universität durch den Kurfürsten von Trier, Bischof Klemens Wenzeslaus von Augsburg
50 aufs neue eingerichtet und Sailer zum Professor der Ethik ernannt, bald auch mit der Vertretung der Pastoraltheologie betraut (ebd. S. 510). Glückliche Jahre hat er hier verlebt und zu dem Aufblühen der Anstalten wesentlich beigetragen. Diese Entwickelung war den im Kollegium zu St. Salvator in Augsburg vereinigten Exjesuiten ein um so größerer Anstoß, als die in Dillingen jetzt geübte Lehrmethode von ihrer eigenen früher
55 dort angewandten stark abwich. Da auch unter den Dillinger Lehrern selbst darüber Differenzen bestanden, erschien 1793 eine Untersuchungskommission, die nach dem Bericht des geistlichen Rats Rößle an den Fürstbischof allerlei Mängel durch Zeugenvernehmungen feststellte (1. Lektüre verbotener Bücher; 2. verfängliche Lehrsätze; 3. Disziplinlosigkeit; 4. Vernachlässigung der Theologie und 5. der lateinischen Sprache), vgl. Specht S. 542.
60 Völlig unerwartet wurde Sailer 1794 seiner Professur enthoben. In dem Enthebungs-

dekret war nur gesagt, der Fürstbischof habe sich entschlossen, die Pastoral in Dillingen eingehen zu lassen und sie dem Seminar in Pfaffenhausen zu übertragen, zugleich aber wurde Sailers Eifer anerkannt und hinzugefügt, daß der Kurfürst „sich vorbehalten, auf andere Weise seine Huld und Gnade“ ihm zu bezeigen. Nach Christoph Schmid, Erinnerungen aus meinem Leben 1853, II S. 160ff. war diese Entlassung das Werk der Augsburger Exjesuiten, die es durchzusetzen wußten, daß ein dortiges Bankhaus, bei dem Klemens Wenzeslaus eine Anleihe aufnehmen wollte, deren Gewährung von der Entlassung einiger neuerungssüchtiger Dillinger Professoren, u. a. Sailers, abhängig machte. Sailer selbst war der Meinung, daß der Bischof „nur ungern in seine Entlassung eingewilligt hat und noch vor seinem Tode zur Erkenntnis der Wahrheit gekommen ist“ (Ges. W. 39. Bd S. 268f.). Damit steht nicht in Widerspruch, daß Bischof Klemens Wenzeslaus an den Kurfürsten Max Joseph von Bayern am 13. November 1799 ein Schreiben (Specht S. 567 Anm. 2) gerichtet hat, in dem er erklärt, er halte es für seine bischöfliche Amtspflicht den Kurfürsten von Bayern auf die „Grundsätze“ Sailers aufmerksam zu machen, „da wir eben diesen wegen dessen Neuerungsgeist und unter seinen Zöglingen verbreiteten gefährlichen Sätzen von unserer Universität zu Dillingen entfernen mußten, und durch diese vertrauliche Eröffnung unser Gewissen beruhigen wollen“. Damals ist Sailer auch der Hinneigung zum Illuminatismus verdächtigt worden; es genügt, auf seine Selbstverteidigung zu verweisen (Ges. W. 39. Bd S. 273, vgl. Reusch a. a. O. S. 183) und auf die Ansprache, mit der er sich einige Monate zuvor am Schlusse des Studienjahres von seinen Schülern verabschiedet hatte (Aichinger a. a. O. S. 221ff.). Als Lehrer hatte Sailer sich zahlreiche Freunde in Dillingen erworben, er war auch als Schriftsteller thätig gewesen. Die „Vorlesungen aus der Pastoraltheologie“ (Ges. W. Bd 16, 17, 18, vgl. Aichinger S. 138ff.) entstanden in dieser Zeit, daneben die „Glückseligkeitslehre aus Vernunftgründen, mit steter Hinsicht auf die Urkunden des Christentums, oder christliche Moralphilosophie“ (Ges. W. Bd 4, 5), eine weitere Frucht dieser Jahre waren die „Predigten bei verschiedenen Anlässen“ (ebd. Bd 34, 35) und noch manche andere kleinere Schriften („Über den Selbstmord“, „Geist und Kraft der katholischen Liturgie“, „Krankenbüchlein“, die „Kurzgefaßten Erinnerungen an junge Prediger“).

Nach seiner Entlassung aus Dillingen begab sich Sailer zu seinem Freund Pfarrer Winkelhofer nach München. Aber seine Gegner unterließen nicht, auch hier Ungünstiges über ihn zu verbreiten und gegen ihn als „Aufklärer“ Stimmung zu machen, es gelang sowohl bei dem Nuntius Zoglio als bei dem Kurfürsten Karl Theodor. Aus dieser schwierigen Lage befreite ihn die Einladung von Karl Theodor Beck, Pfleger bei dem Herrschaftsgericht des Malteser Großpriorats zu Ebersberg, in dem dortigen, dem Malteserorden gehörenden Schlosse Wohnung zu nehmen. Gern ist er im Januar 1795 dieser Aufforderung gefolgt und hat in dieser ländlichen Einsamkeit die nächsten Jahre in der äußerlich bescheidensten Form, aber innerlich tief befriedigt zugebracht. (Aichinger a. a. O. S. 224ff.) Die Befreiung von aller amtlichen Thätigkeit kam seinem schriftstellerischen Wirken zu statten. (Ges. W. Bd 41.)

Das „Buch von der Nachfolgung Christi, neu übersetzt und mit einer Einleitung und kurzen Anmerkungen für nachdenkende Christen herausgegeben“ erschien zuerst München 1794 und hat zahlreiche Auflagen erlebt. Das Jahr 1797 brachte die Schrift „**Ecclesiae catholicae de cultu sanctorum doctrina**“ (mit deutscher Übersetzung: Ges. W. Bd 9 S. 225ff.). Den größten Leserkreis haben nach seiner eigenen Angabe unter allen seinen Schriften die „Übungen des Geistes zur Gründung und Förderung eines heiligen Sinnes und Lebens“ (Ges. W. Bd 26) und die „Briefe aus allen Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung“ (Ges. W. Bd 10, 11, 12) gefunden. Die „Übungen“, den **exercitia spiritualia** des Ignatius von Loyola nachgebildet, wurden auch von Evangelischen gelesen, erregten aber gerade wegen ihrer ruhigen Haltung und der Zurückstellung spezifisch römisch-katholischer Anschauungen den Verdacht Nikolais, der deshalb öffentlich davor warnte, sich durch „die Kunst des Verfassers, die katholischen Unterscheidungslehren zu verstecken und seine Asketik dem vernünftigen Geiste des Christentums anzupassen“ zu dem Wahn verleiten zu lassen „daß das Wesen des Katholicismus eine andere Gestalt gewonnen habe“ (Neue Allgemeine deutsche Bibliothek 1801, Bd 62, 2. Stück S. 294f.). Für die Advent- und die Fastenzeit ließ Sailer dann noch besondere „Übungen des Geistes“ folgen (Ges. W. Bd 36 S. 199ff.). Die sechs Sammlungen der „Briefe“ sind zwar erst 1800, 1801, 1804 veröffentlicht worden, aber sie entstanden in der unfreiwilligen Ebersberger Mußezeit. Die Absicht Sailers, die reichen Schätze christlicher Lebenserfahrung und Weisheit aus vergangenen Jahrhunderten seinen Zeitgenossen zu erschließen, fand volles Verständ-

nis und veranlaßte ihn, später (1816. 1819. 1821) noch eine Nachlese in drei Heftchen folgen zu lassen: „Reliquien, das ist: auserlesene Stellen aus den Schriften der Väter und Lehrer der Kirche“ (Ges. W. Bd 9 S. 1ff.).

Der Regierungsantritt des Kurfürsten Max Joseph I. nach dem Ableben des Kurfürsten Karl Theodor (16. Februar 1799) bedeutete einen Umschwung in allen Verhältnissen, für die Verwaltung des Staates wurden nun die Grundsätze der „Aufklärung“ maßgebend. Zu den von dem Kurfürsten und seinem Minister Graf Montgelas an erster Stelle ins Auge gefaßten Reformen gehörte die völlige Umgestaltung der Universität und, weil diese nur durch eine Ortsveränderung zu erreichen war, deren Verlegung von Ingolstadt nach Landshut (Prantl a. a. O. S. 648. 697ff.), die zwar anfangs nur eine provisorische war, 1802 aber als eine definitive bekannt gegeben wurde. Diese Entwickelung erhielt für Sailer große Bedeutung. Denn er wurde, zusammen mit seinen früheren Kollegen in Dillingen, Zimmer und Weber, an die regenerierte Hochschule berufen und mit dem Lehrauftrag für Moral und Pastoraltheologie betraut (Aichinger S. 328ff.). Nach der Übersiedelung der Universität nach Landshut wurde das Zusammensein dieser drei Freunde freilich bald gestört, indem Weber 1803 sich nach Dillingen zurückversetzen ließ und Zimmer wegen seines Vorgehens gegen den Kantianismus seiner dogmatischen Professur enthoben wurde (ebd. S. 332ff.). Infolge des Eintretens Sailers für ihn wurde er allerdings 1807 dann aufs neue in Landshut angestellt, aber nun für Archäologie und Exegese. — Über seine Lehrthätigkeit in Landshut hat Sailer in der Selbstbiographie von 1819 (Ges. W. Bd 39 S. 269f.) geurteilt: „Hier liest er nun über Moraltheologie, Pastoraltheologie, Homiletik, Pädagogik und seit dem Hintritt des sel. Professors Winter über Liturgie und Katechetik, hält auch wieder, wie in Dillingen, öffentliche Vorlesungen über die Religion für alle Akademiker und Privatvorlesungen über den Sinn und Geist der hl. Schrift. Das Vertrauen seiner Kollegen hat ihm auch die Universitätspredigten übertragen. Diese Vorlesungen und Predigten, die er 1799 in Ingolstadt wieder angefangen, und in Landshut von 1800—1819 fortgesetzt hat, und seinem inneren Beruf nach fortsetzen wird ... ließen ihn bei seiner nie ruhenden Liebe zur freien Komposition Muße genug finden, seine Überzeugungen und Gefühle von den wichtigsten Angelegenheiten des Menschen in Druckschriften auszusprechen.“ 1807 erschien sein Buch „Über Erziehung für Erzieher oder Pädagogik“ (Ges. W. Bd 6, 7), 1817 das „Handbuch der christlichen Moral für künftige katholische Seelsorger“ (G. W. Bd 13—15). Seine Vorlesungen über die Religion für Studierende aller Fakultäten wurden u. a. von Kronprinz Ludwig gehört, der 1803 die Universität Landshut besuchte und für die Persönlichkeit Sailers von großer Liebe und Verehrung erfüllt wurde; sie erschienen 1805 unter dem Titel: „Grundlehren der Religion“, (Ges. W. Bd 8) und wurden von dem Philosophen Fr. H. Jacobi für das beste Werk Sailers erklärt (Jacobis Auserles. Briefwechsel II, Leipzig 1825, S. 358; Aichinger S. 365). Nebenher lief eine ausgedehnte Predigtthätigkeit und die Abfassung einer Reihe von biographischen Werken, in denen er seinen ins Grab sinkenden Freunden ein Denkmal setzte (Heggelin, Winkelhofer, K. Schlund, J. M. Steiner, Stehbauer, J. P. Roider, Ges. W. Bd. 21; J. A. Samberger, P. B. Zimmer Bd 38; Feneberg Bd 39). Eine große, umfassende Wirksamkeit wurde von Sailer in Landshut ausgeübt, er stand in angeregten persönlichen Beziehungen zu Kollegen und Freunden, und in der ihm zuströmenden Jugend fand er ein dankbares Objekt für seine großen pädagogischen Gaben. Daß Fingerlos, der rationalistische Regens des Georgianums, seine Alumnen von ihm möglichst fernhielt, wurde von Sailer schwer empfunden (Aichinger S. 349ff.), aber dieser Kampf fand 1814 sein Ende, indem Fingerlos in Salzburg Konsistorialrat wurde. Großes hatte Sailer im theologischen Lehramt geleistet, es eröffnete sich ihm jetzt ein noch größerer Wirkungskreis.

Als die katholische Kirche Deutschlands nach dem Abschluß der napoleonischen Ära in jene für ihren Wiederaufbau überaus günstige Entwickelungsphase eintrat, war eine ihrer vornehmsten Aufgaben die Neubesetzung der zahlreichen vakanten Bistümer. Ein Mann wie Sailer, der durch seine wissenschaftliche und litterarische Position großes Renommee besaß und eine wohlbegründete Verehrung in weiten Kreisen genoß, wäre auch in anderen Zeiten bei der Besetzung hoher kirchlicher Vertrauensposten ernstlich in Frage gekommen, damals mußten sich die Blicke um so mehr auf ihn lenken, da der deutsche Klerus keinen Überfluß an ähnlich qualifizierten Persönlichkeiten aufwies. Die preußische Regierung erwies sich als gut beraten, als sie im August d. J. 1818 durch den Minister von Hardenberg ihm das Erzbistum Köln antragen ließ, sogar wiederholt. Aber Sailer lehnte „aus Anhänglichkeit an Bayern“ ab und erklärte sich zur Annahme nur in dem

Fall bereit, daß der Papst ihn dazu auffordern würde (Aichinger S. 410ff.). Dies unterblieb, ja er erhielt von Rom aus ein direktes Mißtrauensvotum, als König Max Joseph auf die Verwendung des Kronprinzen Ludwig ihn im folgenden Jahr zum Bischof von Augsburg in Aussicht nahm, denn der Münchener Nuntius wies den Antrag zurück. Sailer hat diese Zurücksetzung schwer empfunden und sich darüber in Aufzeichnungen seines Tagebuches ausgesprochen. Daß er nicht nach hohen kirchlichen Würden strebte, hatte er bewiesen, auch war er ohne Bitterkeit. Aber „das Gefühl der Wahrheit und der Respekt gegen die Kirche" ließen ihn gegen die Zurückweisung nicht gleichgiltig sein. Als Sailer diese Niederschrift einigen Freunden mitteilte, sorgte einer von ihnen, E. von Schenk, dafür, daß sie in einer lateinischen Übersetzung der Münchener Nuntiatur bekannt wurde. Hier änderte sich infolgedessen das Urteil über Sailer und die Bedenken gegen ihn schwanden völlig, als er im folgenden Jahr in einer öffentlichen Erklärung (J. M. Sailer de se ipso 1820) „alle Grundsätze, Maximen und Lehren der Aftermystiker älterer und neuerer Zeit verdammte, die das gläubige Gemüt von der gesunden Vernunft zu den Täuschungen der Phantasie, von dem Geiste der Universalkirche zum Privatgeiste, von dem Gehorsam gegen geistliche und weltliche Obrigkeit zur falschen Freiheit des Gemüts hinüberlocken" (Ges. W. Bd 9 S. 223). 1821 wurde Sailer zum Domkapitular in Regensburg ernannt, im Alter von 70 Jahren. Auch hier hat es ihm an Freunden nicht gefehlt, der Regens und spätere Bischof Michael Wittmann war ihm schon früher nahe getreten, in enge Beziehungen trat er auch zu Graf von Westerholt, dem fürstlich Taxisschen Geheimen Rat. 1822 wurde Sailer zum Koadjutor des achtzigjährigen Bischofs von Regensburg, Johann Nepomuk von Wolf, mit der Anwartschaft auf Nachfolge berufen und am 28. Oktober d. J. durch den Erzbischof von München, Lothar Anselm Freiherr von Gebsattel, zum Bischof von Germanicopolis i. p. im Regensburger Dom konsekriert; 1825 wurde ihm auch die Dompropstei übertragen. Mit jugendlichem Eifer übernahm Sailer die Verwaltung der Diöcese. Von dem hohen Ernst, in dem er sie zu führen entschlossen war, gaben schon die Pastoralerinnerungen eine Vorstellung, mit denen er seinen Klerus begrüßte (Aichinger S. 416ff.). Daß es ihm gelang, den König zur Schenkung der Gebäude des früheren Reichsstiftes Obermünster an das Klerikalseminar zu bewegen, führte ihn in der glücklichsten Weise ein. Die sofort von ihm in Angriff genommenen Firmungs- und Visitationsreisen verschafften ihm rasch eine große Popularität, da sie an vielen Orten längere Zeit entbehrt worden waren. Auch die Thronbesteigung des Kronprinzen Ludwig im Oktober 1825 wurde für ihn wichtig, denn sie trug ihm nicht nur mannigfache Auszeichnungen des ihm persönlich nahestehenden Monarchen ein, sondern gab seinem Rat fortan ein starkes Gewicht (über seinen Einfluß auf die Besetzung Münchener Professuren vgl. Friedrich a. a. O. I, S. 242. 357; ders., Joh. Adam Möhler, München 1894, S. 12f. 29). Seiner warmen Empfehlung verdankte z. B. das Benediktinerkloster Metten seine Wiederherstellung (1830). Nach dem Ableben des Bischofs Wolf fiel Sailer, der 1826 es abgelehnt hatte, das vom König ihm angebotene Bistum Passau zu übernehmen, das Bistum Regensburg zu, am 28. Oktober 1829 wurde er konsekriert. Damals war bereits durch die Gebrechen des Alters seine Kraft geschwächt, und der von ihm bei seinem Bistumsantritt veröffentlichte Hirtenbrief entstammte schon nicht mehr seiner Feder; Diepenbrock, sein geliebter Sekretär, hatte ihn verfaßt. Außerdem hatte er in dem Weihbischof Wittmann, seinem Generalvikar (Februar 1830), einen treuen Helfer zur Seite. Am 20. Mai 1832 starb Sailer.

Mit Recht ist ihm große Treue in der Verwaltung seiner kirchlichen Berufspflichten nachgerühmt worden, aber diesen Ruhm teilt er mit anderen Bischöfen. Was ihn in dem Episkopat der katholischen Kirche Deutschlands im 19. Jahrhundert einen ausgezeichneten Platz verschaffte, das ist die Thatsache, daß er einen Einfluß auf seine Zeitgenossen ausgeübt hat wie wohl kaum ein anderer Bischof vor ihm oder nach ihm. Er war nicht nur das Haupt einer einzelnen bayerischen Diöcese, sondern der Vertreter einer bestimmten Richtung des Katholicismus, die wesentlich dazu beigetragen hat, daß die katholische Kirche Deutschlands von den am Anfang des Jahrhunderts ihr zugefügten schweren Schlägen sich in verhältnismäßig sehr kurzer Zeit erholte. Sailer war eine tief religiöse Natur mit starken kontemplativen Neigungen, reich veranlagt und mit der Gabe ausgestattet, andere anzuregen. Als Lehrer der Theologie hat er sich mit wissenschaftlichen Studien abgegeben, als Bischof hat er sich in die Aufgaben der Kirchenleitung vertieft, aber niemals haben ausschließlich gelehrte Interessen ihn erfüllt, so wenig er später ein Hierarch gewesen ist, im Mittelpunkt seines Lebens stand stets die Bethätigung und Vertiefung seiner mystisch gefärbten Frömmigkeit. Was er selbst besaß und erstrebte, suchte er anderen mitzuteilen, vor allem dem

Klerus. In ihm den religiösen Sinn zu wecken und zu pflegen, ihn durch religiöse Erziehung zu heben und fähig zu machen, dem Volk wieder ein Erzieher zu werden, Geistliche heranzubilden, die sich nicht in die Welt verloren, sondern über ihr standen, das hat er unermüdlich und mit hohem Ernst gepredigt (vgl. seine Ermahnungen bei dem Antritt 5 des Bistums, Aichinger S. 426 ff.), das war der Kern seines gesamten Wirkens. Diese Ziele führten ihn auf den Weg praktischer Reformen. Schon der Umstand war bezeichnend, daß er sich in seinen Schriften der deutschen Sprache bediente; wichtiger war die in seinen systematischen Werken angewandte genetische Methode (Meßmer a. a. O. S. 28 ff.) und seine Bemühung um Verbesserung der Liturgie unter Benutzung der von Wessenberg 10 ausgearbeiteten Formulare in deutscher Sprache (ebd. S. 35 f. vgl. Aichinger S. 356 ff.). Damit verband sich eine große Weitherzigkeit gegenüber Andersdenkenden, auch gegenüber Evangelischen. Seine Schriften fanden auch bei diesen Eingang und er beschränkte die Pflege freundschaftlicher Beziehungen nicht auf die Mitglieder seiner eigenen Konfession. Heinrich Steffens schreibt in seiner Autobiographie („Was ich erlebte". 8. Bd, Breslau 1843, 15 S. 353 ff.) über sein Zusammensein mit Sailer: „Seine Übersetzung von „Thomas von Kempis Nachfolge Christi" war mir schon seit längerer Zeit in meinen besten Stunden ein theures Buch geworden. Wir schlossen uns innig aneinander; er verleugnete seine Gesinnung nicht, aber er drängte sich nie auf. Was mich zum Katholiken machte, wenn ich mit ihm sprach, machte ihn in meinen Augen zum Protestanten, und nie trat mir 20 die Einheit des Christentums in allen seinen Formen inniger, tiefer entgegen; seine offene, unbefangene Freundlichkeit übte eine recht eigentlich religiöse Gewalt über mich aus, und mir war es, wenn ich ihn sah, wenn ich ihn sprechen hörte, als würden mir alle jene sonst lästigen Ceremonien, alles Nebelwerk des Katholicismus durchsichtig, daß ich den reinen innersten Herzenskern desselben entdeckte. ... Sailer wußte auch den ernsthaftesten Gesprächen 25 eine durchaus freie Bedeutung zu geben. Sie traten völlig natürlich hervor, sie nahmen bald eine rein menschliche, bald eine streng wissenschaftliche, dann selbst andächtige Wendung, immer aber drang das stille Element reiner christlicher Hingebung durch alle Gegenstände hindurch, und eine gläubige Zuversicht, eine unsägliche, liebevolle Freundlichkeit und Milde leuchtete aus allem hervor, was er sprach und äußerte".

30 Schwere Stunden hat Sailer seine freundliche Stellung zu der am Anfang des 19. Jahrhunderts vornehmlich im Bistum Augsburg um sich greifenden mystischen Bewegung bereitet (Brück a. a. O. I, S. 468). Die Thatsache naher zeitweise intimer Beziehungen zu den Kreisen der Martin Boos, Goßner, Ignaz Lindl, Martin Völk, Feneberg, Xaver Bayr u. a. steht fest und findet in der religiösen Stimmung Sailers eine 35 ausreichende Erklärung, der „die innerlich subjektive Seite des Christentums immer mächtig betont hatte" (Ringseis, Erinnerungen I, S. 223) und die Pflege eines innigen religiösen, auf die Schrift sich gründenden Gemeinschaftslebens jeder Förderung für wert erachtete. Aber die latente Voraussetzung für die Unterstützung dieser Bestrebungen ist für Sailer stets gewesen, daß ihr Selbstständigkeitstrieb sich nicht zu den kirchlichen 40 Ordnungen in Gegensatz stellte und bei aller entgegenkommenden Haltung gegenüber gleichgesinnten Protestanten ist ihm die Ueberlegenheit und das Recht der katholischen Kirche niemals unsicher geworden. Sobald sich separatistische Neigungen zeigten, zuckte Sailer zurück, suchte er auf seine bisherigen Freunde beruhigend zu wirken (vgl. Brief vom 9. Juli 1816, Aichinger a. a. O. S. 307 ff.) und wandte sich dann von diesem „After- 45 mysticismus" ab, als er ihn in unkatholische Bahnen einlenken sah. „Die Anschuldigungen des Mysticismus sind, konnte Sailer in seiner Rechtfertigung von 1819 schreiben, in Hinsicht auf meine Person durchaus falsch, denn ich habe nie eine andere Gottseligkeit gelehrt als die mit dem Gehorsam gegen die Kirche, mit dem Gebrauche der hl. Sakramente und mit steter Erfüllung der Berufspflichten verbunden ist . . . Wenn ich gegen die 50 kalten, innerlich toten, mechanischen Christen die Notwendigkeit der Buße, des Glaubens an Jesum den Gekreuzigten, der Liebe, Andacht und Gottseligkeit verkündete, so schrieen sie: das ist Mysticismus" (Aichinger a. a. O. S. 322. 325); ähnlich erklärte Sailer „jede Sektenstiftung und jede Trennung von der römisch-katholischen Kirche für höchst unvernünftig und für frevelhaft" in dem Brief an die Gräfin Stolberg vom 28. September 55 1816, J. Janssen, Friedrich Leopold Graf zu Stolberg seit seiner Rückkehr zur katholischen Kirche, Freiburg i. Br. 1877, S. 482 f., vgl. ders., Fr. L. Graf zu Stolberg. Sein Entwickelungsgang, Freiburg i. Br. 1882, S. 464 f. Nielsen S. 320 ff.

Über den wissenschaftlichen Wert der theologischen Arbeiten Sailers wie über deren Orthodoxie wurde in katholischen Kreisen zu seinen Lebzeiten verschieden geurteilt und 60 noch heute ist das Urteil kein einhelliges vgl. K. Werner, Geschichte der katholischen Theologie

seit dem Trienter Konzil bis zur Gegenwart, München 1866; Brück a. a. O. I S. 414 f., II, S. 477; Nielsen a. a. O. S. 327 ff. Es ist beachtenswert, daß gerade F. X. Kraus (Spectator, Beilage zur Allgemeinen Zeitung 1898, Nr. 121 S. 6; Specht a. a. O. S. 569 Anm. 1). darauf hingewiesen hat, daß Sailer in seiner früheren Zeit wie Wessenberg „den philosophischen Tendenzen seines Zeitalters nachgegeben und in einzelnen und nicht unwichtigen 5 Punkten von dem entfernt hat, was das kirchliche Bewußtsein forderte“. Über die Berechtigung dieser Kritik wird volle Sicherheit wohl erst dann gewonnen werden, wenn Sailer einmal zum Gegenstand einer umfassenden Monographie gemacht sein wird, die zugleich seine Schule und das kirchliche und geistige Leben, in dem er gestanden hat, zur Darstellung brächte. Daß an ihm die Aufklärung nicht spurlos vorübergegangen, ist ein 10 Eindruck, der sich bei der Lektüre seiner Schriften rasch aufdrängt, aber mit dieser Betrachtung ist für eine Zeit, in der fast die gesamte Theologie von den Einflüssen des Zeitgeistes sich berührt zeigt, im Grunde wenig gesagt; auch in der katholischen Kirche hat der Begriff Orthodoxie eine Geschichte. Den entscheidenden Beweis einer gut katholischen Denkweise lieferte er schon durch den Verzicht auf eine oppositionelle Haltung, als er von 15 seiten der kirchlichen Behörden ungerecht behandelt wurde, nicht minder durch jene Abweisung separatistischer Tendenzen und in dem der Katharina Emmerich in Dülmen bei seinem Besuch im Jahre 1818 entgegengebrachten Vertrauen blieb er hinter den anderen Verehrern dieser Stigmatisierten nicht zurück (Nielsen a. a. O. S. 331 f.; J. Rieks, Emmerich-Brentano, Leipzig 1904, S. 113 ff.). Als Bischof aber hat er in dem Misch- 20 ehenstreit (Aichinger a. a. O. S. 449 ff.; Brück a. a. O. II, S. 396 ff.; Döllinger a. a. O. I, S. 343 ff.) eine Energie in der Geltendmachung katholischer Grundsätze entfaltet, die den klaren Beweis liefert, daß die volle Ausreifung seiner Persönlichkeit sich in der Form einer fortschreitenden Verkirchlichung seiner Anschauungen vollzogen hatte.

Was Sailer seiner Kirche geleistet hat, lag nicht vorzugsweise auf dem Gebiet der 25 wissenschaftlichen Forschung, sein Name ist auch nicht verknüpft mit der Vertretung ihrer Machtansprüche, er war kein Politiker und war keine Kampfesnatur. Aber er hat an ihrem inneren Neubau gearbeitet, an ihrer religiösen Vertiefung, an der Zurückeroberung des ihr verloren gegangenen Vertrauens und wirkte als eine in sich feste christliche Persönlichkeit. Von dem Segen dieses Einflusses, der durch seine Lehrthätigkeit, durch seine er- 30 staunlich große litterarische Schaffensfreudigkeit, durch die virtuose Pflege persönlicher Beziehungen und durch ein großes seelsorgerliches Geschick (Reinkens, Diepenbrock S. 20 ff.) vermittelt wurde, legte die begeisterte Hingebung seiner Schüler Zeugnis ab nicht nur in Deutschland, sondern auch in der Schweiz, für die er zahlreiche tüchtige Priester herangebildet hat. Zahlreiche Urteile von Männern in den verschiedensten Lebenslagen und 35 Männern beider Konfessionen bestätigen es, daß er in der That überall, wohin er kam, tiefen Eindruck gemacht hat. In dem zarten und innigen Verhältnis, das ihn mit Diepenbrock verknüpft hat, findet der Zauber seines Wesens einen besonders anziehenden Ausdruck, aber auch auf andere hat er stark eingewirkt. Clemens Brentano preist ihn in einem Brief an Görres als „den weisesten, treusten, frömmsten, geweihtesten Baiern“, als einen 40 „heiligmäßigen Greis“ (Friedrich, Döllinger I, S. 176). Görres selbst schrieb 1825 in dem Aufsatz: „Der Kurfürst Maximilian der Erste an den König Ludwig von Baiern, bei seiner Thronbesteigung“: „Unter den achtbaren Männern, die auf deinen Bischofsstühlen sitzen, ist einer der Berufenen, der früher im Lehrfach mit Segen sich versucht. Er hat mit dem Geiste der Zeit gerungen in allen Formen, die er angenommen. Vor dem Stolze des 45 Wissens ist er nicht zurückgetreten, sondern hat seinen Ansprüchen auf den Grund gesehen. Keiner Idee ist er furchtsam zur Seite ausgewichen; vor keiner Höhe des Forschens ist er bestürzt geworden; immer nur eine Stufe höher hat er besonnen und ruhig das Kreuz hinaufgetragen, und wenn auch bisweilen verkannt, in Einfalt und Liebe wie die Geister so die Herzen ihm bezwungen. Er hat eine Schule von Priestern dir erzogen, die den 50 Forderungen der Zeit gerecht, deinen guten Absichten bereitwillig entgegenkommt, ihr darfst du dein Volk und seine Erziehung kühnlich anvertrauen; sie werden den Gott, den jene abrichtende, dressierende Pädagogik aus ihr, soviel es thunlich war, vertrieben, wieder in seine Rechte setzen, und der gute Same wird unter ihrer Pflege sich hundertfältig mehren.“ (J. v. Görres, Gesammelte Schriften, herausg. von M. Görres, 1. Abt. 55 Politische Schriften, 5. Bd, München 1859, S. 261 f.); vgl. ferner das Urteil des 1869 in Passau verstorbenen Domkapitulars Alois Buchner, der in seinen von Jocham a. a. O. S. 55—77 mitgeteilten Aufzeichnungen dem verehrten und geliebten Lehrer ein schönes Denkmal gesetzt hat. Den Männern der Sailerschen Schule wurde nachgerühmt, daß sie gute äußere Erziehung besaßen, tüchtige Schulmänner waren, ausgezeichnete Bibelkenntnis 60

besaßen, einen hohen sittlichen Ernst bewiesen, unbedingte Wahrhaftigkeit zeigten, ihre geistlichen Funktionen mit großer Innigkeit und Andacht versahen, ihr Hab und Gut den Armen gaben. König Ludwig zeichnete ihn zu seinem 81. Geburtstag durch die Verleihung des Großkreuzes des Civilverdienstordens aus und ehrte ihn noch
5 mehr durch das Begleitschreiben, das der Regierungspräsident von Schenk, sein Schüler, ihm gleichzeitig zu überreichen hatte (Aichinger a. a. O. S. 456f.). Nach seinem Tode, im Jahre 1841 mußte Minister Abel den Bischöfen schreiben: „Es ist Befehl des Königs, die sämtlichen Erzbischöfe und Bischöfe darauf aufmerksam zu machen, wie auch in kirchlichen Sachen jedes Übertreiben den Keim des Todes in sich trage und daß im
10 Geiste Sailers, dem echt apostolischen, die jungen Geistlichen gelehrt und erzogen werden sollen" (Heigel a. a. O. S. 216).

Ist es wichtig, nie aus den Augen zu verlieren, daß das Zeitalter der Aufklärung mit seinen Nachwirkungen den Hintergrund für das Lebenswerk Sailers gebildet hat, so ist für dessen Würdigung von nicht geringerer Bedeutung, daß erst nach seinem Tode
15 der Ultramontanismus zur vollen Entfaltung gelangt ist. Sailer repräsentiert den vorultramontanen Katholicismus. Die grundsätzliche Kampfesstellung gegenüber dem Staat war ihm fremd, planmäßige Verschärfung der konfessionellen Gegensätze lag ihm fern, er kannte höhere Aufgaben als den Kampf um Macht, und urteilte: „In der Entstehung des Jesuitenordens regte sich viel Göttliches, in der Ausbreitung desselben viel Mensch-
20 liches, in der Aufhebung Vieles, das weder göttlich noch menschlich war." (Ges. W. Bd 39 S. 266). **Carl Mirbt.**

Saint-Martin, Louis Claude de, geb. 1743, gest. 1803. — Litteratur: Gence, Notice biographique sur L. C. de Saint-Martin, le philosophe inconnu, Paris 1824; L. Moreau, Réflexions sur les idées de L. C. de Saint-Martin le théosophe, suivies des
25 fragments d'une correspondance entre S.-M. et Kirchberger, Paris 1850; Sainte-Beuve, Causeries du Lundi, T. X., Caro, Essai sur la vie et la doctrine de S. M., Paris 1852; Schauer, Correspondance inedite de S. M., Paris 1862; J. Matter, Saint-Martin, le philosophe inconnu, Paris 1862.

Saint-Martin, der „unbekannte Philosoph", wurde geboren zu Amboise den 18. Ja-
30 nuar 1743. Er ist der einzige nennenswerte Theosoph französischer Zunge, Schüler von Pasqualis und von Jak. Böhme. Aus einem frommen Hause stammend und in einer geistlichen Anstalt erzogen, studierte er die Rechte, zwar mehr nach dem philosophierenden Muster von Montaigne und J. J. Rousseau als nach strenger Schulmethode, verließ aber die juristische Laufbahn und wurde Offizier, traf als solcher in Bordeaux zusammen mit
35 dem jüdischen Portugiesen dom Martinez de Pasqualis, welcher in der Freimaurerloge dieser Stadt einen besonderen Ritus „des élus", auch „Cohens" genannt, stiftete, in den sich S.-M. aufnehmen ließ. Später, in Lyon und in Paris, teilte er etlichen Eingeweihten mit unbezweifelter Autorität, in gesuchter, dunkler Terminologie und geheimnisvollen Ceremonien, seine „Offenbarungen" über Gott, die Geisterwelt, Fall und Erb-
40 sünde mit. Unter denselben war ein Graf d'Hauterive, welcher sich, so hieß es, in ekstatischem Zustande, bis zur Entkörperung aufschwingen konnte. S.-M. versuchte mit ihm in Lyon (1774—1776) allerlei Experimente, in denen sie nichts weniger anstrebten, als mit „dem denkenden und schaffenden Urgund aller Dinge, dem Logos" in Gemeinschaft zu treten. Jedoch entfernte sich S.-M. allmählich von Pasqualis, und, nach dessen
45 Weggang, von seinen Anhängern, die sich u. a. mit Alchimie befaßten. In Lyon knüpfte er, jedoch behutsam, Verbindung mit Cagliostro an, lernte Swedenborgs Werke kennen. Daselbst gab er auch sein erstes Werk heraus, gegen die alberne Behauptung, die Religionen seien aus Furcht entstanden, unter dem Titel: **Des erreurs et de la vérité ou les hommes rappelés au Principe universel de la science par un Philosophe**
50 **inc(onnu),** Lyon 1775, 8° (deutsch übersetzt durch Matth. Claudius). Voltaire, als er davon hörte, äußerte, der erste Teil müsse 50 Foliobände, der zweite eine halbe Seite einnehmen, geriet aber in Wut, als er das Werk gelesen, es war nämlich ein Schlag auf den Skepticismus und den Materialismus, welche S.-M. in der Seele zuwider waren.
55 Um für seine Anschauungen Propaganda treiben zu können, nahm S.-M. seinen Abschied und verkehrte in Paris mit hochstehenden Persönlichkeiten, wie dem Herzog von Orleans, der Herzogin von Bourbon, den Frauen von Lusignan, von Noailles, St. Croix a. a., war ein vielgesuchter Gast in aristokratischen Häusern, obgleich seine etwas unklaren Ansichten bei der Männerwelt wenig Anklang fanden. Sein zweites Werk:

Tableau naturel des rapports qui existent entre Dieu, l'homme et l'univers, unter der Angabe Edinburg aber in Lyon erschienen (1782, deutsch 1784), postuliert unter scharfsinniger Erörterung der kosmischen Gesetze die Existenz einer höheren Macht, aus der alle Existenzen ihr Dasein schöpfen („émanent").

Auf Reisen knüpfte er neue Bekanntschaften, in England mit dem Theosophen Wilh. Law und mit Best, auch mit etlichen Russen, wie er denn als Begleiter des Fürsten Galitzin 1787 Italien bereiste; 1788 weilt er in Montbéliard bei der Herzogin Dorothea von Württemberg; von dort zieht er nach Straßburg und hält sich drei Jahre in der Stadt auf, die damals einen ungewöhnlich anregenden Aufenthalt bot (1788—91). Er kam in Berührung mit Blessig, Haffner, Oberlin (dem Altertumsforscher) und namhaften Familien des elsässischen Adels. Es trieb ihn aber Gleichgesinnte aufzusuchen. Seine innigste Geistesverwandtschaft fand er bei Frau Charlotte von Boecklin, einer geborenen Protestantin, aus Familienrücksichten zum Katholicismus übergetreten, die aber aus ihrer früheren Jugend reiche Schätze der Bibelkenntnis mitgenommen hatte und ihrem Freund manchmal in verzagten Stunden aufhalf. S.-M. mußte nämlich Straßburg „sein Paradies" verlassen, um nach Amboise „seiner Hölle" zu seinem alternden, kränklichen Vater zurückzueilen, der an martinistischen Anschauungen keinen Geschmack fand, so daß sein Sohn hie und da, mehr als für einen Philosophen passend war, über die geistige Einöde verzweifeln wollte. In Straßburg hatte er auch von J. Böhmes Werken Kenntnis erhalten, ihm zuliebe eifrig die deutsche Sprache erlernt und unendlich viel Nahrung für seinen forschenden Geist gefunden, so daß von jener Zeit an eine neue Epoche in seinem inneren Leben begann. Das bekundete sein nächstes Werk: „L'homme de désir", Lyon 1790 (jedoch in Straßburg gedruckt, erlebt wiederholte Auflagen, deutsch durch Wagner, Leipzig 1813), worin er in erhabener Rede die Sehnsucht der Seele nach ihrer einstigen Heimat ausdrückt. Lavater hielt große Stücke auf das Buch, obgleich ihm selbst manches darin unenträtselt blieb. 1792 erschien Ecce homo, Paris (deutsch 1819), und auf Anregen des Ritters von Silferhielm, des Neffen Swedenborgs, welcher in Straßburg hohen Einfluß über S.-M. gewonnen hatte, Le Nouvel homme, 1792.

Seine letzte innige Verbindung fand S.-M. mit dem Berner Baron Kirchberger von Liebisdorf, einem eifrigen, aber um etliche Stufen tiefer stehenden Jünger aus der theosophischen Schule; durch ihn erhielt er in den schweren neunziger Jahren Kunde von dem, was Gleichgesinnte anderwärts sannen und schrieben, von Lavater, Jung-Stilling, Eckertshausen in München; hauptsächlich wurden aber J. Böhmes Lehren besprochen.

S.-M. hatte die Revolution mit Freuden begrüßt und schien ihren Opfern gegenüber fast teilnamslos, sprach von der „bagarre de Varennes" von dem „supplice de Capet", von der „exécution d'Antoinette". 1791 war er mit Condorcet, Sieyès und Bernardin de S. Pierre zur Erziehung des Dauphin vorgeschlagen worden, 1793 bezog er als Nationalgarde die Wache vor dessen Gefängnis.

Daß seine Ansichten über die Rechtmäßigkeit der Revolution durchaus selbstlos waren, bezeugte er übrigens, als er selbst empfindlich betroffen, ins Gefängnis gebracht, später aus Paris verwiesen wurde und auf mehrere Jahre in bittere Armut geriet; keine Klage läßt er hören und äußert nur einmal: Käme das neue Dekret (gegen den Adel) zustande, so bliebe mir kein Stück Brot in meinem Exil. In seine Provinzstadt verbannt, übernahm er bereitwillig das Amt, die geraubten Kloster- und Schloßbibliotheken in Ordnung zu bringen. Als kurz nachher die erste Ecole normale zur Ausbildung von Lehrern ins Leben gerufen wurde, sandten ihn seine Mitbürger einstimmig als Kandidaten ihres Kreises nach Paris. „Kann ich nur einen Gifttropfen abwenden, den der Feind alles Guten über die Wurzeln des Baumes streut, welcher mein ganzes Vaterland beschatten soll, so hielt ich es für Sünde zurückzutreten". In jener Schule vertrat er nämlich gegen den Direktor Garat in öffentlicher Disputation die Sache des Spiritualismus und schrieb: Discours en réponse au citoyen Garat, 1795.

Überhaupt erkannte er in der Revolution eine durch Gott erlaubte weltgeschichtliche Umwälzung der Dinge, ein Art Miniaturbild des Weltgerichts und in den Schickungen des französischen Volkes die Vorgeschichte dessen, was den übrigen bevorstand. Schmerzlich vermißt er den sittlichen Grund, auf dem allein neue Staatsordnungen dauernd sich gründen können, und empfindet es tief, daß die Regierung von dem Gebet nichts wissen wolle; er schrieb als Warnung: Lettre à un ami, considérations politiques, philosophiques et religieuses sur la Révol. française, Paris 1795 (deutsch von Varnhagen von Ense, Karlsruhe 1818) und: Eclair sur l'association humaine 1797;

aber daß eine geringe Anzahl intimer Freunde seinen Standpunkt billigte, konnte an dem Gang der mächtig spannenden Bewegungen der Zeit nichts ändern. „Mein Volk, klagt er, ist nicht reifer für tiefere Erkenntnis, als andere Völker, doch glaube ich ein Werk gethan zu haben, dessen der höchste Meister gedenken wird, sonst brauche ich ja weiter nichts“. Nicht viel besser erging es zwei anderen Schriften: **Esprit des choses ou coup d'oeil philosophique sur la nature des Etres et sur l'objet de leur existence**, Paris 1800 (deutsch von Schubert 1811) und dem: **Ministère de l'homme Esprit**, Paris 1802 (deutsch von Lutterbeck, 1845). — War das erste eine lose zusammengefügte Reihe von oft leuchtenden Gedanken über alles mögliche, so ist das zweite des „unbekannten Philosophen“ frommer Schwanengesang. Freilich wurde es durch das gleichzeitig erschienene und viel brillantere **Génie du Christianisme** von Chateaubriand in den Schatten gestellt, war aber einer eingehenden Erwägung würdig.

Den Ertrag des **Ministère** wollte der gute Philosoph, der in seiner Armut nichts oder wenig von seinen Werken gelöst hatte, dazu gebrauchen, J. Böhmes Werke dem französischen Publikum nahe zu bringen; er übersetzte auch mehrere von dessen Schriften. Schon 1800 erschien die **Aurore naissante ou la Racine de la Philosophie, de l'astrologie, et de la théologie, par le Ph. inconnu**; 1802 **De Trois principes de l'Essence divine**, 2 Bde 8; 1807, nach seinem Ableben: **Quarante questions sur l'origine, l'essence, l'être, la nature et la propriété de l'âme, suivies des Six Points**, Paris 1807, und 1809: **de la triple vie de l'homme**. Es war seine Bemühung nicht vergeblich, da Maine de Biran dadurch manches von Böhme sich aneignen und verwerten konnte. S.-M., der die Zeit ausgekauft und noch zu Ende mit de Gerando, Chateaubriand und Frau v. Krüdener Annäherung gesucht hatte und gerne noch weiter gestrebt und gearbeitet hätte, ereilte der Tod plötzlich, aber nicht unvorbereitet, inmitten einiger mit ihm betender Freunde (13. Oktober 1803).

Seine Ansichten, die der bedeutendste seiner Biographen J. Matter, als „ein buntes Gemisch von eigentümlicher mit Kabbala, Gnosis und Neuplatonismus gemischter Spekulation“ schildert (PRE 1. Aufl., Bd XIII S. 316) lassen sich nicht zu einem regelrecht gegliederten System koordinieren. Von Haus aus mit einem frommen Sinn und reinem Herzen begabt, hat er Abbadies **l'art de se connaître soi même** begierig gelesen, war dann einem Mystagogen in die Hände gefallen und wähnte bei ihm allerlei Gutes zu finden, das er eigentlich in seiner Väter Glauben viel besser gesucht, während das ihm Neue nur hochtrabende Geheimniskrämerei oder Theurgie und Magie war.

Die Grundwahrheiten des Christentums hat er immer eingehalten, in eine neue Sprache gekleidet und dazwischen allerlei auf gnostischem Boden entstandene Begriffe von der göttlichen Sophia, den himmlischen Mächten (**vertus et puissances**) hineingezwängt. Mit Vorliebe bewegt sich S.-M. auf dem Gebiete der Anthropologie, wenn er auch da des Guten zu viel thut und glaubt, daß des Lebens höchstes Ziel dahin gehe, noch Höheres anzustreben als Christus, der höchste Typus der Menschheit, — geistige Verbindung mit Gott führe zum gemeinschaftlichen Wollen und Wirken mit ihm, also daß Gottes Wille in uns wirke wie der Saft im Baume; — hie und da stößt der Leser auf Sätze, die pantheistisch klingen, aber auch da ist es eigentlich eher logische Konsequenz, denn in der Praxis des alltäglichen Lebens bestrebt sich S.-M. einfach als ein frommer Christ zu leben.

Es hatte daher Joseph de Maistre so Unrecht nicht, wenn er von den Martinisten in ihrem eigenen Jargon ironisch äußerte: „Ich habe sie oft in **pâtiment** versetzt (gepeinigt), indem ich ihnen vorhielt, das Wahre an ihrer ganzen Lehre sei eigentlich nur die Katechismuslehre in absonderlicher Sprache“. S.-M. ist vorurteilsfreier als seine Zeitgenossen, aber dennoch in der herrschenden Feindschaft gegen die katholische Kirche also befangen, daß er sich aufs Härteste gegen ihre Priester ausspricht. Überhaupt ist er in allerlei Inkonsequenzen geraten, sucht die Wahrheit weder in der kirchlichen Lehre, noch in der Schrift, sondern in den ihm zu teil gewordenen „**clartés**“, und hat sich im ganzen von der gemeinen Theurgie weggewandt, hält wenig oder nichts von andern so beliebten Erscheinungen, Geisterseherei, Evokation, Spiritismus und dergleichem Spuk, belehrt gar fein über die der Jungfrau Maria gebührende Stellung den Protestanten Kirchberger, der sich in exaltierter Begeisterung zu ihr verirrt hatte, will überhaupt die Geister geprüft wissen, ist aber dennoch nicht frei von einer gewissen Liebhaberei an apokalyptischen Rechnungen, von dem Spielen mit Zahlen, mit dem Tetragrammaton, hinterläßt auch unentzifferte Manuskripte zu magischen Operationen. Es haftet ihm

immer etwas von Pasqualis an. Im gesellschaftlichen Leben verkehrt er am häufigsten mit Frauen, obgleich er das weibliche Geschlecht für tief unter dem männlichen stehend ansieht; er sagt irgendwo, Gott sei seine Leidenschaft, hält sich selbst für den Gegenstand göttlicher Passion, für ein erkorenes Werkzeug Gottes, ist aber sonst der demütigste Mensch, der nur „anbetend niederfallen könne vor der barmherzigen Hand, die ihn mit Gnaden überschüttet ohngeachtet seines Undanks, seiner Treulosigkeit"; vor Menschen beugt er sich tief, achtet sich nicht würdig J. Böhmes Schuhe zu lösen, und spricht von Rousseau, nachdem er dessen Bekenntnisse gelesen, „wären diesem Manne mit seinen Gaben meine Mittel zu Gebot gestanden, er wäre ein anderer Mensch geworden als ich". Auch blieb er nicht ohne Einfluß in den denkbar ungünstigsten Verhältnissen; ein lockerer Mensch, später Oberst, verdankte es seiner ernsten Zusprache, in seinem zerrütteten Leben umzukehren, und Fürst Galitzin sagte einst in Rom: Erst seitdem ich S.-M. kenne, bin ich ein rechter Mensch". Sein frommes Gemüt schwelgte im beseligenden Gefühl inniger Verbindung mit Gott, in dessen Willen er sich ungezwungen fügt, eine von himmlischer Klarheit durchstrahlte Seele, die unbeirrt durch die ärgsten Stürme ruhig dem Ziele zusteuerte.

Bekanntlich sind seine Werke von Fr. v. Baader kommentiert worden.

(G. Büchsenschütz) **Pfender.**

Saint-Simon (Graf, Claude Henri, de Rouvroy), geb. 1760, gest. 1825. — Litteratur: Fr. W. Carov, Der Saint-Simonismus und die heutige französische Philosophie, Leipzig 1831; B. Reybaud, Etudes sur les réformateurs contemporains, Paris 1864; L. Stein, Der Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreich, Leipzig 1842; Hubbard, Saint-Simon, sa vie ses travaux, Paris 1857; Paul Janet, Le Socialisme moderne, l'Ecole saint-simonienne, Bazard et Enfantin in der Revue des Deux Mondes 1. Oct. 1876; Saint-Simon et le Saint-Simonisme, Paris 1878; O. Warschauer, Saint-Simon und der Saint-Simonismus, Leipzig 1892; G. Weil, Un Précurseur du Socialisme, Saint-Simon et son Oeuvre, Paris 1894; L'Ecole saint-simonienne, son histoire, son influence jusqu'à nos jours, Paris 1896; S. Charléty, Histoire du Saint-Simonisme (1825—64), Paris 1896; Weisengreen, Die Sozialwissenschaftlichen Ideen Saint-Simons, Basel 1896; Bourgin, Saint-Simon und Saint-Simonisme; in La Grande Encyclopédie Bd XXIX, Paris (1901).

St.-Simon, Gründer der sog. industrialistischen Schule aus der hochadeligen Familie des durch seine Memoiren zur Zeit Ludwigs XIV. bekannten Herzogs, wurde den 17. Oktober 1760 in Paris geboren. Mit seltenen Geistesgaben und hartnäckiger Willenskraft ausgestattet, ließ er sich, 13 Jahre alt, lieber durch seinen Vater ins Gefängnis bringen, als sich zu seiner ersten Kommunion zu entschließen; als 16jähriger Jüngling weckte ihn täglich sein Diener mit dem Rufe: „stehen Sie auf, Herr Graf, Sie haben heute Großes zu verrichten". Er machte als Offizier den amerikanischen Freiheitskrieg mit, kämpfte heldenmütig in einer Seeschlacht, wurde gefangen, aber durch einen feindlichen Offizier, den er früher von schmählichem Tode errettet, selbst erhalten, kam nach Mexiko, schlug, aber ohne Erfolg, dem spanischen Vizekönig vor, den Isthmus von Panama zu durchstechen; mit 23 Jahren war er Oberst und Platzkommandant in Metz, wo er in dieser Eigenschaft in dem Hörsale des Mathematikers Monge fleißig sich einfand.

Des militärischen Lebens müde, bereiste er Holland, dann Spanien, unterbreitete der Regierung ein großartiges Projekt zum Ausbau eines mißlungenen Kanals von Madrid zum Meere, dessen Ausführung durch die Revolution verhindert wurde.

Dieselbe war ihm hochwillkommen, er hielt in seiner Heimat feurige Reden über Gleichheit und drang bei der Nationalversammlung auf schleuniges Abschaffen aller aristokratischen und sonstigen Titel: kaufte mit dem preußischen Gesandten in London, von Redern, ansehnliche Nationalgüter, und hob an, allerlei Werkstätten zu gründen, war den Bauern in Kriegszeit behilflich zum Bestellen ihrer Felder. Um hervorragende Männer in seinem Hause um sich zu sammeln, heiratete er 1801 Frl. v. Champgrand, Tochter eines früheren Generals, ließ sich aber im Juli 1802 weinend von ihr scheiden, in der Hoffnung, die verwitwete Frau von Staël zur Gefährtin seines Lebens und zur Teilnahme an seinen großartigen Unternehmungen zu gewinnen, was diese aber ausschlug.

Nun fing er seine Studien von neuem an, trieb zwei Jahre lang exakte Wissenschaften, dann Medizin, indem er die von ihm geplante soziale Erneuerung durch das Bündnis von Wissenschaft und Industrie bewerkstelligen wollte. Dazu reiste er nach Deutschland und England, um neue Erfahrungen einzusammeln. In Deutschland fand

er „die Wissenschaft noch in den Banden der Mystik befangen, aber Bedeutendes auf die nächste Zukunft versprechend", in England „keinen einzigen neuen Gedanken".

Unterdessen hatte er sich mit H. v. Redern überworfen, war nach kurzer Zeit brotlos und blieb es bis zu seinem Ende, schrieb aber nacheinander „**Lettres d'un habitant de** 5 **Genève à ses contemporains**" 1802. **Introduction aux travaux scientifiques du** 19. **siècle**. 2 Bde, 1808. **Lettre au bureau des longitudes**. 1808—1811 schrieb er: **Esquisse d'une nouvelle encyclopédie, ou Introduction à la philosophie du XIX**e **siècle; Nouvelle encyclopédie, première livraison; Histoire de l'homme, premier brouillon; Mémoires sur la science; Mém. sur la gravitation uni-** 10 **verselle. De la réorganisation de la société européenne** Oct. 1814. **Opinions sur les mesures à prendre contre la coalition de** 1815. **L'Industrie ou discussions politiques, morales et philosophiques**, 1817. Aller Geldmittel entbehrend wandte er sich an alle mögliche Gelehrte, an reiche Bankiers, an Napoleon, für den er eine Zeit lang schwärmte, da er sich für Industrie und Wissenschaft interessiert hatte. 15 Cuvier allein sprach ihm Mut zu. Lafitte und Ternaux gewährten ihm etliche Unterstützung zur Veröffentlichung seiner Schriften. Seine zeitweiligen Mitarbeiter, Augustin Thierry, Aug. Comte, konnten ihm das fehlende nicht ersetzen, es wollte ihm nicht gelingen, die Aufmerksamkeit des Publikums zu fesseln, auch nicht, als er durch gewagte Anspielungen auf die Bourbonische Regierung mit den Gerichten in Konflikt kam (**le Po-** 20 **litique, l'Organisateur, Système industriel, des Bourbons et des Stuarts**). Verzweifelnd, wollte er sich erschießen, wurde aber gerettet (1823). Von nun an ging es etwas besser; noch gab er mit Hilfe eines begeisterten Anhängers, Olinde Rodrigues seinen **Catéchisme politique** 1823—24 und **Nouveau Christianisme** 1825 heraus. Er starb den 19. Mai 1825, indem er seinem System eine bessere Zukunft verhieß, 25 „denket daran, sagt er kurz vorher, daß, um etwas Großes zu stiften, Leidenschaft notwendig ist".

Er hatte eine ungewöhnliche Kraft und Thätigkeit auf falschem Wege umsonst ausgegeben. In dem neuen Zustand der Gesellschaft, den er anzubahnen hoffte, sollte die Industrie zu ihrer Geltung kommen; aber nicht den sogenannten Gewerbezweig allein, 30 sondern überhaupt alle Arbeit nennt er Industrie, sei es Ackerbau, reine Wissenschaft oder Kunst; in dieser arbeitenden Klasse sollen Gelehrte und Künstler die Aristokratie bilden, die Müssigen soviel wie möglich entfernt werden „**tout pour l'industrie, tout par elle**". In gewissen Dingen ist er frei von Vorurteilen seiner Zeitgenossen, predigt 1815 ein Bündnis mit England, an das sich später Deutschland anschließen 35 solle. Auch erkannte er in der Geschichte richtig und unumwunden die civilisierende Thätigkeit der Kirche im Mittelalter, des hohen und niederen Klerus, was sehr gegen das einseitige, heutzutage vorkommende Absprechen hervorsticht. Aber es fehlt ihm an genauer Kenntnis der hl. Schrift, folglich an Würdigung der christlichen Lehre; er behauptet, Christi und der Apostel Prinzip sei die „möglichst schnelle Verbesserung der materiellen 40 Verhältnisse in der ärmeren Klasse", davon seien Katholicismus und Protestantismus abgewichen. Auch von dem inneren Gang der Geschichte hat er wenig begriffen, indem er sich z. B. die allmählichen Veränderungen in Denkart, in Lehre, in Dogma als das Ergebnis willkürlichen Eingreifens der einzelnen denkt. Die Reformation ist ihm vollends unerklärt geblieben, in ihrer Geschichte wie in ihrem Prinzip; er bürdet z. B. Luther alle 45 Einseitigkeiten calvinistischer oder zwinglianischer Tradition auf, als Aufhebung der Musik (!), Aufbau kunstloser Gebäude zum Gottesdienst. So erklärt es sich, daß er den Protestantismus als einen Rückschritt in der Civilisation ansah. Es läuft überhaupt seine ganze Thätigkeit auf Änderung bloß des materiellen Lebens hinaus.

Die „Saint-Simonisten" trieben für seine Gedanken Propaganda und gerieten mit- 50 unter auch über dieselben hinaus; so Olinde Rodrigues, Aug. Comte (s. d. Art. Positivismus Bd XV S. 569), Bazard und Enfantin. Die letzteren thaten es in Zeitungen (**le Producteur**) und in öffentlichen Vorträgen, oft in erhabener, oft auch in deklamatorischer Rede; sie griffen die bestehenden sozialen Verhältnisse an, beuteten die Kluft zwischen Arm und Reich gehörig aus und fanden auch dazu willige Zuhörer. Um der 55 Sache einen etwas religiösen Anstrich zu geben lehrten sie einen seichten Pantheismus, Moses, Orpheus, Numa, ja Christus wären Vorläufer Saint-Simons, des Vollenders, sie führten eine Art Kultus ein, so daß nicht wenige begabte junge Männer, Ingenieure und andere ihnen beistimmten. Zweideutiger wurde die Gemeinschaft, als gelehrt wurde, Privateigentum müsse aufhören, alle Erbschaft, ja die Ehe und Familie aufgehoben werden, 60 als endlich Enfantin volle Frauenemanzipation predigte und auch etwas Weibergemein-

schaft einführte; die Besten fielen ab und der Versammlungsort, salle Taibout, wurde von der Obrigkeit geschlossen. Dazu kamen finanzielle Schwierigkeiten, Enfantin siedelte mit den Treugebliebenen nach der damals außerhalb Paris liegenden Anhöhe Ménilmontant und gründete eine Art klösterlicher Gemeinschaft, deren Mitglieder ihre eigene Tracht hatten (blaues Oberkleid, rote Mütze, weiße Beinkleider, und weiße von hinten zugeknöpfte Weste, damit die Brüder das Bedürfnis gegenseitiger Hilfe empfänden); sie pflanzten Gärten an. Enfantin fungierte als „père suprême", suchte auch die noch zu findende „mère suprême". Nach und nach wurde es der Regierung, die auch der Propaganda in der Provinz ruhig zugesehen hatte, allzubunt; die Häupter wurden vor das Assisengericht gezogen unter der Anklage des Verstoßes gegen die Sittlichkeit. Enfantin und Chevalier erschienen in ihrer Tracht und dachten etwas Märtyrerglorie einzuernten, erregten aber bloß Heiterkeit; einjähriges Gefängnis und 100 Fr. Geldstrafe konnten ihr Ansehen nicht mehr heben. Bald darauf verschwand Enfantin, der eine Reise ins Morgenland unternahm; Michel Chevalier bedachte sich eines Besseren.

Die ganze Bewegung beruhte auf einer viel zu unsicheren Praxis, um nicht an der Klippe der Sinnlichkeit zu scheitern. Die neue Hierarchie, der Kommunismus, der abgeschmackte Kultus hatten kein anderes Ergebnis, als viele schon schwankende Geister vollends von allem Glauben abwendig zu machen, wenn auch beispielsweise einzelne Ernstgesinnte sich bei Zeiten zurückzogen und durch den Funken von Wahrheit, der ihnen geleuchtet, auf tieferes Forschen geführt wurden. (G. **Büchsenschütz**) **Pfender**.

Sakrament. — Litteratur: G. L. Hahn, Die Lehre von den Sakramenten in ihrer geschichtlichen Entwickelung innerhalb der abendländischen Kirche bis zum Konzil von Trient, 1864; F. Probst (kath.), Sakramente und Sakramentalien in den drei ersten christlichen Jahrhunderten, 1872; G. Anrich, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum, 1894; G. Wobbermin, Religionsgeschichtliche Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen, 1896; J. Grill, Die persische Mysterienreligion im römischen Reich und das Christentum, 1903; K. G. Goetz, Die Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwickelung, 1904. Die Lehrbücher der Dogmengeschichte und Symbolik. — Im nachfolgenden ist der Artikel der zweiten Auflage, der von Steitz verfaßt, von Hauck überarbeitet war, größtenteils erhalten geblieben. Es schien mir berechtigt, die überaus fleißige Arbeit von Steitz, nicht bloß unter die Materialien für den Artikel zu stellen. Ich habe zwar überall Eingriffe vorgenommen, aber völlig neugeschrieben habe ich nur den ersten Teil. Mit Bezug auf das Mittelalter und die protestantische Zeit habe ich eine Anzahl größerer Zusätze nötig, manche Streichungen zweckmäßig gefunden, einige Male habe ich Widerspruch markiert, vielfach die Citate präzisiert, aber das Korpus des Artikels stammt da noch von Steitz. Eine historische Darstellung der Sakramentsidee in der evangelischen Kirche bezw. der protestantischen Theologie fehlt noch. Rich. Schmidt, Zur Charakteristik der luth. Sakramentslehre, ThStK 1879, S. 187 ff. u. 391 ff.; ist die einzige, auch nur einem Teile der Entwickelung geltende Monographie, die ich zu nennen weiß. Die Lehre vom Abendmahl ist freilich wiederholt, jedoch meist nur in der Beschränkung auf die Reformationszeit, behandelt worden, (H. **Schultz**, Zur Lehre vom hl. Abendmahl, 1886, gewährt eine Uebersicht nur über die Arbeiten „seit dem Unionspatent von 1817"). Im nachfolgenden Artikel soll es sich nur um die allgemeine Vorstellung von den Sakramenten handeln, doch ist eine vollständige Abgrenzung gegen die A. „Abendmahl" und „Taufe" nicht möglich. Die modernen Dogmatiken gehören natürlich nicht sowohl zur „Litteratur", als vielmehr zu den „Quellen", die für den Artikel in Betracht kommen. Der Artikel selbst ist nur historisch gemeint. Für die dogmatische Frage als solche vgl. A. „Gnadenmittel", Bd VI S. 723.

I. Sprachliches und Entwickelung in der alten Kirche. 1. Als **sacramentum** bezeichnet die lateinische Kirche dasjenige im Christentum, was die griechische Kirche ein *μυστήριον* nennt. Doch ist klar, daß die Ausdrücke sich nicht decken, ja sich sprachlich überhaupt nicht begegnen. Ein *μυστήριον* ist an und für sich nichts als ein „Verschlossenes", Abgesperrtes, Unzugängliches, insofern Verborgenes. Es ist nicht notwendig ein Unverständliches, wohl aber ein Heimliches, was „Draußenstehende" nicht verstehen, vielleicht gar nicht bemerken, jedenfalls, wenn es sich um ein Thun handelt, nicht „mitmachen" können oder sollen. Das *μυστήριον* ist keineswegs an und für sich eine religiöse Sache, es kann durchaus etwas Profanes sein. Ein *μυστήριον* ist gegebenenfalls nicht mehr als ein „Problem", aber es stellt sich auch in allem dem dar, was praktisch ein *ἄδυτον* ist. Man begreift, daß der Terminus eine besondere Rolle im Sprachgebrauch der Religion mit Bezug auf ihre Gedanken und Feiern überkommen hat. In der Zeit, wo das Christentum auftrat und beginnen mußte, sich eine griechische Terminologie zu schaffen, war der Sprachgebrauch längst spezifisch an eine religiöse Bedeutung

des Ausdrucks gewöhnt. Eine solche trägt das lateinische Wort sacramentum von vorneherein in sich. Es giebt kein „Sakrament", welches nicht religiösen Charakter hätte. Dinge des profanen Lebens können zu Sakramenten „werden", an und für sich sind sie es nie. Ein sacramentum ist, was „geweiht" ist. Die lateinischen Begriffe sanctus, sacer verhalten sich wie die griechischen *ἅγιος*, *ἱερός*. In den Ausdrücken sacer, *ἱερός* liegt immer eine kultische Vorstellung. Während sanctus, *ἅγιος* an eine Wesenheit der so bezeichneten Person oder Sache erinnert, eine (über)natürliche Qualität, die derjenigen der Gottheit entspricht (also eine solche, die freilich „verliehen" sein kann, aber dann „erneuernd" wirkt, so etwas wie eine „Wiedergeburt" bezeichnet), weist sacer, *ἱερός* auf eine Gebrauchsbestimmung hin: was für den Kult in Betracht kommt, die Person, die ihn leitet, der Priester, die Geräte, die ihm dienen, der Ort, wo er stattfindet, kurz alles, was zu ihm Beziehung hat, ist mehr oder weniger an dem Begriffe des sacrum beteiligt. Ein sacramentum ist, wie analoge Wortbildungen (argumentum, augmentum, firmamentum, fragmentum, fulcimentum, pavimentum, segmentum etc.) beweisen, das, was ein solches „Gebilde" darstellt, daß nach Art und Wirkung ein sacrum gewährleistet ist. Das sacramentum macht jemanden oder etwas zum sanctus oder sanctum, dann am gewissesten, wenn es einem religiösen Zwecke als solchem dient (nicht einem weltlichen, staatlichen, familiären), d. h. wenn es eine Person oder Sache einfach mit der Gottheit in Beziehung stellen, am Wesen der Gottheit teilgewinnen lassen, nicht aber bloß nach „außen" unter göttlichen „Schutz" stellen, göttlicher „Hilfe" versichern soll.

Hier muß das tertium comparationis zwischen *μυστήριον* und sacramentum liegen, dasjenige, was die Möglichkeit gewährt, letzteren Ausdruck als Äquivalent für ersteren zu behandeln. Denn das „religiöse" *μυστήριον*, d. h. dasjenige, welches die Gottheit betraf, führte in die Sphäre des *ἅγιον*. Die Griechen nannten bestimmte Kulte im spezifischen Sinne „Mysterien". Es waren solche, an denen nicht „jedermann", nicht das Volk als solches teil hatte, nicht die Staatskulte. Auch in den letzteren vollzog sich des Mysteriösen genug. Aber sie waren doch in dem Sinn „öffentlich", daß eben keine besonderen Grenzen für die Beteiligung gezogen waren. Auch die Staatskulte „heiligten" irgendwie. Aber gewisse „private" Kultgenossenschaften (*θίασοι*) galten, zumal da sie sich „heimlich" bezw. in geschlossenem Kreise bethätigten, *κατ' ἐξοχήν* für Mysterien und für Feiern, die vor anderen heiligten. In diesen „Mysterien" gab es ganz besonders auch Personen und Dinge sakraler Art, d. h. solche, die zugerüstet waren, die Mittel kannten oder in sich trugen, mit der Gottheit in Verbindung zu bringen, *ἱερεῖς* sacerdotes und *ἱερά*, sacra, sacramenta. Es ist und bleibt immer auffällig, daß die Lateiner für *μυστήρια* nicht arcana als äquivalenten Ausdruck bieten. Denn das arcanum (wurzelverwandt mit arcere, arx) ist eigentlich sprachlich das Gegenstück zu *μυστήριον*. In beiden Ausdrücken ist nicht an sich das Geheime, Rätselhafte, sondern das Abgeschlossene, Unzugängliche, nicht unmittelbar das dem Sehen, Erkennen entrückte (secretum, *κρυπτόν*), sondern ein vor Eindringen geschütztes Ding das eigentlich gemeinte Objekt. Das religiöse *μυστήριον* ist für den, den es nicht angeht, der nicht *μεμυημένος* ist, nicht die *μύησις* (Absonderung, Verschließung, Versiegelung, *σφραγίς*, in anderer Wendung den *φωτισμός*) empfangen hat, etwas Verbotenes, darum auch Gefährliches. Gerade hier tritt doch wieder ein Moment der Berührung mit sacramentum zu Tage. Denn das sacramentum ist als religiöse Größe ein Unantastbares, Unverletzliches. Was ein sacramentum ist, als solches dienen kann und soll, bestimmt die Gottheit, beruht irgendwie auf Offenbarung, ist vielleicht sachlich rätselhaft, aber um so gewisser dem menschlichen Belieben entrückt. Auch das sacramentum ist „gefährlich". Ist es heilkräftig, so doch nur für den, der es „richtig" benutzt, der ihm nichts abzieht oder zusetzt, der ihm nicht „zu nahe tritt", es in seinen von der Gottheit bestimmten Grenzen, unter seinen „Bedingungen" gebraucht. So begegneten sich, nicht sprachlich, aber in der konkreten Anschauung die Ausdrücke *μυστήριον* und sacramentum. Beide bezeichnen im spezifisch religiösen Sinn sowohl ein „Heiligtum" als ein „Heiltum".

Es ist eine Frage für sich, wann das lateinische Wort sacramentum den „spezifisch" religiösen Sinn gewonnen hat. Wir begegnen ihm mit diesem Sinn erst im kirchlichen Sprachgebrauch, zuerst bei Tertullian, gerade hier doch bereits unter den Merkmalen völliger Geläufigkeit; daß Tertullian es in der Bedeutung von *μυστήριον* in die christlich religiöse Sprache der Lateiner eingeführt haben sollte, ist nicht zu vermuten. Es ist wahrscheinlich, daß die älteste lateinische Bibelübersetzung (diejenige, die Tertullian benutzt) schon die Gleichung *μυστήριον*-sacramentum kannte. Im Sprachgebrauch der nicht-

christlichen Römer ist **sacramentum** nur als juristischer Ausdruck nachzuweisen, freilich so, daß auch gewisse freie Derivate zu konstatieren sind. Als **sacramentum** wurde die Geldsumme bezeichnet, die zur Eröffnung eines Prozesses von der klagenden Partei an einem **locus sacer** zu deponieren war und im Falle des Unterliegens der Gottheit verfiel. Später wurde der Eid so genannt. Im juristischen Sprachgebrauch wurde dann in begreiflicher Begriffserweiterung die ganze **causa** oder **controversia** als das **sacramentum** (um das es sich jeweilen handelte) bezeichnet. An die Auffassung des Eides als **sacramentum** schloß sich die Bezeichnung der Truppe, die durch den Fahneneid verpflichtet und zusammengehalten war, als „**sacramentum**“ an. Es scheint mir sehr möglich, daß zuerst das Christentum als ganzes, sei es als besondere heilige „**causa**“, sei es als die „**militia Christi**“, von den lateinischen Christen als ihr **sacramentum** bezeichnet wurde, und daß die Rede von einzelnen **sacramenta**, die die Christenheit habe, erst davon abstammt. Möglich auch, daß, nur für uns nicht mehr nachweisbar, es in der Latinität schon geläufig, ja wohl gar ursprünglich war, alle Arten religiöser Besitztümer, Riten &c. **sacramenta** zu nennen.

2. Die vergleichende Religionsgeschichte hat ein interessantes Thema an der Frage, wie weit das Christentum in seiner geschichtlichen Entwickelung Einflüsse von Seiten jener Kultformen und -genossenschaften, die im besonderen „Mysterien“ genannt wurden, erfahren hat. Zweierlei ist dabei auseinanderzuhalten, die Frage nach der Beeinflußung der allgemeinen Kirchenidee durch die der Mysterien, und die Frage nach der etwaigen Rezeption bestimmter Bräuche, Formeln &c. der Mysterien seitens der Kirche (wobei ja allerhand Umprägungen stattgefunden haben können). Was zunächst **in abstracto** wahrscheinlich genannt werden muß, ist, daß Nichtchristen und Christen gleicherweise bemerkten, wie viel äußere Verwandtschaft zwischen der christlichen Gemeinde und den Bruderschaften der Hauptmysterien bestehe. Schon daß die Christen eine „freie“ Gemeinde, keinen staatlichen, sondern privaten Kult repräsentierten, dabei allerhand (nicht der Tendenz, aber der thatsächlichen Darstellung nach) „verborgene“ Feiern (abendliche, frühmorgendliche Begehungen der Eucharistie u. a.) hielten, war ein Moment von Übereinstimmung. Die „Mysterien“ bei den Griechen waren ursprünglich die chthonischen Kulte, familien- oder stammesmäßige Feiern, die unterirdischen Gottheiten (Ahnengeistern, „Heroen“ &c.) galten, dann traten (zum Teil mit jenen der Herkunft nach verwandt) die dionysischen, eleusinischen, orphischen, pythagoreischen Feiern hinzu, Kulte, die nicht mehr, wie die chthonischen, an „gegebenen“ (darum „unzugänglichen“) Kreisen (die freilich meist auch „heimlich“, vielmehr im „Dunkel“, nächtlicherweile, ihre Opfer brachten) ihren Rückhalt hatten, sondern sich irgendwie durch Propaganda konstituierten, aber besonders strenge Initiationsriten beobachteten und dadurch sich „absperrten“. In diesen letzteren Mysterien gab es auch mancherlei „Lehren“, seltsame, aber das Gemüt bewegende Gedanken, besonders über das Jenseits, ein Wiederaufleben nach dem Tode, vielfach von einem ewigen Leben „mit“ Gott, „in“ Gott. Fast alle Mysterien kannten Lustrationen, „Reinigungen“, Entsühnungen, manche ein „Gericht“ über die Seelen nach dem Tode, wie immer das im einzelnen gedacht sein mochte. Mehrere dieser Gemeinden waren zugleich „Philosophen“-Schulen, d. h. sie übermittelten systematische Formen von „Weltanschauungen“, Theogonien, Kosmogonien. In der Zeit, wo das Christentum auftrat, erlebten die alten griechischen Mysterien eine Art von Renaissance. Das wundersame tiefe Sehnen jener Zeit nach einem „Heile“, einem heilenden „rettenden“ Gotte, nach einer *σωτηρία*, einem *σωτήρ*, dem jene Mysterien entgegenkamen, schuf ihnen neues Interesse. In dieser Zeit lernte der „Westen“, Griechenland, Rom (jenes teilweis nur abermals), auch den „Osten“ kennen, Ägypten, Judäa, Chaldäa (Babylonien), Persien mit ihren Religionen, ihren Kulten, die weitere Gedanken, eine Fülle, daß ich so sage, unverbrauchter Symbole, Riten, „bewährter“ heiliger Formeln &c. brachten. In diesen „Mysterien“, zumal denen des Mithra, traten große Gedanken von einer möglichen „Erlösung“ von der „Welt“ auf. Viele gute sittliche Gedanken, Ideen von einer Überwindung des „Fleisches“, einer Stärkung des „Geistes“ gingen zur Seite. Zu all diesen „Vorzügen“ der Mysterien sah die Christenheit bei sich selbst Parallelen. Sie sah sich gerade und ganz besonders mit den Mysterien in Konkurrenz gestellt. Es wäre wohl ein Wunder zu nennen, wenn sie nicht zum Teil sich hätte beeinflussen lassen durch ihren Rivalen. Die Forschung zeigt, daß doch merkwürdig wenig in der älteren Zeit mit Wahrscheinlichkeit bei den Christen auf solche Beeinflussung zurückgeführt werden kann. Die „Parallelen“ sind den Christen sehr deutlich zum Bewußtsein gekommen (vgl. Justin), aber es handelt sich lange Zeit im allgemeinen und großen nur um Parallelen, nicht Entlehnungen. Das ist hier nicht weiter zu verfolgen. S. besonders Anrich. (Im einzelnen

ist ja vieles auch noch kontrovers. Vgl. u. a. Artikel wie „Arkandisziplin", Bd II, S. 51, „Gnosis, Gnostizismus" Bd VI, S. 728. Ich selbst habe manche Einzelfragen erörtert in meinem Werke über das „Apost. Symbol", vgl. in Bd II, 1900, besonders die Tertullian, Clemens von Alex., Origenes u. a. betreffenden Kapitel; ein wirklich starker 5 Einfluß der Mysterien auf den kirchlichen Brauch und kirchliche Ideen ist, so weit ich sehe, erst vom 4. Jahrhundert ab, wo die Kirche die Massen aufzunehmen begann, zu erkennen).

Ich habe bisher an konkretes Detail gedacht. In ihm trat den Christen selbst entgegen, wie vielfältig sie sich mit den Mysterien berührten. Sie ließen sich dadurch nicht 10 beirren in dem Glauben, doch allein die „Wahrheit" zu haben. Für Justin gilt der Gedanke, daß die Mysterien vorausgenommene, travestierte Formen des Christentums seien, die die Dämonen erfunden hätten, um der kommenden Wahrheit, der Lehre und den Heilsmitteln des wahren σωτήρ, den Weg zu verbauen. Es kommt Justin nicht zum Bewußtsein, daß die tiefste Übereinstimmung seines Christentums und der Mysterien in 15 dem allgemeinen Gedanken der „Heilsmittel" beruhte. Clemens von Alexandrien hat diese Erkenntnis gehabt, und er tritt begeistert für das Christentum und die Kirche als das „wahre Mysterium" ein. In der That kehrt in dieser Form die Frage nach der Beeinflussung des Christentums durch die Mysterien, sagen wir jetzt lieber durch die antike Religion überhaupt, noch einmal auf, und hier ist es schwerer, die 20 richtigen Linien zu ziehen als in Hinsicht des „Details". Ich glaube auch hier im wesentlichen von einer innerkirchlichen Entwickelung reden zu müssen, was nicht zugleich bedeuten soll, daß es sich um eine „normale" oder dem wirklichen Evangelium entstammende Ausgestaltung der Kirchenidee handele. Das Charakteristische der Mysterien ist, daß sie nicht nur „Gemeinden", sondern auch „Anstalten" sind. Im Grunde ist das ein 25 Merkmal auch aller „öffentlichen" Religionen des Altertums. Sie alle repräsentieren eben nur Kulte, oder haben ihre Lehren, ihre Anleitungen zur Beurteilung und Führung des Lebens, ihre religiösen und ethischen Philosopheme doch nicht anders als verknüpft mit Riten, Symbolen u. dgl. Im Unterschiede von reinen Philosophenschulen propagieren sie gerade auch alles, was sie an „Gedanken" besitzen, durch kultische Mittel, 30 suchen oder „haben" Bürgschaften für deren Wahrheit, zugleich die Medien zu ihrer Verwirklichung, an ihren Bräuchen und zauberhaft wirkenden Formeln, magischen Zurüstungen und Weihen der Personen und gewisser Dinge. Die „Mysterien" hatten von alledem nur viel „mehr" als die anderen „gewöhnlichen", Kulte, die zudem den Individuen als solchen wenig boten. Das Christentum war, soweit es als Religion sich wirklich an 35 Jesus hielt, nur „Gemeinde", nicht „Anstalt", und sachlich ein „Glaube", aber kein „Kult". Indem Jesus die Seinigen nur als „Jünger" um sich sammelte und kultisch im Verbande mit dem Gottesdienst Israels beließ, schuf er den Typus einer Gemeinde, die ihr Besonderes nur an ihrem Glauben hatte. Aber seine Jünger wurden gezwungen sich abzusondern und als eine religiöse Genossenschaft für sich zu konstituieren. Vollends 40 war es den Heidenchristen nicht anders möglich als in solcher Form ihres Glaubens zu leben. Und da konnte gar nicht vermieden werden, daß die Christenheit auch zu einer besonderen Kultgemeinde wurde. Denn lebendige Religion kann des Gottesdienstes, der „Feier", nicht entraten, und die christliche Religion führte mit innerer Notwendigkeit zu „gemeinsamer" Feier. Als Gemeinde hat die Christenheit sich ἐκκλησία genannt und 45 niemals den Begriff des θίασος auf sich angewendet. Aber es ist historisch von unberechenbarer Bedeutung geworden, daß sie als ἐκκλησία sich vorerst eigentlich anschaulich nur in ihren gottesdienstlichen Versammlungen wurde. Denn dadurch ist ihr aufs allertiefste die Empfindung eingepflanzt worden, daß sie ihr eigentliches „Leben", ihre „wahrste" Verwirklichung in ihrer gottesdienstlichen Erscheinung habe. Zwar hat die Christenheit 50 nie vergessen, daß sie auch in der „Welt", unter den „Menschen" ein Werk habe, nicht nur ein Missionswerk, sondern auch ein Eigenwerk: in guten Werken, in Gottvertrauen unter den Fügungen des Lebens, im Leiden, in einem „Berufe" ihren Glauben praktisch zu bethätigen, zu „beweisen", aber das blieb ihr das große Problem, an dem sie sich in der Geschichte geistig, sittlich abmüht. Viel deutlicher und zu rasch geläufig wurde ihr 55 der Gedanke von sich selbst als einer neuen, der „wahren" Kultgemeinde. So wurde aus der ἐκκλησία die „Kirche". Es ist die „katholische Kirche", die aus diesem Gedanken wieder die Idee der mysteriösen, sakramentalen Anstalt entwickelt hat, oder die der Selbstbeurteilung der Christenheit als der vom wahren Gott durch Christus gestifteten Mysterien-, Sakramentsanstalt einen konkreten Ausdruck geschaffen, sie in der Theorie über die ἐκ-60 κλησία „dogmatisch" fixiert hat.

In dem Gedanken von der „wahren“ Mysterien- oder Sakramentsanstalt ist die unzulängliche Empirisierung der Selbstbeurteilung der Christenheit als ἁγία ἐκκλησία zu sehen. Sehr wahrscheinlich, daß sich darin religiöse Empfindungen, die die Heidenchristen aus ihrer alten Religion mitbrachten und die das Christentum vorerst nicht zu überwinden vermochte, mitgeltend machten. Es ist nicht meine Meinung, daß die Entwickelung in jedem Sinn eine solche war, die vom Evangelium oder von dem wirklichen Jesus Christus abführte. Aber ich habe hier nicht als Dogmatiker von den „Gnadenmitteln“ zu handeln. Gegenüber der Möglichkeit, daß die ursprüngliche „freie“, enthusiastische Stimmung und Form der Selbstgewißheit der Christenheit zu „schwärmerischer“ Zersetzung des Evangeliums führte, ist die Sakramentalisierung der Idee der Kirche und des Evangeliums gewiß auch eine Art von Schutz für diese Idee geworden. Die Sakramente wirken als „Dinge“, sei es, daß sie in geweihten Sachen oder geweihten Personen (Priestern) sich darstellen. Ich habe in dem Art. „Römische Kirche“ I, 1 (in diesem Bande S. 76 ff.) kurz angedeutet und möchte es nicht repetieren, wiefern der spezifische Inhalt der Selbstbezeichnung der ἐκκλησία τοῦ χριστοῦ als ἁγία noch besonderen Anlaß bot die enthusiastische Kirchenidee sich abkühlen zu lassen zu der der christlichen Mysterienanstalt. Für eine Gemeinde, die gewiß war eigentlich „himmlische“ Art zu haben, unter Wundern zu existieren, war, wenn erst ihre „Anschauung“ von sich selbst sich auf die einer Kultgemeinde einengte, hierin wenigstens hauptsächlich sich fixierte, die Versuchung groß, sich als Mysterienanstalt zu erfassen und als solche empirisch in Theorie und Praxis auszuprägen.

3. Eine zusammenhängende dogmatische Lehre von den Mysterien oder Sakramenten hat die alte Kirche noch nicht herausgebildet. Weder wurde der Begriff des Sakraments theologisch geklärt und in seinen Merkmalen deutlich bestimmt, noch wurde die Zahl der Sakramente festgelegt. Ganz im allgemeinen herrschte die Vorstellung, daß die Sakramente „Mittel“ des Heiles seien. Aber es blieb im wesentlichen bei dem Eindruck oder der Überzeugung, daß die Kirche eine unbegrenzte Fülle solcher Mittel habe, und die Frage, wiefern die einzelnen Handlungen oder Dinge, die man als Sakramente betrachtete (empfand), dazu „fähig“ seien, das Heil, die Gnade, zu vermitteln, was eigentlich das „Vermittelnde“ zwischen Gott und den Menschen an ihnen sei, tauchte noch kaum auf. Wer festzustellen versucht, ob ein Justin, ein Tertullian, Cyprian, Clemens, Origenes die Gnade, das Heil an die Sakramente binden, d. h. ob sie die Sakramente als **causae**, eigentliche **instrumenta salutis** betrachteten, ob sie Kraft und Willen Gottes zu retten wie „beschlossen“ in den Sakramenten dächten, wie einen Gehalt derselben, oder nur wie etwas, was darin „angedeutet“, „bezeugt“ werde, kann alle Arten von Antworten finden. Als Sakramente κατ' ἐξοχήν gelten Taufe und Eucharistie, aber beide schon nicht ganz im gleichen Sinne. Daß die Taufe dazu „gehöre“, damit einer gerettet werde, stand frühzeitig fest. Galt sie nicht gänzlich unbedingt als notwendig, damit Gott jemand im Gericht „annehme“ (man kannte in der einen oder andern Weise Ersatzmöglichkeiten für sie), so wurde sie doch als „zweifelloses“ Mittel der Errettung betrachtet, nämlich wenn die Gnadengabe, die sie gewähre, nicht durch Todsünden nach ihrem Empfang verscherzt werde. Die Eucharistie galt nicht für „notwendig“, aber doch fast wie das **sacramentum sacramentorum**. Das kam daher, daß die Intuition vom „Wesen“ eines Mysteriums oder Sakraments stark (nicht absolut) bestimmt war durch das Moment des Geheimnisvollen. Die Eucharistie war „geheimnisvoller“ als die Taufe. Über das Wasser der Taufe, den Ritus als solchen, war nicht viel Spekulation möglich, über Brot und Wein im Verhältnis zu Leib und Blut Christi konnten zahllose Fragen aufgeworfen werden. Doch das nähere über diese beiden „Hauptsakramente“ gehört in die ihnen gewidmeten Sonderartikel. Fast unmöglich ist es, bei den ältesten Vätern zu erkennen, was ihnen an den Sakramenten sachlich „Symbol“ und „Realität“ ist. Sie empfanden diese beiden Begriffe noch kaum als einen Gegensatz. Der einzige Gedanke, der mehr oder weniger überall auftaucht, ist der, daß das πνεῦμα (später, etwa im 4. Jahrhundert, sagte man gern die τριάς) sich auf die ὕλαι, **elementa**, „niederlasse“. Eine „Weihe“ mache die Sakramente, d. h. soweit Menschen an ihnen, ihrer „Herstellung“, ihrem „Vollzug“ beteiligt seien, und sie bestehe in einer „Anrufung“, bestimmten Formeln, die den „Namen“ Gottes, Jesu, des Geistes enthielten, gewissen Gebeten. Wo die Trias, der Geist herbeigefleht sei, gewännen die Elemente die „Kraft“ zur „Heiligung“. So redet Tertullian in **de bapt.** 4 (ed. Wissowa, **CSL XX**, 203 f.), Cyprian in **Epist.** 70, 1; 74, 5 (ed. Hartel **ib. III**, 2, 767, 802 f.) u. ö., aber kaum anders auch Origenes vgl. z. B. **Comm. in Joh. tom. VI, c.** 17, **MSG XIV**, 253 ff., **in epist. ad Rom., Lib. V, c.** 2 u. 9,

ib. 1024 u. 1047, c. Cels. VIII, 33, u. a. Im 4. Jahrhundert spricht Cyrill von Jerusalem in seinen Katechesen noch ebenso unbestimmt und doch offenbar sich selbst ganz „klar". Nicht anders Gregor von Nyssa (vgl. z. B. Or. in bapt. Chr. MSG XLVI, 584 B), Gregor von Nazianz (vgl. z. B. Or. 40, 8, MSG XXXVI, 368). Die Worte des Abendmahls werden sicher oft „realistisch" verstanden; aber das Abendmahl ist doch nur ein Sakrament. Auch in Hinsicht seiner kann man die einzelnen Theologen leicht mißdeuten. Die überschwängliche Rhetorik eines Chrysostomus z. B. läßt dessen Gedanken zweifellos „realistischer" erscheinen, als sie gemeint sind, (vgl. seine Lehre vom Opfer in der Liturgie, A. Messe", Bd XII, 684). Noch Johannes von Damaskus schillert in gewissem Maße. Überall ist die Meinung, daß die Elemente unter der Weihe in irgend einem Sinn zu etwas „anderem" würden, etwas empfingen, was Gott erst in sie hineinlege, was sie aus hylischen (materiellen) Dingen zu pneumatischen mache, ihnen ein „neues" Wesen, einen Charakter mindestens illustrativer, vielmehr „gewiß" auch drastischer Art gebe.

Zwischen Abendland und Morgenland scheinen mir von Anfang an gewisse Unterschiede der inneren Empfindung zu bestehen und allmählig auszuwachsen, die mit der nicht zu verwischenden Divergenz der technischen Ausdrücke *μυστήριον* einerseits, **sacramentum** andererseits zusammenhängen.

a) Das Morgenland ist überwiegend erfüllt von dem Gedanken, daß die Mysterien etwas Undurchdringliches an sich haben. Sie wenden sich an den Leib, an die Sinne, aber sie selbst „sind" etwas Geistliches, Übersinnliches. Irgendwie schimmert das durch. Ja das ist der beglückendste Gedanke, daß der „Geist" sie wenigstens zum Teil „durchschauen" lehre. Der „natürliche" Mensch ist von ihnen ausgesperrt, vernimmt nichts von ihrem wahren Wesen, aber der Eingeweihte, der mit rechtem Sinne der Kirche und ihren Verrichtungen zugewandte Mensch, wer sie in der inneren Bereitung des Gemüts auf die „Schauung", mit Öffnung des geistigen Auges für den göttlichen *φωτισμός*, auf sich wirken läßt, der fängt an, sie zu begreifen, ihre „Bedeutung" zu erfassen. Dem Griechen ist es das eigentliche Charakteristikum des Mysteriums, daß es nicht für jeden, aber für den Berufenen, im Christentum also für den *ἀνὴρ ἐκκλησιαστικός* etwas „bedeute", daß ein solcher wisse, was man äußerlich sehe sei, nicht das Ganze, das „Wahre" an ihnen, sondern was der Glaube zunächst „erfahre" (höre), dann, wie unter einem plötzlich aufstrahlenden Licht dahinter oder „darin" erschaue (vgl. Chrysostomus In Epist. I ad Cor. Hom. VII, MSG LXI = Opp. XI, 61). Gregor von Nazianz (a. a. O.) unterscheidet das *τυπικόν* und das *ἀληθινόν*. Dieses, daß es letztlich ein ahnendes Verstehen des Mysteriums gebe, daß man darin hienieden eine „Probe" habe der Art, der Kraft, der Freude der oberen Welt, des Himmels, das ist nach der praktischen Seite die Grundempfindung der griechischen Kirche ihren Mysterien gegenüber. In dieser Kirche erhält sich etwas von der Selbstbeurteilung der ältesten Christenheit als einer Himmelsgemeinde, d. h. einer Gemeinde solcher, die mit den Engeln geistig verbunden seien, in der Sphäre des Jenseits schon hienieden leben, etwas vorwegbesitzen von dem, was da kommt: die *μυστήρια* sind eine *ἀπαρχὴ τῶν μελλόντων*. Der Seligkeitsgedanke der griechischen Kirche legt sich hinein in den Mysteriengedanken. Das ewige „Leben" ist der Inbegriff des „Heils": es in seinem Kontraste, sowohl was seinen Inhalt als was seine Kraft anlangt, zu dem gegenwärtigen, vergänglichen Leben, es repräsentiert und vermittelt für uns durch Jesus Christus als den Logos, der ein „vernünftiges" Heil gebracht hat, eine Seligkeit für den „Geist", den auf „Verstehen" der Geheimnisse Gottes gerichteten *νοῦς* des Menschen, das ewige Leben in diesem Sinn und dieser Vermittelung leuchtet letztlich dem, der erst zu sehen angeleitet und innerlich bereitet ist, entgegen aus den Mysterien. Gott „zeigt" dem Gläubigen in der Kirche durch deren Handlungen und Gaben, wer er ist, welcher Art sein Leben ist, „wie" er den Menschen „rettet".

Man hat oft betont, daß die alte griechische Kirche nur „zwei" Mysterien kenne, Taufe und Abendmahl. In der That sind sie in der praktischen Schätzung durchaus bevorzugt. Aber eigentlich gilt der ganze Kirchenbrauch, jeder Ritus der Kirche, für ein Mysterium. Man muß die „mystagogische Theologie" der Griechen kennen (s. d. Art. Bd XIII, S. 612), um den richtigen Blick für den Umfang dessen, was dem Griechen ein „Mysterium" in der Kirche ist, zu haben. Es ist doch kein Zufall, daß der sog. Areopagite fast wie ein Offenbarungsmittler dort geschätzt ist. Er hat „sechs Mysterien" (Taufe, Eucharistie, Salbung, Priesterweihe, Mönchsweihe, Todtenbräuche), aber nicht als ob er mit dieser Zahl die Mysterien „begrenzen" wollte, sondern nur um die tiefsinnigsten, diejenigen, die am meisten Erleuchtung und Reinigung für den Menschen in

sich bergen, herauszuheben und zu „deuten". Und des Deutens ihrer Feiern hat die griechische Kirche dann kein Ende zu finden gewußt. Sinniges, Feines und Albernes hat sie darin zu Tage gefördert. Die Hauptsache ist, daß ihr im Grunde „alles" an ihrem Kultus zum Mysterium geworden, vielmehr ein Mysterium geblieben ist.

Seit dem Mittelalter „zählt" die griechische Kirche sieben Mysterien. Das bedeutet 5 eine Konformierung mit der römischen. Auch über das „Wesen" eines Mysteriums hat sie sich da gewisse Begriffe angeeignet. Was ihre theologischen Diplomaten in dieser Beziehung für „nötig" erkannten, ist ihr praktisch ganz äußerlich geblieben. Vgl. darüber hernach II, 5.

b) Das Abendland wird im Grunde nur durch die Idee geleitet, daß es sich in 10 den Sakramenten um „Heiligtümer" handele. Nach einem „Verstehen" trägt es wenig Begehr. Warum die **sacramenta** so sind, wie sie sind, ist nur zuweilen einem Theologen ein Problem. Bei Tertullian ist deutlich alles ein **sacramentum**, was Gott zu „stiften" für gut befunden. Die Bibel ist voll von Sakramenten. Die Personen des Alten Testaments repräsentieren fast alle ein solches, meist weil sie eine Beziehung auf 15 Christus haben, eine „Geheimbedeutung", die Tertullian auch zum Teil aufdeckt (s. eine Übersicht über die Stellen, wo bei ihm von einem **sacramentum** die Rede ist, in meinem Werke „D. ap. Symbol" II, S. 94 ff.). Da scheint der Gedanke vom *μυστήριον* durch. In der That hat das Abendland sich mit durch das griechische Wort leiten lassen. Aber das tritt zurück gegenüber dem, was es aus seinem eigenen, lateinischen Worte heraus- 20 hörte. Und das war, daß es sich in den **sacramenta** um Dinge handele, die nun einmal von Gott dazu bestimmt seien, sein Heil zu vermitteln, mit ihm in Verbindung zu bringen, die heilig gehalten, recht benutzt, hochgeehrt werden müßten, weil nicht Menschen, sondern Christus, der Geist, Gott selbst an ihnen Teil haben. Im Abendlande spielt der Gedanke nur eine sehr bescheidene Rolle, daß die Sakramente für den rechten Betrachter 25 „Durchsichtigkeit" hätten, also den Christen geistig beschäftigen sollten. Am ersten gilt dieser Gedanke vom Abendmahl. Noch waren in diesem die Begriffe des **sacramentum** und **sacrificium** nicht geschieden, gerade als **sacrificium** war es auch ein **sacramentum**, nicht bloß, was der Mensch in ihm empfängt, sondern auch was Gott empfängt bezw. was ihm „angeboten" wird, galt als **sacramentum**. Aber wir bemerken doch wenig 30 Spekulation, eher so etwas wie Begriffszergliederung (was alles unter das Wort „**corpus Christi**" falle). Im Morgenlande wird zumal auch der Ritus, die Handlung als solche, der priesterliche Gestus 2c. darauf angesehen, ob er nicht etwas „bedeute", „anschaulich" mache. Die mystagogische Theologie faßt alles am Mysterium ins Auge. Im Abendland fehlt das, nicht ganz, aber im allgemeinen. 35

Der erste, der im Abendlande einigermaßen eine zusammenhängende Reflexion über das Wesen eines Sakraments zeigt, ist Augustin. Bei ihm ist zunächst zweierlei klar, einmal daß ihm alle bedeutsamen kultischen Bräuche und Besitztümer der Kirche als „Sakramente" erscheinen, sodann daß ihm die Sakramente für die formierte Kirche wesentlich sind. Man darf sich durch die besondere Betonung der Taufe und des Abendmahls 40 nicht beirren lassen. Sie geschieht nicht mit der Tendenz, die Zahl der Sakramente zu fixieren, gar einzuschränken. Er ist hierin nicht wie ein Vorläufer des Protestantismus anzusehen. Taufe und Abendmahl sind nur die Sakramente, auf die es ihm eigentlich ankommt. Alle anderen kann man zur Not missen. Die Buße war noch kein Ritus und daher noch kein Sakrament. Ob Augustin nicht etwa die Lösungshandlung und was 45 schon eine „feierliche" Form angenommen, ein Sakrament hätte nennen können, ist eine Frage für sich. Sie wird zu bejahen sein. Man hat den Eindruck, daß es zufällig ist, wie viel von der dem Augustin möglichen Anwendung des Ausdrucks **sacramentum** litterarisch zu Tage tritt. Er nennt den Exorzismus ein Sakrament, **de gratia Chr. et pecc. orig.** c. 40 (**MSL XLIV**, 408), das Salz, welches den Katechumenen als Ersatz 50 für den ihnen noch nicht zugänglichen Leib des Herrn dargeboten werde (unbestimmter zugleich das **signum Christi**, welches sie empfangen [durch Bekreuzigung der Stirn], und die **impositio manuum**) **de pecc. merit. et remiss. II**, 26 (ib. 176), bekanntlich auch (als erster, bei dem das zu bemerken ist) die Priesterweihe, **c. epist. Parmen. II**, c. 13 nr. 28 vgl. nr. 30 (**MSL XLIII**, 70 u. 72), auch **de bono conjug.** c. 24 55 (**MSL XL**, 394), deutlich auch die Ehe (an letzterer Stelle). Nur **sensu eminenti** sind ihm Taufe und Abendmahl „die" Sakramente, z. B. **Epist.** 54, 1 (**ad Januarium, MSL XXXIII**, 200 — indem er hier diese beiden Sakramente heraushebt, bezeichnet er sie nur als besonders typisch für das NT, stellt gerade aber auch hier mit unter den Begriff „**et si quid aliud in scripturis canonicis commendatur**"). Daß ihm die 60

Sakramente zur Kirche „gehören", sieht man an seinen allgemeinen Reflexionen über ihren Wert. Sie konstituieren eine religiöse Gemeinschaft; vgl. z. B. c. Faust. Manich. Lib. XIX, c. 11 fin. („in nullum nomen religionis, seu verum seu falsum, coagulari homines possunt, nisi aliquo signaculorum vel sacramentorum visibilium consortio colligentur", MSL XLII, 355). So hat auch das AT Sakramente gekannt. Augustin reflektiert über die damaligen und die jetzigen, die neutestamentlichen Sakramente („sacramenta N. T. dant salutem, sacramenta V. T. promiserunt salvatorem", in Psalm. 73, c. 2, MSL XXXVI, 931) — in solchem Zusammenhang kann Augustin es auch rühmend als Zeichen der „Freiheit" des Christentums hervorheben, daß es „wenige", „leicht zu beobachtende" Sakramente habe, das AT dagegen „viele", lästige, c. Faust. Manich. XIX, c. 13; Epist. 54, 1 (ll. cc.); letztlich hatten die wirklichen Gläubigen im AT, die Patriarchen, Moses, die Propheten &c., die schon auf Christus hinblickten, „dasselbe" wie die Christen, in Psalm. 77, c. 2, nr. 17 (MSL XXXVI, 983 f. und 994 f.); de doctr. christ. III, c. 9 (MSL XXXIV, 71); in Ev. Joh. tract. XXVI, c. 12, (MSL XXXV, 1612). In der Kirche sind die Sakramente für Augustin in dem Maße notwendig als die Kirche selbst als Institut der unumgängliche Durchgang für diejenigen, die selig werden sollen, ist. Augustin ist im stande den Gedanken der Kirche in gewissem Sinne auf das AT und seine Institutionen mit auszudehnen. Für die Gegenwart ist ihm die catholica auf Erden die civitas Dei schlechthin, und sofern die Sakramente die Kirche formieren, sind sie ihm heilsnotwendig: Serm. 218, 14 MSL XXXVIII, 1087. Ausdrücklich sagt Augustin in de pecc. mer. I, c. 25, MSL XLIV, 128, niemand könne praeter baptismum et participationem mensae dominicae ... ad salutem et vitam aeternam pervenire. Der Schächer am Kreuz, in anderer Weise auch Moses und Johannes der Täufer machen ihm dabei einige Schwierigkeit, sofern sie invisibiliter, nicht aber visibiliter durch Sakramente „Heiligung" erhielten, in Heptateuch lib. III, 84, MSL XXXIV, 712 f. Er resolviert sich, daß jedenfalls niemand die Sakramente „verachten" dürfe, ib., vgl. c. Faust. Manich. XIX, c. 11 fin.

Charakteristisch für das Abendland ist die Anerkennung der Ketzertaufe (s. den Sonderartikel Bd X S. 270). Auch darin verrät sich eine andere Idee von den Sakramenten, als die das Morgenland hegte. Das letztere hat immer den Eindruck festgehalten, daß die Mysterien ihr „Wesen" nur für den „Glauben" hätten, also „natürlich" nicht außerhalb der Kirche gefeiert werden könnten. Was häretische Gemeinden an Mysterien feierten, seien nicht die kirchlichen, das liege doch im Begriff. Das Abendland, Rom, hat einen Streit dafür gewagt, daß die „richtig vollzogene" Taufe überall als „Taufe" gelten müsse, von der catholica, die da wisse, daß die Taufe „unwiederholbar" sei, als solche anerkannt werden müsse. Augustin hat diesen Standpunkt geteilt. Zum „Heil" gereicht freilich die „Taufe" bei Häretikern und Schismatikern nicht. Das ist der, man könnte sagen, juristische Gedanke des Abendlands über das, was ein sacramentum sei! Steht es fest, daß Gott nur Ein Mal eine Taufe eines Menschen gestattet, und kommt für den „Begriff" nur in Betracht, daß verrichtet wird, was er „angeordnet" hat, will Gott nur die „Formel" und die „Form" gewahrt wissen, so ist es natürlich gleichgültig, „wer" tauft.

Als eine Art von anerkanntem Satz gilt es, daß Augustin die Sakramente „symbolisch" verstanden habe. Es scheint mir nicht, daß bei ihm mehr Grund als bei anderen altkirchlichen Theologen vorhanden ist, das zu denken. Die Frage nach dem wesentlichen Charakter des geweihten „Elements" hat für ihn nur unter Umständen als distinkte existiert; m. E. hat Loofs im A. „Abendmahl, § 9, II" Bd I 61 ff., gewisse Ausführungen zu sehr urgiert. Sein Prädestinatianismus hat den Augustin freilich gezwungen, den äußerlichen Vollzug und die Heilswirkung mit Betonung zu trennen, nicht überhaupt, aber eventuell d. h. wenn ein reprobus ein Sakrament empfängt. In diesem Zusammenhang unterscheidet er zwischen dem sacramentum selbst und seiner „virtus" oder seinem „fructus", Enarr. in Psalm. 77, c. 2, MSL XXXVI, 983; in Joh. tract. XXVI, c. 11 u. 15 fin., MSL XXXV, 1611 u. 1614 etc. Will man den Gedanken Augustins dogmatisch präzis formulieren, so muß man sagen, daß ihm die Sakramente als reguläre conditio sine qua non, jedoch nicht unmittelbar als media salutis erscheinen. Besonders im Gegensatz zu „media" auch ist sein Gedanke von den Sakramenten als „signa" zu verstehen. Er betont, daß sie an sich nichts als „Zeichen" seien. Ihre res sei etwas anderes, als sie selbst. Ihre res ist die gratia. Und diese steht freilich bei Gott, so sehr, daß man sie jedenfalls nicht nur durch die Sakramente, sondern ebenso durch das „Wort

Gottes" erlangen „kann". Wer erst zum Glauben erwacht ist, „bedarf" der Sakramente auch nicht mehr. (Man bedenke, daß Augustin die Taufe als Kindertaufe vor sich hat und als solche billigt. In Epist. 98, 10, MSL XXXIII, 364 rechtfertigt er den Glauben der Kirche, daß gerade auch die Kindestaufe heilsam sei: Das Kind „glaubt" zwar noch nicht selbst, aber von ihm gilt auch, daß es non obicem contrariae cogitationis opponit, „darum" empfängt es „salubriter sacramentum fidei"! Der Gedanke, daß der „Glaube" der Sakramente nicht mehr „bedürfe", gilt bei Augustin speziell für das Abendmahl: „crede et manducasti", in Joh. Tract. XXV, c. 12, MSL XXXV 1602.) Im Verhältnis zum „Worte Gottes" ist das sacramentum etwas relativ Untergeordnetes, blos eine „Versichtbarung": In aqua verbum mundat: detrahe verbum et quid est aqua nisi aqua? Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum, etiam ipsum tamquam verbum visibile, in Joh. Tract. LXXX, c. 3, l. c. 1840. Sätze wie diese entscheiden in der Frage, ob Augustin die Sakramente „symbolisch" oder „realistisch" fasse in Hinsicht dessen, was sie sachlich sind, kaum etwas. Was immer sie „sind", sind sie nicht an sich, sondern durch ein „Wort Gottes". Und dieses wieder greift über sie hinaus. Die gratia selbst beruht in Gott, dafür, daß sie den Menschen zu Teil werden soll, ist das sacramentum nur ein signum, für den einzelnen vielleicht ein trügliches, nur im Prinzip, in der Idee ein „wirkliches". Wenn Augustin das sacramentum als verbum visibile bezeichnet und gelegentlich sogar sehr betont, die sacramenta müßten eben, um solche zu sein, quandam similitudinem earum rerum quarum sacramenta sunt haben, Epist. 98, 9, so ist zu beachten, daß er doch fast nichts dazutut, das Wort am Sakrament wirklich „sichtbar" zu machen, d. h. an der Handlung oder dem Ding die gratia, ihr Wesen, ihren Inhalt „anschaulich" zu machen. „Signum" in der Anwendung auf das sacramentum bedeutet ihm nur sehr unbestimmt das, was dem Morgenland die Hauptsache ist, nämlich soviel wie „imago", es bedeutet ihm vielmehr (in der bezeichneten Beschränkung) soviel wie „pignus". Ein wirkliches pignus gratiae ist es nur für den Glauben. Wer den Glauben in sich spürt, hat an dem Sakrament „vor Augen" wie an einem „Pfande", daß er an der gratia Dei teil hat.

II. Mittelalterliche und gegenwärtige katholische Lehre.

1. Es ist nicht zu verkennen, daß Augustin in allerhand Unklarheit und Unsicherheit in Hinsicht der Sakramente stecken bleibt. Gleichwohl ist er der maßgebende Lehrer der Folgezeit geworden. Er hatte eine solche Fülle von Einzeldikta über die Sakramente hinterlassen, daß er immer wieder anregend wirken mußte. Ihn selbst beirrte im Grunde nur der Prädestinatianismus. In der späteren katholischen Kirche sind auch jeweils einzelne davon ernstlich angefochten oder, wenn man will, persönlich dadurch religiös bereichert worden. Der allgemeine Gang der Lehre unterdrückte den Prädestinationsgedanken nicht, gab ihm aber keine Konsequenz. So hat die Lehre von den Sakramenten als effektiven Gnadenträgern Bestand gewinnen können. Augustins Ideen sind da hineingewebt worden. Jene Lehre selbst darf wohl als populäre Überzeugung gerade auch schon in der Zeit Augustins angenommen werden. Schon bei Optatus von Mileve (um 384) erscheint der Satz: baptisma christianorum, trinitate confectum, confert gratiam, De schism. Donat. c. Parmen. V, 1, CSEL XXVI, S. 120. Die Synode von Arausio 529 redet von dem sakramentalen „conferre gratiam" als einer geläufigen Vorstellung, c. 25 Mansi VIII, 717. So bleibt der Gedanke, daß die Sakramente „signa" sind, nimmt aber die Wendung, daß sie nur „tegumenta" bedeuten; vgl. Isidor von Sevilla, Etymol. s. Origg. lib. VI, c. 19, § 40. Und das wächst sich aus zu der Anschauung, die gemeinkatholisch geworden, daß die Sakramente die gratia in „verdeckter" Weise „enthalten" (continent). Im karolingischen Zeitalter ist das schon eine zugestandene Voraussetzung, unter der ein Paschasius Radbert und Ratramnus erst um die spezielle Vorstellung streiten. Gegen die Immanenz der sakramentlichen Kraft in den Sakramenten tritt nur Berengar von Tours entschieden auf: daß durch die Konsekration die Elemente nur ein Zeichen, ein Bild, ein Pfand der nun durch sie repräsentierten Sache werden; daß sie diese nur in das Gedächtnis und in die Gedanken rufen, daß dieselbe somit auch nur geistlich angeeignet, mit dem Herzen empfangen, mit dem Glauben genossen werden kann als eine zwar reale, aber doch nicht den Stoffen immanente Kraft, das ist der Kern der Berengarschen Darlegung. Vgl. den Art. Bd II, 607. Berengars Standpunkt war insofern derjenige Augustins; sein Kampf der letzte vergebliche Versuch, diesen gegen die siegreich gewordene drastische Auffassung zur Geltung zu bringen. Bei Ratramnus und Berengar tritt auch zuerst in Bezug auf die Elemente des Abendmahls

der Symbolismus mit dem Realismus in einen Konflikt bewußter Art; der Gegensatz war bis dahin nur in gleitender Weise vorhanden. Eine Wandlungslehre von solcher Bestimmtheit und Absichtlichkeit wie sie Paschasius und die Gegner des Berengar, der Kardinal Humbert 2c., vertraten, war der älteren Zeit sicher fremd, jetzt wurde 5 sie als „die kirchliche" deklariert. Sie konnte auch als die notwendige Konsequenz des Augustinischen Gedankens vom **signum** im Sinne von **pignus** erscheinen, dann wenigstens wenn die Zuverlässigkeit des **signum** festgestellt werden sollte.

Die Zahl der Sakramente blieb unbestimmt wie bisher. Es gibt Theologen, die nur von der Taufe und dem Abendmahle unter diesem Titel reden (z. B. Fulbert von 10 Chartres gest. 1028, Bruno von Würzburg gest. 1045, Ruprecht von Deutz gest. 1135; s. über diese Theologen und die meisten weiter zu nennenden, ihre allgemeine Bedeutung und Stellung, sowie ihre Werke die ihnen gewidmeten Sonderartikel!); daß manche betonen, jene beiden Sakramente seien die vorzüglichsten, ist kaum bemerkenswert. Neben solchen, man mag sie vorsichtige Theologen heißen, gibt es solche, die sich umgekehrt mühen, mög= 15 lichst viele Sakramente nachzuweisen. Im Jahre 1025 erklärt eine Synode zu Arras (vgl. **Mansi XIX**, S. 424ff., dazu Hefele, Konziliengesch. IV, S. 680ff.), Christus habe „**plurima**", sehr viele Sakramente eingesetzt. Peter Damiani (gest. 1072) weist in seiner 69. Rede (**Opp. ed. Cajet. II**, 374) zwölf Sakramente in der Kirche nach: 1. Taufe, 2. Konfirmation, 3. Krankensalbung, 4. Bischofsweihe (**consecr. pontificis**), 5. Königs= 20 salbung, 6. Kirchweihe, 7. Beichte (**confessio**), 8. das Sakrament [der Einweihung] der Kanoniker, 9. der Mönche, 10. der Einsiedler, 11. der Nonnen (**sanctimonialium**), 12. der Ehe. Daß es ihm damit doch nicht sowohl um eine Theorie, als um eine mystische Spielerei zu tun ist, beweist teils die Auslassung der Eucharistie, die er an anderem Orte (**III**, 96) mit der Taufe und Ordination zu den **tria praecipua sacramenta** rechnet, 25 teils die Tatsache, daß er (**ib.** 116) das Katechumenensalz, das Taufwasser und das Chrisma als solche Elemente bezeichnet, die durch des Priesters Gebet und Anrufung des göttlichen Namens die Kraft sakramentlicher Wirkung empfangen (**virtutis intimae accipiunt sacramenta**). Gottfried von Vendôme (gest. 1132) nennt, wie schon Kardinal Humbert (gest. 1061), die Investitur mit Ring und Stab ein Sakrament, ja er stellt 30 diese beiden Insignien in eine Reihe mit Salz und Wasser, Öl und Chrisma (**Epist. lib. III, Nr. 11, MSL CLVII**, 115, 116). Hildebert von Tours (gest. 1133) gibt in **Serm. CXXXII (in ord. clericorum)** neun Sakramente an, die sich ihm wieder in zwei Reihen ordnen; die fünf größeren, welche nur Bischöfe verwalten dürfen, nämlich Chrisma, Kirchweihe, Ordination, die Weihe der kirchlichen Gefäße und Altäre; die vier anderen, 35 welche auch von Presbytern gespendet werden können: Konsekration des Leibes und Blutes Christi, Taufe, Absolution und Einsegnung der Ehe (**MSL CLXXI**, 927. Nach dem A. über Hildebert [von Lavardin, zuletzt Erzbischof von Tours] in Bd **VIII**, S. 169, 57 wäre dieser Sermon von Petrus Comestor [Professor in Paris, gest. 1179] verfaßt).

40 Einen Wendepunkt in der mittelalterlichen Entwickelung wie der Lehrdarstellung überhaupt, so besonders in Hinsicht der Lehre von den Sakramenten bilden Hugo von St. Viktor (gest. 1141) und Peter Abälard (gest. 1142), indem durch sie die bisherige aphoristische bezw. blos traktatmäßige, durch persönliche und andere Gelegenheitsbedürfnisse veranlaßte Beschäftigung mit den theologischen Problemen in die systematische oder doch 45 kompendiarische übergeführt wird. Das hat die eigentliche Periode der „Scholastik", der „schulmäßigen" Behandlung der „gesamten" kirchlichen Lehre begründet. Es ist nicht gerade auffallend, daß jetzt die Lehre von den Sakramenten ein festeres Rückgrat erhält. Hugo hat zwei systematische Werke geschrieben: **De sacramentis christianae fidei libri II** und **Summa sententiarum, 7 tractatus** (s. beide in **MSL CLXXVI**). Das 50 letztere, kürzere Werk wird zuerst geschrieben sein. Das erstere repräsentiert aber auch eine Gesamtdarstellung der christlichen Lehre. Sein eigentliches Thema sind die **opera restaurationis humanae**. Um an diese heranzukommen, muß aber das **opus conditionis** und die Lehre von der Sünde vorangeschickt werden. Christus ist der große Arzt. Was er erworben, wendet er den Menschen zu durch die Sakramente, die seine 55 Heilmittel darstellen und zur **reparatio** der Menschheit gereichen. Hugo unterscheidet nun im ersten Buche (**p. IX, c. 7**) drei Klassen von Sakramenten: die erste umfaßt solche, auf denen das Heil mit Notwendigkeit beruht (**s. salutis**), wie Taufe und Abend= mahl (vgl. **lib. II, p. VI** und **VIII**), er rechnet hierzu auch die Weihe der Kirche, weil in dieser alle übrigen Sakramente verwaltet werden (**ibid. p. V, c. 1**), und die Konfirmation 60 (**p. VII**). Die Sakramente der zweiten Klasse haben keine Heilsnotwendigkeit, fördern aber

die Heiligung, weil durch ihren Gebrauch eine gute Gesinnung geübt und so eine höhere Gnade erworben wird (s. exercitationis); hierher gehört die Besprengung mit Weihwasser und mit Asche, die Palmen- und Kerzenweihe, die Bezeichnung mit dem Kreuze, die Anblasung bei dem Exorzismus, die Ausbreitung der Hände, das Schlagen der Brust und die Kniebeugung beim Gebete, die Gebete bei der Messe (lib. II, p. IX). Zu den 5 Sakramenten der dritten Klasse, die an sich keine Notwendigkeit haben, sondern dazu eingesetzt scheinen, damit durch sie die Verwaltung der übrigen Sakramente ermöglicht werde (s. praeparationis), rechnet er die Ordination, die Konsekration der Gefäße und anderer Dinge (lib. I, p. XI, c. 7). In lib. II bespricht er p. XI auch die Ehe, p. XIV die Beichte, Buße und Vergebung, p. XV die letzte Ölung, jedoch ohne daß sich aus seiner 10 Darstellung ergäbe, in welche Klasse er dieselben eingeordnet hat. Es sind mindestens 30 „Sakramente", die er in diesem Werke aufführt. Wenn sich somit in dieser Behandlung die Zahl der Sakramente bei ihm noch (bezw. wieder) in eine unbestimmte Vielheit verliert, so hat er sie dagegen in der summa sententiarum konzentriert: er führt darin nur fünf Sakramente auf, nämlich Taufe (tract. V), Konfirmation, Eucharistie, Buße 15 und letzte Ölung (tract. VI); es ist immerhin wahrscheinlich, daß er auch die Priesterweihe als Sakrament denkt, tract. VI, c. 14. Dagegen ist es irrtümlich, daß er in der Summa auch die Ehe als Sakrament behandele und damit als erster die Siebenzahl der Sakramente darbiete (Seeberg, Dogmengesch. II, S. 62), denn tract. VII „de sacramento conjugii" (l. c. 153 ff.) ist, wie Denifle gezeigt hat, unecht („Die Sentenzen 20 Hugos von St. Viktor", Archiv f. Literatur- u. Kirchengeschichte des Mittelalters III, 1887, S. 634 ff.; die Zweifel bezüglich des ganzen Werks sind unbegründet). Dieser Traktat ist nach Gietl (D. Sentenzen Rolands, nachmals Papstes Alexander III, 1891, Einl. p. XL) von Hugos Freund Walther von Mortagne. Wie früh ist er wohl als Ergänzung des Hugoschen Werkes diesem beigegeben? 25

Diese Frage ist nicht gleichgültig. Denn die Entstehung der Bezifferung der Sakramente auf „sieben" ist noch ein Rätsel. (J. Bach, Die Siebenzahl der Sakramente 1864, ist ganz belanglos; A. Krawutzky, Zählung und Ordnung der hl. Sakramente 1865, war mir nicht zugänglich.) Wir treffen die Siebenzahl mit Bestimmtheit beim Lombarden (gest. 1064? 1060?) Sentent. l. IV dist. 2. Sie tritt auch auf bei Magister Roland, dessen 30 Sentenzen Gietl a. a. O. zuerst veröffentlich hat. Möglich, daß beide sie von Hugo oder aus dem Hugoschen Kreise haben, denn beide haben Hugos Sentenzen benützt und könnten füglich den Traktat des Walther schon kennen. Vgl. für den Lombarden: O. Baltzer, Die Sentenzen des P. Lombardus, ihre Quellen rc. 1902 (in „Studien z. Gesch. d. Theol. und Kirche", Bd VIII). Seit Denifles Untersuchung über „Die Sentenzen 35 Abälards und die Bearbeitungen seiner Theologia vor der Mitte des 12. Jahrhunderts" (Archiv I, 1885, 402 ff. und 584 ff.) sehen wir klarer, wie Abälards Einfluß, trotz seiner Verurteilung, sich erhalten und fortgewirkt hat. Die Lehrbücher der „sententiae (patrum)" knüpfen bei Abälards großem Werke Theologia christiana an, von dem direkt nur der Eingangsteil, die sog. Introductio in theologiam (MSL CLXXVIII, 981 ff.) 40 bekannt ist, von dem aber Denifle eine Anzahl „Auszüge" bezw. „Bearbeitungen" kennen gelehrt hat, als wichtigste wohl das Werk Rolands. Wenn in diesem Werke (s. Gietl, S. 195 ff.) sieben Sakramente auftreten (genau dieselben, auch der Reihenfolge nach, wie beim Lombarden!), so ist deshalb nicht an Abälard selbst als Quelle zu denken (wiewohl seine Behandlung der Sakramentenlehre zu den verschollenen Stücken seiner Theologia 45 gehört), weil der direkte Auszug aus dessen Werk, die bis auf Denifle als Abälards eigene Arbeit betrachtete sog. Epitome (MSL l. c. 1695 ff.) nur sechs Sakramente zeigt (Taufe, Konfirmation [s. für diese S. 1740 B], Eucharistie, Ölung, Buße, Ehe). Leider sind die Sentenzen Gandulfs von Bologna, die Denifle (Archiv I, S. 623) als eine Quelle des Lombarden betrachtet, noch nicht ediert. Ebenso noch nicht die Sentenzen Omnebenes 50 (die auch erst durch Denifle bekannt geworden sind); nur daß letztere schon auf Rolands Werk Bezug nehmen, scheint sich erweisen zu lassen (Gietl, Einl. p. L ff.). Alle diese Männer waren Zeitgenossen, aber die spezielle Abfassungszeit ihrer Werke ist noch keineswegs klar. Nach Denifle, dem Gietl zustimmt, hat der Lombarde seine Sentenzen zwischen 1145 und 1150 verfaßt. Aber während Denifle urteilt, daß Roland seine Sentenzen zwischen 55 1139 und 1141 (1142) geschrieben habe (S. 603 ff.), setzt Gietl seine Arbeit in die Jahre 1151—1153. Daß der Lombarde Rolands Werk kenne, ist durch nichts bisher zu vermuten nahe gelegt. Bleibt vorerst der Lombarde der erste sichere Zeuge für die Siebenzahl der Sakramente, so ist noch zweierlei zu bemerken, nämlich daß er keineswegs etwa markiert oder sonst erkennen läßt, diese Zahl bedeute eine Neuerung, sodann, daß 60

er zwar, darin unterschieden von Roland, die sieben Sakramente zum voraus zusammen nennt; noch nicht aber eigentlich „beziffert".

Steitz hat die Meinung ausgesprochen, der Lombarde habe die Serie von Sakramenten zusammengefaßt, die Hugo in seiner **Summa sententiarum** einerseits, Robert 5 Pulleyn (gest. c. 1150) in seinen **Sententiae** (vgl. **L. V, c. 22, 24 etc. VII, c. 14** und **VIII**) andererseits, nacheinander behandelte, und die auf beiden Seiten eine Fünfzahl zeigt, drei Sakramente in Übereinstimmung, je zwei in Abweichung von einander; (vgl. in der 2. Aufl. dieser Enzyklopädie Bd XIII, S. 274—275). Allein es ist durch nichts zu beweisen, daß der Lombarde Roberts Werk gekannt habe; s. Baltzer. 10 (Wie Robert zählte auch Alger von Lüttich, gest. 1132; vgl. **de misericordia et justitia, c.** 52, 56 und 58, **MSL CLXXX**, 955 und 957).

Die Siebenzahl der Sakramente, die Beschränkung des Titels „**sacramentum**" auf gerade die sieben, die der Lombarde und Roland (Omnebene, Gandulf?) zeigen, ist nicht sofort durchgedrungen. Steitz hat darauf verwiesen, daß z. B. die Lateransynode von 1179 (unter Ale-15 xander **III**. = Roland!) in c. 7 (s. **Mansi XXII**, 222 **A**) noch die ältere, laxere Art zeige. Ich meinerseits verweise doch darauf, daß Herbord in seinem **Dialogus de Ottone Bambergensi (Bibl. rer. Germanic. ed.** Jaffé **V**, 760 ff.), den er (nach Jaffé, S. 581) etwa 1158 oder 1159 verfaßte, seinen Helden in einer „Predigt" den Pommern zweimal ausdrücklich „sieben" Sakramente einschärfen läßt, genau dieselben, auch in der gleichen Reihen-20 folge, die wir bei dem Lombarden und Roland treffen. Hier treffe ich auch zuerst und „schon" den fixen Ausdruck „**septem sacramenta**", mit ausdrücklicher Numerierung jedes einzelnen. (Die Predigt, die auf Petrus Comestor zurückgehen soll, oben S. 358, 38, ist wohl zeitlich nicht genau zu datieren und mag älter sein als das Lehrbuch des Lombarden und Rolands.) Thomas von Aquino, **Summa theol. III, qu. 65, a.** 1 **bringt**, 25 soviel ich weiß, als erster den Beweis zwar nicht für die „Notwendigkeit" aber die Angemessenheit der Siebenzahl als Sakramentenzahl.

2. Durch Hugo und den Lombarden wurde der Begriff des Sakramentes fixiert. In der Schrift **de sacram.** gibt jener (**lib. 1. p. IX, c.** 2) zuerst die seit Augustin herkömmliche Definition: **Sacramentum est sacrae rei signum**, die er aber zu unbestimmt 30 findet und deshalb näher begrenzt: **Sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibiliter propositum, ex similitudine repraesentans et ex institutione significans et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritualem gratiam.** Wichtiger noch ist die Begriffsbestimmung, die er in der Summa (**tr. IV, c.** 1) gleichfalls im Anschluß an Augustin 35 gibt: **Sacramentum est visibilis forma invisibilis gratiae in eo collatae, quam scilicet confert ipsum sacramentum; non enim est solummodo sacrae rei signum, sed etiam efficacia. Et hoc est, quod distat inter signum et sacramentum: — — Sacramentum non solum significat, sed etiam confert illud, cujus est signum vel significatio.** Eine sachlich damit im wesentlichen überein-40 stimmende, jedoch nicht blos kürzere, sondern auch elastischere Fassung hat der Lombarde (**lib. IV. dist. I. B**): **Sacramentum proprie dicitur, quod ita est signum gratiae Dei et invisibilis gratiae forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat;** sie läßt Raum, solche Handlungen als Sakramente zu bezeichnen, die nicht an ein **corporale vel materiale elementum** gebunden sind (Ehe, Buße), und sie bindet ebendes-45 halb die Vermittelung der Gnade nicht an die Übergabe eines Elementes, das sie enthält. Die spätere Scholastik sagt in der Kürze: **Sacramentum est signum gratiae significans et efficax.** (Vgl. **Occam, Sent. IV, q.** 1 und **Biel, Sent. IV, d. 1, q. 1. a. 1.**)

a) Da die Sakramente unter den Allgemeinbegriff der **signa** fallen, so wurde als das 50 durch die Sakramente Dargestellte genauer die Heiligung bestimmt, so wenn Thomas (**S. th. III, q. 60 a.** 2) definiert: **non quodvis rei sacrae signum sacramentum est, sed illud tantum, quod signum est rei sacrae quatenus homines sanctificat.** Da aber der Begriff der Heiligung sich nach drei Seiten entfaltet, insofern das Leiden Christi ihre Ursache, die Gnaden und Tugenden ihre Form, das ewige Leben ihr Ziel, 55 so ist das Sakrament näher **signum rememorativum ejus, quod praecessit,** des Leidens Christi, **demonstrativum ejus, quod in nobis efficitur per Christi passionem,** der Gnade, und endlich **prognosticum i. e. praenunciativum futurae gloriae (l. c. art. 3).**

Aus dem Begriffe des Sakraments ergeben sich die Bestandteile desselben: 1. das 60 **sacramentum** selbst, das Zeichen, und 2. die **res sacramenti**, die durch das Zeichen

bedeutete Sache, die man im allgemeinen als die sakramentliche Gnade bezeichnen kann, die also mit dem effectus zusammenfällt. Diese Unterscheidung ist von Augustin entlehnt, von der Scholastik aufgenommen und weiter entwickelt. Hugo von St. Viktor unterschied in der Eucharistie ein Dreifaches: das eine ist sacramentum tantum, nämlich Brot und Wein; das andere sacramentum et res sacramenti, nämlich Leib und Blut Christi; das dritte res tantum, nämlich die mystische Einheit des Hauptes mit den Gliedern (Summa sentt. tract. VI, c. 3; vgl. Petrus Lombardus Sentt. lib. IV, dist. VIII. D). Dieses Dreifache behauptete Thomas für jedes Sakrament des Neuen Bundes (in Sent. IV, d. 4, q. 1 a. 4).

Nach Augustins Sentenz: Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum unterschied man zunächst gewöhnlich in den Sakramenten das Element und das Wort. Die Scholastik substituierte diesen beiden Momenten die begriffliche Unterscheidung von Materie und Form. Hugo von St. Viktor bezeichnet das Sakrament kurz als „forma“ der Gnade (oben S. 360,35). S. dann Petrus Lombardus, der mit dem Begriff der forma in Bezug auf die Sakramente wie mit einem geläufigen operiert (freilich nur in der grundlegenden allgemeinen Erörterung Sent. IV, dist. I B [nach Hugo] und in der Lehre von der Taufe, Firmung und Eucharistie, dist. IV, VII, VIII). Ferner Alexander von Hales, Summa theol. IV, q. 8, 3. Genau sagt Thomas: In sacramentis verba se habent per modum formae, res autem sensibiles per modum materiae; in omnibus autem compositis ex materia et forma principium determinationis est ex parte formae, quae est quodammodo finis et terminus materiae (S. th. III, qu. 60. a. 7). Man hat sich dabei der aristotelischen Anschauung zu erinnern, wonach die „Materie“ (ὕλη) das noch bestimmungslose, rein potentielle Sein (die „Möglichkeit“) ist, das erst durch die Form (das εἶδος) seine Bestimmtheit und mit dieser seine „Wirklichkeit“ gewinnt. Die Unterscheidung ist metaphysisch-logisch gemeint; man müsse am Sakrament feststellen, was nach Gottes Willen überhaupt Träger (Mittler) seiner gratia „werden“ solle (Wasser, Brot, Wein ꝛc.), und was Träger derselben thatsächlich „sei“, bezw. was ein „Element“ zum Träger der gratia „mache“. Das „Wort“ ist es, welches das Sakrament „formiert“, d. h. das Element zum Sakrament erhebt, und kraft dessen das Sakrament selbst dann in Hinsicht der gratia für den Menschen die „forma“, der „wirkliche“ Träger, „ist“. Die Schwierigkeiten, die das Begriffspaar in der konkreten Durchführung bietet, hat Duns Skotus am tiefsten erkannt und die Anwendung desselben unter neue Regeln zu stellen versucht; er hatte damit jedoch keinen Erfolg. Vgl. R. Seeberg, Die Theologie des Johannes Duns Skotus, 1900, S. 349 ff.

Was die Notwendigkeit der in den Sakramenten gebotenen sinnlichen Heilsvermittlung betrifft, so ist ihr Nachweis der Scholastik nur bis zur Zweckmäßigkeit gelungen; sie gab zu, daß Gott seine Gnade den Menschen auch unmittelbar habe geben können, aber diese Vermittelung sei die der menschlichen Natur entsprechendste gewesen (gratia Dei est sufficiens causa humanae salutis, sed Deus dat hominibus gratiam secundum modum eis convenientem, Thom. S. th. III, qu. 61, art. I, ad 2m). Diese Konvenienz erweist sich 1. aus dem Bedürfnis der menschlichen Natur, vom Leiblichen und Sinnlichen zum Geistlichen und Intelligibeln geführt zu werden; 2. aus dem Zustande des gefallenen Menschen, der sich durch die Sünde den materiellen Dingen unterworfen hat und darum der materiellen Vermittlung zur Aneignung des Geistigen bedarf; 3. aus der Richtung der menschlichen Tätigkeit (ex studio actionis humanae), die, den materiellen Dingen zugewandt, leicht zu superstitiösen und sündhaften Handlungen verleitet werden könnte, wenn nicht durch die Sakramente der Hang zum Materiellen auf das Gute und Heilsame gerichtet würde. Die Sakramente dienen daher wesentlich dem Zwecke der Belehrung, der Demütigung, der Bewahrung (praeservatio l. c. Resp.).

b) Die Sakramente sind aber nicht blos signa significantia, sondern zugleich efficacia gratiae: omne sacramentum evangelicum id efficit, quod figurat, Lomb. Sent. IV, dist. XXII C. Man kann nun nach Thomas die Gnade an sich (communiter dicta, per se considerata) von der gratia virtutum ac donorum unterscheiden. Jene ist auf die Essenz der Seele gerichtet und bewirkt in ihr eine gewisse Ähnlichkeit mit dem göttlichen Sein überhaupt; diese dagegen bezieht sich auf die einzelnen Seelenkräfte (potentiae) und gibt ihnen ihre Vollkommenheit (perfectiones) nach der einer jeden eigentümlichen Aktion (in Sent. IV, dist. 1. qu. 1 a. 4). Von beiden verschieden ist aber die gratia sacramentalis, insofern sie lediglich gegen bestimmte Mängel (defectus) gerichtet ist, welche die Sünde in der von ihr ergriffenen und durch sie erkrankten Seele hervorgerufen

hat (S. th. III, qu. 62, art. 2: Sicut igitur virtutes et dona addunt super gratiam communiter dictam quamdam perfectionem determinate ordinatam ad proprios actus potentiarum: ita gratia sacramentalis addit super gratiam communiter dictam et super virtutes et dona quoddam divinum auxilium ad
5 consequendum sacramenti finem). Die sakramentale Gnade verhält sich darum zur allgemeinen, wie die species zum genus. Von der gratia virtutum et donorum unterscheidet sie sich so, daß während jene zunächst ein positives Ziel hat (ordinatur ... ad perficiendam animam et Deo conjungendam), die gratia sacramentalis unmittelbar in Beziehung zur Sünde steht (ordinatur contra peccatum. In sent. IV,
10 dist. 1, q. 1. a. 4). Nun wirkt allerdings auch die gratia virtutum der Sünde entgegen, aber in anderer Weise als die gratia sacr. (ib.: gratia virtutum opponitur peccato secundum quod peccatum continet inordinationem actus, sed gratia sacramentalis opponitur ei secundum quod vulnerat bonum potentiarum); insbesondere aber wirkt die sakramentliche Gnade Lösung von der Schuld (S. th. l. c.
15 art. 2: per virtutes et dona excluduntur sufficienter vitia et peccata quantum ad praesens et futurum, in quantum sc. impeditur homo per virtutes et dona a peccando; sed quantum ad praeterita peccata, quae transeunt actu et permanent reatu, adhibetur homini remedium specialiter per sacramenta). Etwas anders lehrten Alexander von Hales, Duns Scotus und die späteren, vgl. dazu Hahn,
20 (oben S. 349, 21), S. 326 ff.

Sofern die Sakramente signa efficacia gratiae sind, müssen sie die Gnade zum Effekte haben und folglich dieselbe im Menschen kausieren; doch tun sie dies nach Thomas nur gewissermaßen (per aliquem modum) und nicht als letzte Ursache; vielmehr unterscheidet er zwischen causa principalis und causa instrumentalis; jene
25 handelt aus eigener Kraft, diese dagegen wirkt nur vermöge der Bewegung, welche sie von jener empfängt; causa principalis gratiae ist daher Gott, causa instrumentalis das Sakrament (s. th. III, qu. 62. a. 1. Resp.). Vgl. a. 3 concl.: Sacramenta novae legis continent gratiam sicut causa instrumentalis effectum continere dicitur.

30 Fragt man nach dem Verhältnis des Sakramentes als causa instrumentalis gratiae zu der durch dasselbe kausierten Gnade, so ist die Antwort eine verschiedene. Die einen denken die Gnade dem Sakramente immanent; vermittelst der Konsekration wird sie in die Elemente wie in ein Gefäß eingeschlossen, so Hugo von St. Viktor; er bestimmte das Verhältnis in folgender drastischen Weise: „Gott ist der Arzt, der Mensch
35 der Kranke, der Priester der Diener, die Gnade das Heilmittel, das Sakrament das Gefäß dafür. Der Arzt giebt, der Diener wendet an, das Gefäß enthält, was den einnehmenden Kranken herstellt: die geistliche Gnade". (De sacram. lib. I, p. IX, c. 4 sub fin.) Von diesem Standpunkt aus versteht sich freilich leicht die Formel: Sacramenta continent gratiam. Aber über diese war an sich kein Streit, auch die anderen adop-
40 tierten sie. Letztere formulierten ihre Vorstellung, indem sie sagten: Sacramenta non sunt causa gratiae aliquid operando, sed quia Deus sacramentis adhibitis in anima operatur; non causant gratiam, nisi per quandam concomitantiam. Auf diesem Standpunkt stand Bonaventura; er sagt: Nullo modo dicendum est, quod gratia continetur in ipsis sacramentis essentialiter, tanquam aqua in
45 vase aut medicina in pyxide, immo hoc intelligere est erroneum, sed dicuntur continere gratiam, quia ipsam significant et quia, nisi ibi sit defectus ex parte suscipientis, in ipsis gratia semper confertur, ita intelligendo, quod gratia sit in anima, non in signis visibilibus. Pro tanto etiam dicuntur vasa gratiae. (Lib. IV, dist. 1. p. 1, art. 1, qu. 3.) Fragt man nun, worauf die Unfehlbarkeit dieses
50 Effektes beruht, wenn doch die Gnade nicht in den Sakramenten selbst liegt, so beruft sich Bonaventura auf einen Vertrag, worin Gott dies der Kirche zugesichert habe: Causalitas sacramentorum non est aliud, quam quaedam efficax ordinatio ad recipiendam gratiam ex pactione divina (l. c. qu. 5). Ähnlich dachte Duns Scotus (Op. Oxon. lib. IV, dist. 1, qu. 5). (Das genauere über seine scharfe Erörterung der
55 Frage bei Seeberg, Die Theologie des Scotus, S. 345 ff.) Thomas steht zwischen beiden Ansichten in der Mitte: in dem allgemein zugestandenen Satze, daß die Sakramente die instrumentale Ursache der Gnade seien, ist ihm bereits die unabweisbare Folgerung gegeben, daß in den Sakramenten auch eine gewisse instrumentale Kraft liege zur Herbeiführung des sakramentlichen Effektes (S. III, qu. 62, art. 1 u. 4); aber damit will er keines-
60 wegs behaupten, daß die instrumentale Kraft in den Sakramenten wie in einem Gefäße

ruhe; sie sind Werkzeuge, in denen die wirkende Kraft nicht bleibend ruht, denen sie nur vorübergehend mitgeteilt wird von dem, der sie in Bewegung setzt, und nur so lange, als diese Kraft durch das Instrument von dem thätigen Subjekt auf das leidende Objekt übergeht (von der virtus instrumentalis, wie sie in den Sakramenten gedacht werden muß, sagt er: habet esse transiens ex uno in aliud et incompletum: sicut et motus est actus imperfectus, ab agente in patiens [art. 4 Resp.]). Diese Kraft (virtus instrumentalis) haben aber darum die Sakramente nicht aus sich, sondern von der causa principalis, die sie bewegt, näher aus dem Leiden Christi. Die causa principalis efficiens der Gnade ist nämlich Gott, die Menschheit Christi ist das instrumentum conjunctum, mit Gott verbunden wie die Hand mit dem Leibe, das instrumentum separatum sind die Sakramente; so strömt die heilbringende Kraft, die sakramentale Gnade, von der Gottheit Christi durch seine Menschheit, in der er uns vornehmlich durch seine Passion von unsern Sünden erlöst hat, in die Sakramente, durch deren Empfang sie uns gewissermaßen vermittelt wird (cujus virtus quodammodo nobis copulatur per susceptionem sacramentorum [ibid. art. 5, vgl. in Sent. IV, d. 1, q. 1, a. 4]).

3. Der wirkliche Empfang der durch die Sakramente vermittelten Gnade ist bedingt durch die sittliche Disposition des Empfängers. Albertus M. konnte noch den Genuß des Leibes Christi durch die Unwürdigen leugnen: In eo qui sacramentaliter manducat et indigne, a specie non transit (der Leib Christi) in animam, sed potius transit in coelum et non incorporat illum sibi sed abjicit sicut Iudam (in Jo. c. VI, tom. XII, p. 132, ed. Lugd.). Bonaventura sagt geradezu (Sent. IV, d. 17, p. 2 a. 1, q. 4): Sacramenta non habent efficaciam nisi in eis qui se disponunt. Damit stimmten alle überein, wenn auch das Maß der sittlichen Forderung ein sehr verschiedenes war. Allein die Wirkungskraft der Sakramente und deshalb auch ihr Effekt ist nicht verursacht durch jene Disposition des Gläubigen, sondern durch die causa principalis gratiae, d. h. Gott, oder durch das Leiden Christi. Diesen Gedanken drückte man aus durch die Formel, daß die Sakramente wirken ex opere operato. Indem man nun aber den ganzen Nachdruck darauf legte, daß die Ursache des sakramentlichen Segens nicht auf der menschlichen Seite liege, geschah es, daß man die Notwendigkeit der sittlichen Disposition unterschätzte und sie schließlich nur noch negativ als obicem non ponere bestimmte.

Was den Ausdruck opus operatum anlangt, so erscheint er bei Petrus von Poitiers (gest. 1205) an sich als ein geläufiger, vgl. Sentent. lib. I, c. 16 (MSL CCXI, 863 B): Omnia ei (Gott) serviunt, i. e. ei praestant materiam laudis; et diabolus ei servit. Et approbat (Deus) ejus (diaboli) opera quae operatur, non quibus operatur: opera operata, ut dici solet, non opera operantia, quae omnia mala sunt, quia nulla ex caritate. Aber Petrus scheint dann der erste, der den Terminus auf die Sakramente anwendet (Sentent. lib. V, c. 6; l. c. 1235 B): Meretur baptizatione, ut baptizatio dicitur actio illius, qua baptizat, quae est aliud opus quam baptismus, quia est opus operans, sed baptismus est opus operatum, ut ita liceat loqui . . . (baptismus) est proprietas abluti i. e. passio. Der Sinn ist klar: eine Handlung ist opus operans, sofern sie jemand vollzieht, und sie ist opus operatum, sofern sie vollzogen vorliegt; hier kommt die Handlung als solche, dort das Handeln der Person in Betracht. Auf dieser Fassung der Formel beruht ihre Verwendung bei Wilhelm von Auxerre (gest. 1228, erster Kommentator der Sentenzen des Lombarden: Summa aurea in IV libros Sententiarum, ed. Paris. 1500), der (IV. 1) unterscheidet: opus operans est ipsa actio sc. ipsa oblatio vituli; opus operatum est ipsa caro vituli sc. ipsum oblatum, ipsa caro Christi, und bei Albert d. Gr.; bei Erklärung von Jo. 6, 29 macht er sich den Einwand: Videtur insufficienter loqui, cum dicit, quod opus Dei est, ut credatis in eum, quia etiam exteriora opera oportet habere, und er erwidert: Propter hoc dixerunt antiqui dicentes, quod opus est operans et opus operatum. Opus operans est, quod est in operante virtutis opus vel a virtute elicitum vel quod est essentialis actus virtutis, et sine illo nihil valet virtus ad salutem. Opus autem operatum est extrinsecum factum, quod apothelesma vocant sancti, sicut operatum legis est sacrificium factum vel circumcisio facta et tale aliquid. Et sine illo bene justificat fides cum operibus virtutum interioribus (t. XII, p. 117). Von den so gefaßten Begriffen machte Albertus Anwendung auf die Sakramente des Alten und Neuen Testaments im Kommentar zu den Sentenzen lib. I, d. 1, a. 7: Dicatur . . .

quod est operantis opus et quod est operatio ipsa, et haec attenditur secundum radicem a qua egreditur, quae in antiquis sanctis fuit charitas Dei instituentis sacramenta et obedientia legis, et quoad hoc conferebant vitam. Est autem opus operatum sicut immolatus hircus vel vitulus, et hoc nihil
5 conferebat. In sacramentis autem novae legis utrumque confert. Vgl. auch IV, d. 26, a. 14.

Überhaupt kam der Unterschied des opus operatum und opus operans besonders zur Besprechung bei der Auseinandersetzung über das Verhältnis der alt- und der neutestamentlichen Sakramente. Die scholastischen Systeme hielten sich meist an Augustins
10 Satz: Sacramenta N. Tti dant salutem, sacramenta V. Tti promiserunt salvatorem, sahen aber dabei mehr auf den Wortlaut als auf den Zusammenhang des augustinischen Systems. So mußte sich ihnen dann ein sehr wesentlicher Unterschied zwischen beiden Arten von Sakramenten ergeben. Alexander von Hales bestimmt denselben so: Sacramenta N. Legis signa sunt et causae invisibilis gratiae ex sua
15 virtute, alia vero sunt signa et non causae (Summ. Theol. P. IV, qu. 1, m. 4). Dieses ist noch die einfachste aus dem Begriffe des Sakramentes selbst sich ergebende Fixierung des Unterschiedes beider. Thomas von Aquino spricht darüber in der theologischen Summa III, q. 62, a. 6 und er urteilt, quod non potest dici quod sacramenta veteris legis conferrent gratiam justificantem per se ipsum i. e. pro-
20 pria virtute, quia sic non fuisset necessaria passio Christi. Gal. 2, 21. Sed nec potest dici quod ex passione Christi virtutem haberent conferendi gratiam justificandi ... Denn virtus passionis Christi copulatur nobis per fidem et sacramenta, differenter tamen. Nam continuatio (Mitteilung), quae est per fidem, fit per actum animae: continuatio autem, quae est per sacramenta,
25 fit per usum exteriorum rerum. — — A passione Christi quae est causa humanae justificationis convenienter derivatur virtus justificativa ad sacramenta novae legis, non autem ad sacramenta veteris legis. Et tamen per fidem passionis Christi justificabantur antiqui patres sicut et nos. Sacramenta autem veteris legis erant quaedam fidei protestationes, in quantum significa-
30 bant passionem Christi et effectus ejus — non habebant in se aliquam virtutem, qua operarentur ad conferendam gratiam justificantem, sed solum significabant fidem, per quam justificabantur (qu. 62, art. 6 Resp.). Diesen Sätzen entspricht im Kommentar die Aussage über die früheren Sakramente; non habebant aliquam efficaciam ex opere operato, sed solum ex fide, non autem ita
35 est de sacramentis N. Legis, quae ex opere operato gratiam conferunt (in Sent. IV, dist. 2, qu. 1, a. 4). Daraus ergiebt sich, daß, wenn den neutestamentlichen Sakramenten eine Wirkung ex opere operato zugeschrieben wird, die Meinung ist, daß ihre Wirkung verursacht wird durch ihre propria virtus, während die alttestamentlichen Sakramente eine solche nicht besaßen, ihre Wirkung also verursacht war durch
40 den Glauben, den sie anregten.

Auch bei den neutestamentlichen Sakramenten aber wird nun der Glaube, zwar nicht als Ursache, aber als Empfänglichkeit für den Effekt der Sakramente vorausgesetzt; Thomas sagt in Sent. IV, dist. 6, q. 1, a. 3: Qui fidem non habet, reputatur fictus et rem sacramenti cum sacramento non recipit; ebenso sagt er, damit jemand
45 durch die Taufe gerechtfertigt werde, sei erforderlich (requiritur), daß sein Wille die Taufe und den Effekt der Taufe ergreife (ut voluntas hominis amplectatur baptismum et baptismi effectum S. th. III, qu. 69, art. 9). Ähnlich Bonaventura (lib. IV, dist. 1, p. 1, a. 1, qu. 5): in hoc est differentia antiquorum (sacramentorum) ad nova, quod in sacramentis N. Legis quantum ad opera operata est justificatio non
50 tantum per accidens, sed etiam per se. Während nämlich die alttestamentlichen Sakramente nicht durch eine in dem Wesen der Handlung liegende Kraft (non per se), sondern nur per accidens, d. h. durch den Glauben als etwas zum Sakramente Hinzukommendes, die Rechtfertigung wirkten, so liegt das Wesen des neutestamentlichen Sakramentes dem Bonaventura darin, daß dem Glauben (der durch das non tantum
55 per accidens ausdrücklich als Faktor der Rechtfertigung auch in den neutestamentlichen mit gesetzt wird) vermöge des opus operatum eine äußere Handlung entgegenkam, an welche die rechtfertigende Gnade und ihr Effekt vermöge einer göttlichen pactio unfehlbar geknüpft ist. (Dies führt Bonaventura im folgenden näher aus.) War aber der Glaube trotz der Bestimmtheit, womit ihn Bonaventura hervorhebt, doch nur auf ein bloßes ac-
60 cidens herabgesetzt, so bedurfte es nur noch eines Schrittes, um dieses accidens als

etwas Entbehrliches zu beseitigen. Der Schritt geschah, als man für die subjektive Bedingung der Segenswirkung nicht mehr eine positiv-sittliche Disposition, sondern nur das Nichtvorhandensein eines impedimentum erklärte. Dies haben Duns Scotus und und Gabriel Biel gethan; ihnen liegt die Ursache der Rechtfertigung ausschließlich in dem Empfang des Sakramentes, der als solcher die Gnade unfehlbar wirkt, wenn der Mensch nicht ein Hindernis setzt; dies geschieht aber dann, wenn entweder bewußte fictio (Unglaube) oder eine Todsünde die sakramentale Wirkung hindern. Beide Scholastiker fordern also völlige Passivität dem Sakramente gegenüber und bestreiten es ausdrücklich, daß zu seiner Wirksamkeit irgend eine gute Regung auf Seite des Empfängers notwendig sei. Duns Scotus sagt (in lib. IV, dist. 1, qu. 6 in resol.): **Sacramentum ex virtute operis operati confert gratiam ita, quod non requiritur ibi bonus motus interior, qui mereatur gratiam, sed sufficit, quod suscipiens non ponat obicem.** Gabriel Biel schickt seiner Besprechung der Frage über die Wirksamkeit der Sakramente folgende allgemeine Erläuterungen der in Betracht kommenden Ausdrücke voraus: **Sacramentum dicitur conferre gratiam ex opere operato ita, quod ex eo ipso, quod opus illud, puta sacramentum, exhibetur, nisi impediat obex peccati mortalis, gratia confertur utentibus, sic quod praeter exhibitionem signi non requiritur bonus motus interior in suscipiente. Ex opere operante vero dicuntur sacramenta conferre gratiam per modum meriti, quod scilicet sacramentum foris exhibitum non sufficit ad gratiae collationem, sed ultra hoc requiritur bonus motus vel devotio interior in suspiciente, secundum cujus intentionem confertur gratia** (in lib. IV, dist. 1, qu. 3).

Über die Frage, ob die Sakramente des N. Bundes **ex opere operato** wirken, war also unter den Scholastikern volle Übereinstimmung, nur über die andere waren sie geteilt: ob zur Aufnahme der durch das Sakrament **ex opere operato** gewirkten Gnade der Glaube erforderlich sei; während dies Thomas und Bonaventura mit geringerer oder größerer Entschiedenheit bejahten, genügte dem Duns Scotus, dem Gabriel Biel u. a. die rein passive Rezeptivität, und man darf es darum den Reformatoren nicht verargen, wenn sie sich vorzugsweise an die letztere Ansicht hielten, in der die Scholastik in diesem Punkte offenbar zu ihrem Abschlusse kam, und demgemäß die katholische Lehre so faßten: **quod sacramenta N. Tti ex opere operato sine bono motu utentis justificant** (Apologie der C. A. XIII [VII], 18; Müller, Symb. Bb. 4. Aufl. S. 204). Beide Standpunkte laufen übrigens noch im Reformationszeitalter friedlich nebeneinander her. So sagt Johannes Mensing, einer der Verfasser der Confutatio der Augustana, in seiner Antapologie, ander teyll, fol. 109 b. flg.: „Sie sind krefftig genade zu geben denen, die sich yhn getreulich unterwerffen, vnd das **ex opere operato**, aus krafft der nyesungen des sacramentes, wenn gleich **opus operans** die andacht vnd glaube do nit seyn könnte" [etwa mangeln sollte], „wo ehr nhur nicht widersetzigt durch falscheyt seyns hertzen vnd heimlichen vnglauben sich der genaden unwürdig machet. — — vnser leerer sagen, in den sacramenten sey eyn vnsichtige krafft vnd genade, die do wirket on allem vnserm zuthun die rechtfertigunge vnn vergebunge der sunde, verneuerunge, new gepurt, eingießunge des glaubens vnn aller tugent, dozu wir nichts wyrkende thun, auch nicht glauben, sonder leyden vnd lassen vns alles sampt dem heiligen geyste geben **ex opere operato**, vnd das thut Christus gewißlich, wo er vnser hertze nit widersetzigt oder falsch im grunde findet, jm vnglaube oder jm bösen willen, sunde nit zu lassen" (vgl. Lämmer, Vortrid. Theologie, S. 220 ff.). Dagegen fordert Eck (contr. Carlstad. Concluss. bei Löscher II, 168) von dem Empfänger, daß er thue, was in seiner Kraft stehe, d. h. den Riegel und das Hindernis der Gnade entferne, und giebt ihm den Trost: **Deus nunquam deest facienti quod in se est.** Berthold von Chiemsee aber sagt in seiner deutschen Theologie 63, 6: die Sakramente seien, „stäffel geistlicher styeg, daran got herab vnd der mensch hinauf steiget vnd daselbs zuosamen komen"; ja er sieht in der sakramentlichen Gnadenwirkung nur die ergänzende Hinzufügung dessen, was der Mensch aus eigener Kraft nicht leisten kann (54, 10): „Was in vnserm thuoen vnd vermögen abgeet, dasselb wirt inn sacramenten erstatt in krafft des verdienens Christi".

Bellarmin schlägt (de sacram. II, 1) einen vermittelnden Weg ein: 1. **opus operatum** ist ihm ganz dem scholastischen Sprachgebrauch gemäß die **sola actio illa externa, quae sacramentum vocatur**, so daß die Formel: die Sakramente wirken **ex opere operato**, heißt: **ex vi ipsius actionis sacramentalis a Deo ad hoc institutae, non ex merito agentis vel suscipientis**; 2. Wille, Glaube und Buße sollen durchaus nicht als Bedingungen ausgeschlossen werden, sie werden im Gegenteil bei den

Erwachsenen ausdrücklich gefordert; aber 3. sie können nicht als causae activae in Betracht kommen, d. h. sie verleihen den Sakramenten nicht ihre Wirksamkeit, sondern lediglich als dispositiones ex parte subjecti, d. h. sie sollen die Hindernisse entfernen, durch welche die Wirkung der Sakramente gehemmt wird; 4. bei Kindern, von welchen keine Disposition gefordert wird, tritt die Rechtfertigung durch das Sakrament auch ohne Wille, Glaube und Buße ein. Vom Glauben bietet Bellarmin folgenden Satz: fides dici potest manus nostra, non quia apprehendat promissionem et ipsa sola hoc modo justificat, sed quia removet obstacula et disponit animam, ubi est necessaria talis dispositio (l. c. II, 11).

4. Die sakramentliche Gnade ist der primäre Effekt der Sakramente (Thomas, S. th. III, q. 62); der sekundäre Effekt ist der „Charakter" (ib. q. 63). Thomas begründet das folgendermaßen: Die Sakramente sind zu einem doppelten Zweck eingesetzt, ad remedium contra peccata et ad perficiendum animam in his quae pertinent ad cultum Dei secundum ritum christianae vitae. Quicunque autem ad aliquid certum deputatur, consuevit ad illud consignari. Dies geschieht den Gläubigen durch den spiritualis character (ib. a. 1). Da nun totus ritus christianae religionis derivatur a sacerdotio Christi, so folgt hinsichtlich des character sacramentalis, daß er ist character Christi, cujus sacerdotio configurantur fideles secundum sacramentales characteres, qui nihil aliud sunt, quam quaedam participationes sacerdotii Christi ab ipso Christo derivatae (ib. a. 3). Da Christi Priestertum ewig ist, so haftet er der Seele unauslöschlich (indelebiliter) an (art. 5. Resp.). Nun aber verleihen nicht alle Sakramente der Seele einen geistlichen Charakter; denn zwar wird der Mensch durch alle teilhaftig des Priestertums Christi, non tamen per omnia sacramenta aliquis deputatur ad agendum aliquid vel recipiendum, quod pertineat ad cultum sacerdotii Christi. Das letztere gilt nur 1. von dem sacramentum ordinis, quia per hoc sacramentum deputantur homines ad sacramenta aliis tradenda; 2. von dem Sakrament der Taufe, quia per ipsum homo accipit potestatem recipiendi alia ecclesiae sacramenta (ib. a. 6), 3. von der Firmung, da deren Effekt Mehrung der Taufgnade und deshalb von der Taufe nur graduell, nicht spezifisch verschieden ist (q. 72 a. 7). Diese Sakramente können darum auch nicht wiederholt werden (daher die Einteilung der sacramenta in characterem imprimentia und non imprimentia, iterabilia und non iterabilia); der Charakter wird allen Empfängern ohne Unterschied aufgeprägt, auch wenn sie der Gnade einen Riegel vorschieben, nur wird in diesem Falle der Charakter verhindert, sich wirksam zu erweisen, bis durch das Bußsakrament der Riegel entfernt ist. Worin aber dieser Charakter bestehe oder was seine quidditas sei, war unter den Scholastikern ein Gegenstand steter Kontroverse. S. Hahn S. 298 ff. Duns Scotus hat sich besonders um die Frage bemüht; vgl. Seeberg, Die Theol. d. Scotus, S. 351 ff. Das Bedürfnis nach symmetrischer Durchbildung der Lehre führte dazu, daß man die Sakramente, welche einen character indelebilis nicht bewirken, einen ornatus animae mitteilen ließ. Vgl. Thomas, Sent. IV, d. 1. q. 1 a. 4. Der Ursprung dieser Lehre geht in den Streit über die Ketzertaufe zurück; sie ist nur eine spitzfindige Ausführung des von Optatus von Mileve ausgesprochenen Satzes, daß der Getaufte nie aufhören könne, Christ zu sein (III, 11; CSEL XXVI, 99), und der Lehre Augustins von der nota militaris, welche Christus, der Feldherr der Kirche, dem aufprägt, den er zu seinem Streiter aufnimmt (C. epist. Parmen. l. II, c. 13, § 29; MSL XLIII, 71—72). Vgl. neuestens J. L. Farine, Der sakramentale Charakter, 1904 (Straßb. theol. Studien, herausgeg. v. Ehrhard und Müller VI, 5).

Die Sakramente wurden als causae gratiae und justificationis von den Scholastikern, wie noch heute von der römischen Kirche, für unentbehrlich und unerläßlich zum Heile gehalten (esse de necessitate salutis); doch restringiert sich die Heilsnotwendigkeit wieder auf manche Weise; zunächst nämlich unterschied man absolute und relative Notwendigkeit; absolut (simpliciter necessarium) notwendig heißt ein Mittel, ohne welches sich der Zweck überhaupt nicht realisieren läßt; relativ notwendig dagegen, wenn sich der Zweck ohne dasselbe nicht so bequem und vollständig (convenienter) erreichen läßt. Einfach notwendig ist für den Einzelnen nur die Taufe und die Buße unter Voraussetzung einer Todsünde, für die Kirche aber der ordo; alle übrigen Sakramente können nur als bedingt notwendig gelten, insofern sie teils der Taufe und der Buße ihre Vollendung geben, teils, wie dies durch die Ehe geschieht, die Kirche gegen das Aussterben sichern (Thomas, Summ. th. III, qu. 65. art. 4). Wenn somit für diese zweite

Klasse der Sakramente der Begriff der Notwendigkeit zu dem der bloßen Zweckmäßigkeit abgeschwächt wird, so wird derselbe für die Sakramente überhaupt so gut wie aufgehoben durch das, was die Scholastiker über das votum sacramenti lehren. Thomas hält es durchaus nicht für notwendig zum Heile, daß das Sakrament in re empfangen werde; es wirkt bereits die gratia justificans et sanctificans durch das heiße Verlangen, womit der Mensch nach dem Sakramente sich sehnt, und somit vor dem wirklichen Empfang desselben, freilich aber nur unter der Voraussetzung, daß er, wenn ihm Gelegenheit gegeben wird, nun auch den letzteren nicht versäume. Die Gnade, die der Mensch durch den aktuellen Sakramentgenuß empfängt, ist von derjenigen, die ihm vor demselben zu teil wird, nicht spezifisch, sondern nur graduell verschieden; der wirkliche Sakramentgenuß mehrt nur die Gnade, welche das Verlangen schon erwirkt hat (ib. q. 80. a. 1). Die Lehre vom votum ist nur eine dogmatisch-prinzipielle Ausführung des patristischen Glaubens, daß solchen Katechumenen, die durch plötzlichen Tod an dem Empfang der Taufe gehindert würden, der Vorsatz, sich taufen zu lassen, die wirkliche Taufe ersetze. Vgl. Ambrosius, Orat. in obit. Valentiniani, Augustin de baptism. IV, 21—23. Was hier von der Taufe behauptet wurde, bezog die Scholastik, wie später das Tridentinum, auf die Sakramente überhaupt und motivierte damit die Sentenz: Contemptus, non defectus sacramentorum damnat. Auch das knüpft bei Augustin an (s. oben S. 356, 26).

Die Diener der Kirche wirken in den Sakramenten, instrumentis inanimatis, gleichfalls instrumentaliter, aber als instrumenta animata; eben darum wirken sie nicht in ihrer Kraft, sondern allein in der Kraft des agens principalis, d. h. Gottes oder Christi, der daher auch die Sakramente eingesetzt haben muß, weil er allein mit seiner Gnade die menschliche Seele erreichen kann, an der das Sakrament zu seinem Effekt kommen soll (Thomas, S. III qu. 64. art. 1—3); eben darum ist auch die sittliche Qualität des Ministers, sein Glaube oder sein Unglaube ganz indifferent (qu. 64. art. 5. 9). Dagegen wird zur Wirksamkeit des Sakramentes von Seite des Priesters die Absicht oder Intention erfordert, das zu thun, was die Kirche oder was Christus thut, damit wirklich das Sakrament zu stande komme; teils weil die äußere sakramentliche Handlung manchen profanen Zwecken im äußeren Leben dient, teils weil sie als Handlung des minister nicht ohne eine zwecksetzende Thätigkeit des handelnden Subjektes gedacht werden kann (ibid. art. 8). Thomas tritt entschieden der Meinung des Alexander von Hales entgegen, daß zur Giltigkeit des Sakramentes die ausdrückliche und bewußte Intention gehöre (intentio mentalis), der Minister handelt als Stellvertreter (in persona) der Kirche und in den von ihm gebrauchten Worten wird darum zur Genüge die Intention der Kirche ausgedrückt, die zum Wesen des Sakramentes gehört; das Sakrament sei darum giltig gespendet, sobald nicht von Seiten des Spenders oder des Empfängers etwas dabei ausgesprochen werde, was seine Intention ausdrücklich verneine (ibid. ad 2m). Dagegen glaubt er, daß die Intention des Sakramentespenders, das Sakrament nicht zu erteilen, sondern umgekehrt mit demselben Mutwillen zu treiben (derisorie aliquid facere) ausreiche, um die Wahrheit desselben aufzuheben (art. 10). Die Frage nach der Notwendigkeit der Intention hat zuerst Innocenz III. verneinend, der Lombarde (IV. dist. 6. E) bejahend, die Scholastik endlich mit wahrhaft verzweifelndem Scharfsinn beantwortet: sie unterschied intentio actualis, virtualis und habitualis, um alle nur denkbaren Grade des Bewußtseins zu erschöpfen; die erste ist die des völlig klaren Bewußtseins, die zweite die auch in momentaner Zerstreuung, die dritte die im Zustande des gebundenen Bewußtseins, wie etwa beim Träumenden oder Betrunkenen, noch vorhandene. Selbst Bellarmin (l. c. I, 27) hat es nicht verschmäht, sich an diesem logisch formellen Begriffsspiele zu beteiligen. Eine längere Zeit viel verhandelte Frage, auf die hier nicht eingegangen werden soll, war die nach der Giltigkeit der sakramentalen Spendungen seitens ungiltig geweihter Priester, vgl. dazu besonders C. Mirbt, Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII., 1894, 4. Abschn. „Die Sakramente der simonistischen und verheirateten Priester".

Die größte Schwierigkeit bereitete es der Scholastik, die Merkmale des allgemeinen Sakramentsbegriffs an den einzelnen Akten aufzuweisen, die er umschließt. Schwierig war es schon, zum Abschlusse in der Frage über die Einsetzung der Sakramente zu gelangen. Nach Alexander von Hales (P. IV. qu. 8. membr. 1. art. 1) hat Christus nur zwei Sakramente selbst eingesetzt, Taufe und Eucharistie, denen er (qu. 59. art. 1—4) auch die Buße beifügt; dagegen leitet er die Konfirmation von einem Antrieb des heiligen Geistes ab, den die Synode von Meaux empfangen habe (qu. 24. membr. 1; die historische Angabe ist aus Gratians Dekret lib. III, de consecr. dist. 5. c. 7 entlehnt, worin der Kanon 33 des Konzils von Paris vom J. 829 fälschlich die Überschrift: ex

concilio Meldensi führt). Nach Bonaventura hat Christus nur die Taufe, die Eucharistie und den Ordo durch sich selbst eingesetzt, die Ehe und Buße, die bereits dem alten Bunde angehören, aber nur vollendet (Expos. in Sentt. l. IV. d. 23. a. 1. qu. 2); die Konfirmation und letzte Ölung sind von den Aposteln eingesetzt. Die größte Schwierigkeit lag in den Einzelbestimmungen über Materie und Form. Duns Scotus leugnete, daß die Buße eine Materie habe, es gehöre daher einige vis dazu, auf sie den Sakramentsbegriff anzuwenden (lib. IV. dist. 14. qu. 4.); Alexander von Hales (P. IV. qu. 8. m. 3. art. 1) und Bonaventura (in lib. IV. dist. 22. qu. 2. art. 2) erklären für die Materie der Buße die Kontrition, Konfession und Satisfaktion, was das Florentiner Konzil 1439 (Mans. XXXI. col. 1057) und der römische Katechismus (P. II. c. 5. 9. 12) bestätigen; Thomas von Aquino außerdem noch für die materia remota die Sünden, die der Mensch bereut, bekennt und in freiwilliger Genugtuung sühnt (qu. 64. art. 2); Durandus (gest. 1334) die Worte der Konfession (lib. IV. dist. 14. qu. 3; dist. 16. qu. 1). Für die Form hält Albertus Magnus die Gnade, welche den Bußschmerz einflößt und zu den drei Bußakten gestaltet (lib. IV. dist. 16. art. 1; dist. 22. art. 5); dagegen Thomas, Bonaventura, Duns, Durandus, das Konzil zu Florenz und der römische Katechismus die Absolutionsworte des Priesters. Für die Materie der Ehe nahmen Albert (dist. 26. art. 14) und Gabriel Biel (lib. IV. dist. 26. qu. unic.) die Gatten selbst, Thomas (Suppl. qu. 42. art. 1. ad 2m) und Bonaventura (Comp. theol. verit. l. VI. c. 20) den ehelichen Geschlechtsakt, Alexander von Hales (P. IV. qu. 8. membr. 3. art. 1) den von beiden Teilen ausgesprochenen Konsens; die Form des Sakramentes setzten Albert, Duns, Biel u. a. in die den Konsens ausdrückenden Worte oder auch, wie Biel, in ein von Gott gesetztes Zeichen zur wirksamen Bezeichnung der Gnade. Diese Schwankungen erklären sich leicht aus der Neuheit der Fixierung einer Zahl der Sakramente und solch ungleicher Akte, wie der sieben, unter diesem Titel. Vor dem Lombarden war man vollends unsicher über die „Merkmale" eines Sakraments, konnte das aber noch leichter tragen. Die Epitome aus Abälards Theologia (c. 31) unterscheidet die Ehe von den andern „Sakramenten", sofern sie nicht Gnade erteile, sondern nur Heilmittel gegen die Sünde sei; Hugo, oder vielmehr Walther von Mortagne (s. oben S. 359, 24) urteilt, (de sacr. conjugii c. 13), die Ehe sei nicht gegen die Sünde, sondern schon vor der Sünde ad sacramentum solum et ad officium eingesetzt; ad sacramentum nämlich propter eruditionem, und ad officium propter exercitationem. „Hildebert von Tours" setzt die sakramentale Dignität der Ehe in die priesterliche Konsekration (serm. in ord. cleric. = Nr. CXXXII [„in diversis" Nr. XLV], s. darüber oben S. 358, 36—39, wonach der wirkliche Autor Petrus Comestor ist), MSL CLXXI, 928 A., Hugo von Rouen (bezw. von Amiens, gest. 1164) spricht der zweiten Ehe die sakramentliche Bedeutung ab (Contr. haer. sui temp. s. de ecclesia et ejus ministris, III, c. 4, MSL CXCII, 1289 B). In Betreff der Buße war es vor dem Lombarden streitig, ob das Wesen des Sakramentes in den actus poenitentiales oder der Absolution liege, daher das Schwanken des Namens: sacramentum poenitentiae, confessionis, absolutionis u. s. w. Vgl. für dieses Sakrament besonders K. Müller, Der Umschwung in der Lehre von der Buße während des 12. Jahrhunderts (in Theol. Abhandlungen zu C. Weizsäckers Ehren, 1892); J. A. Cramer, De beteekenis van Abaelard med betrekking tot de leer van de boete, Theol. Studien 1897, S. 19—54; J. Göttler, Der hl. Thomas und die vortridentinischen Thomisten über die Wirkungen des Bußsakraments, 1904.

5. Nachdem bereits Eugen IV. 1439 auf dem Konzile zu Florenz im wesentlichen die Resultate der scholastischen Lehrbildung über die Sakramente sanktioniert hatte, erhielten sie auf dieser Grundlage eine neue Fixierung in der 7. Sitzung der tridentinischen Synode, den 3. März 1547 in folgenden mit je einem Anathema gegen den Protestantismus bewaffneten Sätzen: 1. Jesus Christus hat alle sieben Sakramente des N. B. eingesetzt (can. 1); 2. diese Sakramente sind, obgleich jedes wahres und eigentliches Sakrament ist, dennoch unter sich nicht gleich, sondern eins ist würdiger (dignius) als das andere (can. 3); 3. sie sind zum Heile alle notwendig, obgleich nicht alle dem einzelnen Menschen, und ohne ihren wirklichen Empfang oder ihr votum kann der Mensch von Gott die Gnade der Rechtfertigung nicht empfangen (can. 4); 4. die Sakramente „enthalten" die Gnade, welche sie bedeuten, und teilen sie denen mit, die keinen Riegel setzen (can. 6); 5. durch sie wird die Gnade von seiten Gottes immer und allen mitgeteilt, welche sie würdig empfangen (can. 7); 6. durch sie wird die Gnade ex opere operato mitgeteilt

(can. 8); 7. durch drei derselben: Taufe, Konfirmation und Ordo, wird der Seele ein Charakter, d. h. ein geistliches und unauslöschliches Zeichen, aufgeprägt (can. 9); 8. nicht alle Christen haben die Macht, alle Sakramente zu spenden (can. 10); 9. auch der mit Todsünde belastete Minister vollzieht und spendet das Sakrament, wenn er alles zum Sakramente wesentlich Gehörige genau beobachtet (can. 12); 10. auf Seite des Ministers wird zum Vollzuge und zur Spendung der Sakramente die Intention gefordert, mindestens das zu thun, was die Kirche thut (can. 11). Der **Catechismus Romanus** bietet die theologische Ausführung **Pars II**. Bemerkenswert ist besonders **quaest. 8**. Das **sacramentum** ist an sich ein „**signum**", nämlich der **gratia**, ein **signum** „**efficiens**" und „**continens**". Als **signum** stellt es sich dar als **res sensibilis**. Diese **res** aber hat zwei Momente, eines welches als **elementum** zu bezeichnen ist und eins, welches als **verbum** auftritt. Das „Element" (Wasser, Brot, Wein ꝛc.) ist die **materia**, das „Wort" die **forma**. Das bedeutet, daß jenes zum „Behälter" oder „Leiter" der **gratia** wird. Das Wort verschwindet gewissermaßen, nachdem es seinen Dienst der Weihung oder Wandelung gethan hat. Eine „Notwendigkeit" hat es nicht, es schafft dem Sakrament nur die „**apertior significatio**". Gott könnte die Sakramentalisierung des Elements auch irgendwie anders bewirken. Eine Entwicklung hat die prinzipielle Sakramentslehre seit dem 16. Jahrhundert nicht mehr gehabt. Vgl. für den gegenwärtigen Stand der Theorie etwa N. Gihr, Die hl. Sakramente der kathol. Kirche. Für die Seelsorger dogmatisch dargestellt, 2 Bde 1897 (hier auch eine Tafel der neueren katholischen Werke).

Die orthodoxe orientalische Kirche stimmt in ihrer Sakramentslehre gegenwärtig mit der römischen im wesentlichen überein, hat aber ihr Dogma nicht so scharf und bestimmt wie diese ausgeprägt. Sie erkennt seit dem Unionskonzil von Lyon 1274 sieben Mysterien an, welche in folgender Ordnung aufgeführt werden: Taufe, Chrisma, Eucharistie, Buße, Priestertum (*ἱερωσύνη*), Ehe und Gebetsöl (*εὐχέλαιον*), und den sieben Gaben des hl. Geistes entsprechen sollen, weil durch dieselben der hl. Geist seine Gaben und Gnade den würdigen Empfängern mitteilt. Vgl. in der **Confessio orthodoxa** des Mogilas **p. I, qu.** 98 ff. Die Mysterien causieren vermöge der Einsetzung Christi die Gnade, **qu.** 99. Als Requisite des Mysteriums werden augeführt: 1. die entsprechende Materie (*ὕλη ἁρμόδιος*); 2. ein ordinierter Priester (oder Bischof); 3. die Epiklesis des heiligen Geistes und die richtige Formel; von Seite des Priesters wird ausdrücklich die rechte Intention gefordert (er „heilige" das Mysterium durch die richtigen „*λογία*" in Kraft des heiligen Geistes „*μὲ γνώμην ἀποφασισμένην τοῦ νὰ τὸ ἁγιάσῃ*"), **qu.** 100. Ihrem Zwecke nach sind die Mysterien: 1. Kennzeichen der wahren Kinder Gottes; 2. sichere Pfänder unseres Glaubens an Gott (*ἀσφαλὲς σημεῖον τῆς εἰς Θεὸν ἡμῶν πίστεως*); 3. Heilmittel zur Abwendung der Sündenschwächen **qu.** 101 (**Libri Symb. eccles. oriental. ed. Kimmel p.** 170—172). Seit dem Falle von Konstantinopel, besonders aber seit dem 17. Jahrhundert, hat die Theologie der Griechen und Russen ziemlich stark unter römischen Einflüssen gestanden. Doch hat sie sich mehr die Terminologie und Methode der *δυτικοί* angeeignet, als deren Gedanken. Genaueres bei Gaß, Symbolik d. griech. Kirche 1872, S. 228 ff.; Kattenbusch, Vergleichende Konfessionskunde, I, 1892, S. 395 ff., *Ἰ. Ε. Μεσολώρας, Συμβολικὴ, τῆς ὀρθοδόξου ἀνατ. ἐκκλησίας*, II, 2, 1904, S. 137 ff.; Steitz, Die Abendmahlslehre der griech. Kirche in ihrer geschichtl. Entwicklung, Schlußaufsatz, JdTh **XIII**, 1868, S. 649 ff.; *Κ. Μ. Ράλλης, Περὶ τῶν μυστηρίων τῆς μετανοίας καὶ τοῦ εὐχελαίου*, 1905, Nr. 14. Vgl. d. A. „Orient. Kirche" Bd **XIV**, S. 456 ff.

III. Entwickelung der Lehre im Protestantismus. 1. Luther hat die ihm eigenen Gedanken über die Sakramente nicht als fertige zum Kampfe mitgebracht; sie sind vielmehr die Frucht seiner inneren Arbeit während desselben. Vgl. J. Köstlin, Luthers Theol. **II**², 1901, S. 230 ff. Seine Sakramentslehre hat sich durch drei Stufen bewegt. Die erste gehört den Jahren 1518 und 1519 an und ist durch die Schriften: Sermon vom Sakrament der Buße, 1518 (EA. 20, 179); Sermon vom Sakrament der Taufe, 1519 (21, 227) und Sermon von dem hochw. Sakrament des hl. wahren Leichnams Christi und von den Bruderschaften, 1519 (27, 25) bezeichnet. Indem er von dem scholastischen Unterschiede des **sacramentum** und der **res sacramenti**, des Bildes und der Sache, ausgeht und als das vermittelnde Band beider den Glauben ansieht, gewinnt er die wesentlichen Bestandteile des Sakramentes: das Sakrament oder äußerliche Zeichen, die dem Geiste des Menschen sich erschließende innerliche und geistliche Bedeutung, und endlich den Glauben, der beide zusammen zu Nutz und in den Brauch bringe (27, 28). Am Glauben liegt alles, er allein macht, daß die Sakramente wirken, was sie bedeuten,

wie du glaubst, so geschieht dir (20, 182), ja so groß ist die Bedeutung des Glaubens, daß dieser den äußeren Sakramentsgenuß, falls dazu die Gelegenheit mangelt, gänzlich ersetzt (20, 182) eine Anschauung, die uns ganz an die Tragweite des **votum sacramenti** der katholischen Kirche erinnern würde, wenn nicht der Glaube doch schon auf dieser Stufe für Luther etwas anderes wäre, als für das katholische Dogma das **votum**. Die Taufe sieht Luther als ein Zeichen Gottes an, daß die Christen von allen andern Menschen abgesondert und das Volk Gottes seien (20, 230 f.). Im Abendmahl ist ihm das Sakrament das Zeichen der Gemeinschaft der Heiligen. Das Sakrament in Brot und Wein empfangen, heißt ihm „ein gewiß Zeichen empfahen dieser Gemeinschaft und Einverleibung mit Christo und allen Heiligen, gleich als ob man einem Bürger ein Zeichen, Handschrift oder sonst eine Losung gebe, daß er gewiß sei, er solle dieser Stadt Bürger, derselben Gemeine Gliedmaß sein" (27, 29). Das Wesen der christlichen Gemeinschaft aber setzt er darin, „daß alle geistliche Güter Christi und seiner Heiligen mitgeteilt werden dem, der dies Sakrament empfängt, und wiederum alle Leiden und Freuden auch gemein werden und also Liebe gegen Liebe anzündet wird" (ebenda S. 29. 30). Das Brot und der Wein mit ihrer Entstehung aus vielen Körnern und Beeren sind ihm das rechte Zeichen, Bild, dieser Gemeinschaft (S. 36), „daß also die eigennützig Lieb seines Selbst, durch dies Sakrament ausgerottet, einlasse die gemeinnützige Liebe aller Menschen, und also durch der Liebe Verwandlung Ein Brot, Ein Trank, Ein Leib, Ein Gemein werde" (S. 44. 45). Der Glaube aber, das Band zwischen Zeichen und Sache, ist ihm nicht bloß das herzliche Begehren, sondern zugleich die zweifellose Gewißheit: „wie das Sakrament deutet, also geschehe dir" (S. 39). „Also ist das Sakrament ein Furt, ein Brück, ein Thür, ein Schiff und Tragbar, in welcher und durch welche wir von dieser Welt fahren ins ewige Leben. Darum liegt es gar am Glauben, denn wer's nit glaubt, der ist gleich dem Menschen, der über's Wasser fahren soll und so verzagt ist, daß er nit traut dem Schiff und muß also bleiben und nimmermehr selig werden" (S. 43). Ist hier der Glaube geradezu als Bestandteil des Sakraments betrachtet („das dritte Stück des Sakraments, das ist der Glaube, da die Macht anliegt" S. 38), und ist starker Nachdruck auf den bildlichen Charakter der Elemente als solcher gelegt (S. 36), so sieht doch Luther keineswegs in den Elementen bloße Symbole; im Gegenteil er lehrt hier noch die Verwandlung: „Ubir das Alles hat (Christus) diese zwo Gestalt nit bloß noch ledig eingesetzt, sondern sein wahrhaftig naturlich Fleisch in dem Brot und sein naturlich wahrhaftig Blut in dem Wein gegeben, daß er je ein vollkommen Sakrament oder Zeichen gebe. Denn zugleich als das Brot in seinen wahrhaftigen naturlichen Leichnam und der Wein in sein naturlich wahrhaftig Blut verwandelt wird: also wahrhaftig werden auch wir in den geistlichen Leib, d. i. in die Gemeinschaft Christi und aller Heiligen gezogen und verwandelt" (S. 37 f.). Der Vorgang der Wandelung selbst tritt unter den Begriff des Zeichens; deshalb auch S. 38: „Aus dem allen ists nu klar, daß dies heilig Sakrament sei nit anders dann ein gottlich Zeichen, darinne zugesagt, geben und zugeeignet wird Christus, alle Heiligen, mit allen ihren Werken u. s. w.". Der Segen des Sakraments liegt also nicht im Empfang des Leibes Christi, sondern in der auch durch die Wandelung abgebildeten Versetzung in die Gemeinschaft mit Christus und den Heiligen.

Eine neue Bahn betritt Luther in der zweiten Periode mit der 1520 erschienenen Schrift: „Sermon vom N. Testament, d. i. von der heiligen Messe" (27, 139). Der wesentliche Fortschritt beruht auf der engen Verbindung, in welche er das Sakrament zum Worte Gottes stellt. Dieser Sermon ist, wie Dieckhoff (Evangel. Abendmahlslehre I, 1854, S. 210) sagt, ein Siegesjubel über das wiedergefundene Wort im Sakrament. „Im Neuen Testament", sagt Luther, „hat Christus eine Zusage oder Gelübde than, an welche wir glauben sollen und dadurch fromm und selig werden. Das sind die vorgesagten Wort: das ist der Kelch des NTs" (S. 146). Mit den Worten dieses Testaments hat Christus „das ganze Evangelium in einer kurzen Summe begriffen. Denn das Evangelium ist nit anders denn ein Vorkündigung gottlicher Gnaden und Vorgebung aller Sund, durch Christus Leiden uns geben" (S. 167). „Weiter hat Gott in allen seinen Zusagen neben dem Wort auch ein Zeichen geben zu mehrer Sicherheit oder Stärkung unseres Glaubens: also gab er Noä zum Zeichen den Regenbogen, Abraham die Beschneidung, Gedeon gab er den Regen auf das Land und Lammfell. Also hat auch Christus in diesem Testament than und ein kräftig alleredelst Siegel und Zeichen an sein Wort gehängt, d. i. sein eigen wahrhaftig Fleisch und Blut, unter Brot und Wein; denn wir arme Menschen, weil wir in den fünf Sinnen leben, müssen ja zum wenigsten ein äußerlich Zeichen haben neben den Worten, daran wir uns halten und zusammenkommen,

doch also, daß dasselb Zeichen ein Sakrament sei, d. i. daß es äußerlich sei und doch geistlich Ding hab und bedeut, damit wir durch das Äußerliche in das Geistliche gezogen, das Äußerliche mit den Augen des Leibes, das Geistliche innerlich mit den Augen des Herzens begreifen" (S. 148). So sind denn in dem Sakrament zwei Dinge, nämlich das Zeichen und das durch dasselbe besiegelte Verheißungswort; das letztere ist für Luther das wichtigere; er sagt darum: „das beste und größte Stück aller Sakramente seyn die Worte und Gelübde Gottes, ohne welche die Sakramente todt und nichts sind" (S. 153), so sehr liegt Alles am Wort, daß Luther auch jetzt noch behauptet: „der Mensch könne ohne Sakrament, doch nicht ohne Testament selig werden" (ebendas.), „denn wer des Sakraments herzlich begehrt und glaubt, der empfängt es geistlich", vorausgesetzt, daß er nicht aus Verachtung den leiblichen Genuß verschmäht (S. 165. 166). Der Zweck des Sakramentes ist Beruhigung des Gewissens durch Stärkung des Glaubens: „dieweil aber das Verzagen und Unruhe des Gewissens nit anders ist, denn ein Gebrechen des Glaubens, die allerschwerst Krankheit, die der Mensch mag haben an Leib und Seele, und sie nit auf einmal mag gesund werden, ist es Not, daß der Mensch, je unruhiger sein Gewissen, desto mehr zum Sakrament gehe, so doch, daß er Gottes Wort darin ihm vorbilde und seinen Glauben daran speiße und tränke" (S. 171), denn „Gott hat unserm Glauben hier eine Weide, Tisch und Mahlzeit bereit, der Glaub weidet sich aber nicht, denn allein von dem Worte Gottes" (S. 154). Da der Glaube „an das mit dem Zeichen verpitschirte Wort" ihm die wesentliche Bedingung für den gesegneten Genuß, das Wort aber die Hauptsache im Sakrament ist, kann er zwischen alt- und neutestamentlichen Sakramenten keinen wesentlichen Unterschied machen. Er sagt 1523 (vom Anbeten des Sakraments des heil. Leichnams Christi, 24, 65): „Es ist kein Unterschied zwischen alten und neuen Sakramenten, es geben weder diese noch jene die Gnade Gottes, sondern der Glaub allein auf Gottes Wort und Zeichen gab dort und giebt hier Gnade, darum haben die Alten ebensowohl durch denselben Glauben Gnade erlangt, wie St. Peter (AG 15, 11) sagt: Wir vertrauen durch den Glauben selig zu werden, wie unsere Väter."

In der ersten Periode beruhte das Wesen des Sakraments Luthern auf der Einheit von Zeichen und Bedeutetem, da ihm aber der Glaube diese Einheit allein stiftete, so gab er auch dem Bedeuteten die Verwirklichung. Von dieser Anschauung entfernte er sich in der zweiten Periode dadurch, daß er den Glauben als Bestandteil des Sakraments aufgab, dagegen an die Stelle des Bedeuteten die Verheißung, das Wort Gottes, das Testament setzte. Letzteren Standpunkt hat er im ganzen auch in der dritten Periode festgehalten, aber durch eine Reihe neuer Bestimmungen wesentlich erweitert und fortgebildet. Dies tritt zuerst in der Schrift „wider die himmlischen Propheten" zu Ende 1524 oder Anfangs 1525 hervor. Diese neuen Bestimmungen sind folgende: 1. Um die Wirksamkeit des Sakraments von jedem konkurrierenden menschlichen Einfluß unabhängig zu machen und allein auf Gott zurückzuführen, hielt er noch ein drittes Merkmal für notwendig: er fügte zu Zeichen und Wort noch Gottes Befehl und Ordnung; so im großen Katechismus EA 21, 142 und besonders in der 1535 gehaltenen Predigt über die Taufe: „Wer hat dich geheißen, Wasser und Wort zusammenzugeben? Woher und wodurch bist du gewiß, daß solches ein heilig Sakrament sei? — es gehört noch eins dazu, nämlich ein göttlich Geheiß oder Befehl. Lerne also die drei Stücke zusammenfassen, so zum vollkömmlichen Wesen und zur recht Definition der Taufe gehören: nämlich die Taufe ist Wasser und Gottes Wort, beide aus seinem Befehl geordnet und gegeben" (16, 55—59). 2. Hatte Luther früher den Glauben an das Wort für wesentlich, die Besiegelung des Wortes durch das Zeichen aber wenigstens nicht für schlechthin notwendig gehalten, so betonte er jetzt, zwar ohne die absolute Notwendigkeit der Sakramente zu behaupten (31, 369), doch viel schärfer die Unentbehrlichkeit der Gnadenmittel: „So nun Gott sein heilig Evangelium hat ausgehen lassen, handelt er mit uns auf zweierlei Weise, einmal äußerlich, das andermal innerlich. Äußerlich handelt er mit uns durchs mündliche Wort des Evangelii, und durch leibliche Zeichen, innerlich durch den heiligen Geist und Glauben, aber das Alles der Maßen und der Ordnung, daß die äußerlichen Stück sollen und müssen vorgehen und die innerlichen hernach und durch die äußerlichen kommen, also daß ers beschlossen hat, keinem Menschen die innerlichen Stück zu geben, ohne durch die äußerlichen Stück, denn er will niemand den Geist noch Glauben geben, ohne das äußerliche Wort und Zeichen, so er dazu eingesetzt hat" (29, 208). Damit ist es ausgesprochen, daß Wort und Sakrament nicht bloß Zeichen, sondern Vehikel und Leiter der Gnade sind, die gewissermaßen in sie gefaßt ist, um durch sie ausgeteilt zu werden. 3. Wort und Sakrament werden teils koordiniert, insofern sie wesentlich Austeilungsmittel der von

Christus am Kreuze erworbenen Gnadenschätze sind (28, 285), teils subordiniert Luther das Sakrament dem Wort, insofern in dem Sakrament nur jenes wirkt („Das ist aber unser Lehre, daß Brot und Wein nichts helfen, ja auch daß Leib und Blut im Brot und Wein nichts helfen — es muß noch ein anderes da sein. Was denn? das Wort, 5 das Wort, das Wort, hörst du Lügengeist auch, das Wort thuts, denn ob Christus tausendmal für uns gegeben und gekreuzigt würde, wäre es Alles umsonst, wenn nicht das Wort Gottes käme und theilets aus und spräch: das soll dir seyn, nimm hin und hab dir's"; 29, 284), ja selbst die reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi fällt ihm bisweilen nicht allzu schwer in die Wagschale, wenn nur die Wirksamkeit des Wortes 10 im Sakrament gesichert ist (29, 286). 4. Wenn Wort und Sakrament als Vehikel der göttlichen Gnade koordiniert gedacht werden, kann in dem Sakrament nichts dargeboten werden, was nicht auch durch die bloße Predigt des Wortes gewirkt würde. Luther ist in diese Konsequenz mit vollem Bewußtsein eingegangen: er sagt: „Ich predige das Evangelium von Christo und mit der leiblichen Stimme bringe ich dir Christum ins Herz, 15 daß du ihn in dich bildest. Wenn du nun recht glaubest, daß dein Herz das Wort fasset und die Stimme drinnen haftet, so sage mir: Was hast du im Herzen? Du mußt dir sagen, du habest den wahrhaftigen Christum ... Kann ich nun abermal mit einem Wort solches ausrichten, daß der einige Christus durch die Stimme in so viel Herzen kommt und ein jeglicher, der die Predigt hört und annimmt, fasset ihn ganz im Herzen, ... warum 20 sollts sich denn nicht reimen, daß er sich auch im Brot austeile" (Sermon von dem Sakrament des Leibes und Blutes Christi, 1526, 29, 334 f.), ja er nimmt keinen Anstand, zu behaupten: „er ist ganz mit Fleisch und Blut in der Gläubigen Herzen" (S. 343). 5. Haben Wort und Sakrament die gleiche Wirkung: nämlich die Einwohnung Christi, Vergebung der Sünde und ewiges Leben, so fragt es sich, wiefern zwischen beiden ein 25 Unterschied wahrnehmbar sei. Luther reflektiert einmal auf zweierlei Segen, leiblichen und geistlichen, entsprechend dem leiblichen und geistlichen Genusse; er sagt: „Isset man ihn geistlich durchs Wort, so bleibet er geistlich in der Seele, isset man ihn leiblich, so bleibet er leiblich in uns und wir in ihm", und er erinnert an die altkirchliche Beziehung des Abendmahls auf die Auferstehung: Irenäus hat den Nutz angezeigt, „daß unser Leib 30 mit dem Leibe Christi gespeist wird, auf daß unser Glaube und Hoffnunge bestehe, daß unser Leib sollte auch ewiglich leben von derselben ewigen Speise des Leibes Christi, den er leiblich ißt, welches ist ein leiblicher Nutz: aber dennoch aus der Massen groß, und folget aus dem geistlichen" (Daß diese Worte Christi ꝛc. 1527, 30, 133), doch ist dies nur eine gelegentliche Äußerung. Ungleich wichtiger und folgenreicher ist der Unterschied, den 35 er schon 1526 aufgestellt und später unverrückt festgehalten hat, daß die Predigt des Wortes den Schatz Christi der Gemeinde im ganzen, dagegen die Sakramente dem Einzelnen auf seine besonderen Bedürfnisse hin zuteilen; er sagt: „Es ist ein Unterschied, wenn ich seinen Tod predige; das ist eine öffentliche Predigt in der Gemeinde, darinnen ich niemand sonderlich gebe, wer es fasset, der fassets; aber wenn ich das Sakrament 40 reiche, so eigne ich solches dem sonderlich zu, der es nimmt, schenke ihm Christus Leib und Blut, daß er habe Vergebung der Sünden, durch seinen Tod erworben und in der Gemeinde gepredigt. Das ist etwas mehr denn die gemeine Predigt. Denn wiewohl in der Predigt eben das ist, das da ist im Sakrament, und widerumb, ist doch darüber der Vorteil, daß es hie auf gewisse Person deutet" (Sermon, 29, 345). Nebenbei rühmt er es als 45 Reichtum Gottes, daß er will „die Welt füllen und sich auf mancherlei Weise geben, mit seinen Worten und Werken" (30, 141). 6. Die von ihm eingehaltene Tendenz auf Objektivität des Sakramentes führte Luther dahin, in dem Abendmahle Brot und Leib, Wein und Blut in so enge Beziehung zu setzen, daß keines ohne das andere empfangen werden könne, und „was man dem Brot tut, recht und wol dem Leibe Christi zugeeignet 50 wird". Es ist dies die sogenannte unio sacramentalis. Vgl. Bekenntnis vom Abendm. Christi 1528, EA 30, S. 296 f. „Denn hie auch eine Einikeit aus zweierlei Wesen ist worden: die will ich nennen sakramentliche Einikeit, darumb daß Christus Leib und Brot uns allda zum Sakrament werden gegeben." Auch bei der Taufe findet Luther ein analoges Verhältnis; er sagt im großen Katechismus: „Also fasse nun die Unterschiede, daß 55 weil ein ander Ding Taufe, denn alle Wasser ist, nicht des natürlichen Wesen halber, sondern daß hie etwas Edleres dazu kommt, denn Gott selbs sein Ehre hinansetzet, sein Kraft und Macht daran leget. Darumb ist es nicht allein ein natürlich Wasser, sondern ein göttlich, himmlisch, heilig und selig Wasser, und wie mans mehr loben kann, Alles um des Wortes willen, welches ist ein himmlisch, heilig Wort, das Niemand genug preisen 60 kann, denn es hat und vermag Alles, was Gott ist" (21, 130; 131).

Auf Grund seiner vorstehend (nur mit leichten formellen Änderungen) wiedergegebenen Ausführungen, die ich für richtig halte, hat Steitz gemeint urteilen zu müssen, daß Luther sich zuletzt „ganz" auf die Gedanken des Thomas, ja vielmehr des Hugo von St. Viktor zurückgezogen habe. Das scheint mir keine richtige Auffassung. Eher würde ich meinen, daß bei Luther vieles von Augustins Betrachtung wieder lebendig geworden sei, wie er 5 sich denn von Anfang an mit Vorliebe auf Worte Augustins bezieht. Auch das ist mehr Schein als Wahrheit. Denn, was Steitz nicht hervorhebt, und was doch sehr in Betracht kommt, ist ein Doppeltes, 1. daß Luther bis zuletzt das Abendmahl, bezw. „die Sakramente" zumal als Mittel der „Erweckung" (auch Steigerung) desjenigen Glaubens ansieht, der die Merkmale eines richtigen, dem „Evangelium" gemäßen (nicht auf 10 „Schwärmerei" basierten, falschen und kraftlosen) Glaubens trägt, 2. daß er die „Gnade", um die es sich für den „Glauben" handelt, anders auffaßt, als nicht nur Thomas und Hugo, sondern auch Augustin. Letzteres zu zeigen, wäre ja nun eine Aufgabe für sich, die hier nicht weiter zu verfolgen ist (vgl. im Art. „Röm. Kirche" in diesem Bande, die Auseinandersetzung S. 112, 5—55). Für Luther ist die **gratia** nicht etwas (ein **donum**, 15 eine **virtus**), worin Gottes eigener **habitus** in den Menschen übergeht (sich darein „ergießt"), sondern die innere Gesinnung Gottes, der **favor Dei**, der dem menschlichen Geiste klar und gewiß werden muß, indem er sich darauf „verlassen" soll. Das eigentlich Neue bei Luther ist, daß ein neuer Gnadengedanke in der Sakramentlehre nach einem Ausdruck sucht, den zu treffen dem Reformator im Widerstreite der Parteien 20 der Zeit nicht immer gelingt. Letztlich ist ihm das Sakrament immer das vertrauenerweckende und -verdienende **incitamentum fidei** und zwar — das ist sein ganz persönlicher Eindruck — als ein **pignus** für Gottes Gesinnung, das noch dann der **fides** gestattet **fiducia** zu sein, wenn das „bloße" Wort nicht verfangen will. Vgl. die von mir angeregte Schrift von K. Jäger, Luthers religiöses Interesse an seiner Lehre von der 25 Realpräsenz 1900, die den Gnadengedanken freilich nicht historisch komparativ ins Auge faßt. — Den Gedanken des **opus operatum** hätte Luther nicht abzuweisen brauchen, wenn er ihm in seiner „klassischen", ursprünglichen Gestalt entgegengetreten wäre.

Anfangs hielt auch Luther an der Siebenzahl der Sakramente fest, noch in dem Sermon von dem neuen Testamente, d. i. von der hl. Messe, 1520, spricht er von der 30 Messe und „den andern Sacrament Tauf, Firmel, Buß, Ölung 2c." (27, 159). Dagegen erklärt er sich noch in demselben Jahre in der Schrift **de captivitate Babylonica** für drei: Abendmahl, Tauf und Buße, bei den übrigen bestreitet er den sakramentalen Charakter, **Op. lat. v. a. V**, 86 ff.; 1523 sagte er (vom Anbeten des Sakraments 28, 418), die Schrift habe nicht mehr denn zwei Sakramente, die Taufe und den Tisch des Herrn; 35 von der Buße nämlich sagt er 1528 (Bekenntnis vom Abendmahl 30, 371): „sie ist nichts anders denn Übung und Kraft der Taufe, daß die zwei Sacrament bleiben, Taufe und Abendmahl neben dem Evangelio, darinnen uns der heil. Geist Vergebung der Sünden reichlich darbeut, gibt und übet", und im großen Katechismus (21, 140) erklärt er die Buße für den „erneuten Zugang zur Taufe". — 40

Melanchthon hat sich an Luther angeschlossen, ist aber nicht über den Standpunkt hinausgegangen, den dieser vor dem Sakramentstreit einnahm. Vgl. Herrlinger, Die Theologie Melanthons, 1879, S. 108 ff. Er hat die Sakramente in den verschiedenen Ausgaben seiner **loci** (in der ersten redet er nur von **signa**, **Corp. Reform. XXI**, 208 **sq.**), sowie in der augsburgischen Konfession, als **signa** (auch wohl **sigilla** oder *σφραγῖδες*) 45 **voluntatis Dei erga nos, seu testimonia promissae gratiae** behandelt. Das relativ Eigentümliche, zugleich das sachlich Wertvollste bei Mel. ist die Grunddefinition des Sakraments als „**ritus**". Er bietet sie zuerst in der Apologie, **XIII (VII)**, 3: **sacramenta vocamus ritus qui habent mandatum Dei et quibus addita est promissio gratiae.** Bei Luther bleibt das Sakrament formell unter dem Begriff der **res** 50 **sacra** stehen. Für Mel. ist es prinzipiell „Feier" und zwar solche, die das „malt", was die Predigt mit Worten auseinandersetzt: **sicut verbum incurrit in aures, ut feriat corda, ita ritus incurrit in oculos, ut moveat corda.** Der „**effectus**" ist beidemale derselbe (**idem**). Der **ritus** ist nur **quasi pictura verbi, l. c.** (vgl. aber auch **loci** 2. **aet., CR XXI**, 470, 3. **aet., ib.** 847). Es hat freilich bei Mel. mit der Definition 55 als solcher sein Bewenden gehabt, eigentlich praktisch durchgeführt hat er sie nicht, er wurde auch zu sehr mitverstrickt in die Frage nach der Art wie die „Realität" der Gegenwart Christi im Abendmahle zu denken. In der ersten Gestalt der **loci** nahm Melanchthon nur die Taufe und das Abendmahl als eigentliche Sakramente an, in den beiden folgenden, sowie in der Apologie die Taufe, das Abendmahl und die Absolution; auch hätte 60

er gern die Ordination als Sakrament anerkannt gesehen, was mit seiner Wertschätzung des kirchlichen Amtes zusammenhängt (XXI, 211. 470. 849 f.).

2. Der lutherischen Ansicht vom Sakrament steht in schärfster Antithese die von Zwingli gegenüber. Vgl. A. Baur, Zwinglis Theologie, 2 Bde, 1885 u. 89. Wie hoch auch Zwingli das Wort Gottes stellt, die bewirkende Ursache des Glaubens ist ihm wenigstens nicht das äußere Schriftwort, sondern das innere Geisteswort, auf welches allein die Erfahrung begründet wird, die der Glaube im äußeren Worte ausgedrückt findet und die ihm zum Verständnis desselben den Schlüssel bietet. Nach dieser Analogie konnten ihm auch die Sakramente nicht kausierende Werkzeuge oder Vehikel der Gnade sein, sondern im besten Falle nur Darstellungsmittel der Vorgänge, welche der Gläubige in seinem Innern bereits erfahren hat, nicht dazu bestimmt, daß er an dem Äußeren des Inneren völlig gewiß werde, sondern daß er es für andere bezeuge. Sie stehen mithin als Zeichen des Glaubens auf ganz gleicher Linie mit den guten Werken; sie sind als Bekenntnisakte zugleich Liebeserweisungen, in denen man nichts empfängt, sondern nur giebt.

Schon der Name Sakrament ist für Zwingli als unbiblisch anstößig; er wünscht, die Deutschen möchten ihn nie gebraucht haben, weil sich ihnen mit dem fremden Worte die Vorstellung von etwas Hohem und Heiligem verband, was durch seine Kraft die Gewissen von der Sünde befreie. Bis an das Ende seines Lebens hält er an dem Satze fest, von dem auch Luther ausgegangen war: das Sakrament rechtfertigt nicht, sondern der Glaube. Zwingli bleibt bei der Definition stehen, daß das Sakrament Zeichen einer heiligen Sache sei, lehnt aber zwei Vorstellungen ab, welche häufig damit verbunden werden: einmal, daß in dem Augenblick, wo das Sakrament äußerlich vollzogen werde, auch die Reinigung innerlich vollbracht würde, sodann, daß das Sakrament nach vollzogener innerer Reinigung dem Empfänger darum gegeben werde, damit er dieses inneren Vorganges versichert würde; wie ihm jenes als eine Beschränkung des schrankenlosen Gottesgeistes erscheint, so sieht er in diesem entbehrlichen Überfluß. Nur eins bleibt ihm übrig: die Sakramente sind ihm äußere Zeichen, durch welche sich der Mensch als werdendes oder seiendes Glied der Kirche bekennt, durch welche aber mehr diese, als er selbst, seines Glaubens vergewissert wird (**De vera et falsa relig. Opp. III**, 228—231). In diesem Sinne nennt er die Taufe ein pflichtig Zeichen, d. h. ein Zeichen, daß sich der Täufling in den Herrn Jesum Christum verpflichtet (Tauf und Wiedertauf, II, a, 239. 244), auch vergleicht er sie dem eidgenössischen Feldzeichen, das Abendmahl aber der eidgenössischen Bundeserneuerung; bei dem Abendmahl betont er vorzugsweise die Danksagung für die geschehene Erlösung. Ausdrücklich erklärt er, daß beide den Glauben nicht stärken und nicht mehren.

In der **fidei ratio** 1530 erklärt er zwar, daß die Sakramente zum Zeugnis der Gnade (**in testimonium gratiae**) gegeben werden, aber er fügt ausdrücklich hinzu: derjenigen Gnade, welche der Empfänger bereits vorher in sich hat. So wird die Taufe vor der Gemeinde dem gegeben, der zuvor entweder die christliche Religion bekannt hat, also dem Erwachsenen, den man um seinen Glauben befragt, oder denjenigen, die das Verheißungswort besitzen, das sie zu Gliedern der Kirche erklärt, nämlich den Kindern, deren Taufe die Verheißung Gottes vorangeht, daß er die Kinder christlicher Eltern ebenso als zur Kirche gehörig ansehe, wie die Kinder der Hebräer. Durch die Taufe nimmt also die Kirche den öffentlich zu ihrem Gliede auf, der zuvor durch die Gnade aufgenommen ist; mithin wirkt die Taufe nicht die Gnade, sondern bezeugt der Kirche, die Gnade sei dem Täufling widerfahren. Überhaupt kann die Gnade nur vom Geist Gottes kommen, der als die Kraft, die alles trägt, selbst aber nicht getragen wird, keines Leiters (**dux**) und keines Werkzeugs bedarf. Somit ist das Sakrament das sichtbare Bild einer unsichtbaren Sache, das öffentliche Zeugnis eines durch den Geist Gottes in dem Menschen vollzogenen Vorganges (f. **Opp. IV**, 9 ff.).

Gleichwohl kennt Zwingli auch eine den Glauben unterstützende Wirkung des Sakramentes, die er in der **expositio fid. christ.** an König Franz I. 1531 kurz vor seinem Tode darlegt (**Opp. IV**, 42 ff.). Nachdem er nämlich in dem Abschnitte „**quae sacramentorum virtus**" S. 56, die Wichtigkeit der Sakramente aus fünf Gesichtspunkten beleuchtet hat: 1. inwiefern sie von Christus eingesetzt und selbst mitgefeiert; 2. inwiefern sie Zeugnisse vollzogener Erlösungsthaten (Tod und Auferstehung Christi) sind; 3. inwiefern sie als Symbole der von ihnen bezeichneten Realitäten nicht nur deren Namen tragen, sondern sie auch vergegenwärtigen; 4. insofern sie **res arduas** bezeichnen, durch die ihr Wert weit über den „gewöhnlichen", materiellen gesteigert wird (das Abendmahl Symbol der Freundschaft,

die Gott dem menschlichen Geschlecht in der Versöhnung durch seinen Sohn erwiesen hat); 5. insofern zwischen Bild und Sache eine gewisse Ähnlichkeit (**analogia**) bestehe (bei der Eucharistie eine zweifache: wie das Brot den Menschen erhält und der Wein ihn erheitert, so richtet Christus das hoffnungslose Gemüt auf und macht es fröhlich; wie ferner das Brot aus vielen Körnern, der Wein aus vielen Beeren bereitet wird, so wächst die Kirche aus vielen Gliedern zu einem Leib, durch den einen Glauben aus dem einen Geist) — lauter Erörterungen, die sich nur um das Verhältnis von Bild und Sache bewegen, aber von einer Wirksamkeit der Sakramente keine Spur enthalten —, scheint er eine solche in der sechsten **virtus** besprechen zu wollen; er sagt, S. 57: sie bringen Hilfe und Unterstützung dem Glauben (**auxilium opemque adferunt fidei**), und das thut vor allem die Eucharistie. Das ist ein Satz, der mit seiner Grundanschauung im schärfsten Kontraste steht, aber durch die Art, wie er ihn näher bestimmt, auch so wesentlich modifiziert wird, daß er fast zur Phrase herabsinkt. Zwingli nämlich setzt den Ursprung aller Sünde in den sinnlichen Naturorganismus, der im unvermeidlichen Gegensatz gegen den Geist, diesen klaren, aus Gott entsprungenen Quell, steht und der Schlamm ist, welcher denselben trübt. Durch den Leib nun, sagt er, durch die Begierden, die er mittelst der Sinne in uns weckt, „worfelt" uns der Teufel wie Weizen und versucht stets unseren Glauben. Darum müssen die Sinne auf etwas anderes gerichtet werden, damit sie seinen Lockungen kein Gehör schenken; das ist die Bestimmung der Sakramente; denn in diesen treten den Sinnen Gegenstände nahe, die selbst sinnlicher Natur, aber durch ihre Beziehungen die Bilder derselben Vorgänge sind, auf welche der Glaube hingewandt ist, und indem sich die Sinne damit beschäftigen, treten sie in den Dienst des Glaubens, werden gleichsam dessen Mägde. Diese Erklärung giebt, wie jeder einsieht, nicht eine Wirkung der Sakramente auf den Geist und den Glauben, sondern nur auf die Sinne zu, ganz so, wie Zwingli an einer anderen Stelle (**in Exod., opp. V, 226**) sagt: **Sacramenta non fidem interiorem confirmant, sed sensus exteriores admonent ac solantur**; wir wissen demnach, was Zwingli meint, wenn er bisweilen sagt, für die Glaubensschwachen und Blöden seien die Sakramente eine Stärkung, denn Glaubensschwache sind ihm solche, die noch nicht ihr ganzes Vertrauen auf Gott gesetzt haben; nur solche bedürfen, wie er an Thomas Wyttenbach (VII, 298) schreibt, der häufigen Kommunion, dagegen kommen die Starken nicht als Bedürftige, sondern freiwillig, um geistlich sich zu freuen (**spiritualiter deliciaturi**). Als siebente **virtus** hebt Zwingli endlich hervor, daß die Sakramente Eidschwüre seien, um die Kirche als ein Volk und eine Eidgenossenschaft (**conjuratio**) zu verbinden; was er sonst Pflichtzeichen nennt.

Wenn Zwingli bisweilen geneigt ist, den unbestimmten Namen „Sakrament" noch auf eine größere Zahl von Handlungen, als die römische Kirche, auszudehnen, so beschränkt er ihn an anderen Stellen ausdrücklich auf Taufe und Abendmahl, und nennt jene anderen Handlungen Ceremonien. Daß er Beschneidung und Pascha den neutestamentlichen Sakramenten ganz gleichstellt, hat auf seinem Standpunkt nichts Auffallendes.

Zwinglis Anschauung ist unter den reformierten Symbolen ausgesprochen in der ersten Baseler Konfession 1534; vgl. K. Müller, Die Bekenntnisschriften der ref. Kirche, 1903, Nr. 7. Doch machte sich sofort eine Tendenz bemerklich, die einen mittleren Standpunkt zwischen Luther und Zwingli suchte. Ausdruck fand sie bereits in der ersten helvet. Konfession vom Jahre 1536 (Müller Nr. 8), die zwar auf wesentlich zwinglischer Grundlage beruht, aber die Anschauung Zwinglis bedeutend ermäßigt. Dahin gehört die Bestimmung, daß die Sakramente nicht bloß leere Zeichen sind, sondern in Zeichen und wesentlichen Dingen bestehen, vor allem aber das sichtliche Bestreben zwischen der leiblichen und geistigen Nießung des Abendmahls zwar zu unterscheiden, aber doch so, daß die Scheidung vermieden, daß beide einander in der Handlung nahe gerückt und in einen bestimmten Rapport gesetzt werden, insofern Christus mit den Zeichen die wesentlichen geistlichen Dinge nicht bloß darstellt, sondern auch verheißt, anbietet und wirkt, und insofern der Dienst der Kirche dazu, wenn auch nur äußerlich, mitwirkt. Wie wenig übrigens durch diese Artikel 20 bis 22 die Schweizer von Zwinglis Auffassung abtreten und daß sie überhaupt nur die Schärfe derselben mildern wollten, zeigt der Schluß des Art. 22, der ganz unverkennbar an die **septem virtutes sacramentorum** in Zwinglis **fidei expositio** erinnert

3. Die eigentliche Vermittelung vollzog sich erst durch Calvin. Bedeutungsvoll ist bei diesem von vornherein, daß er das äußere Wort nicht für ein bloßes Zeichen des inneren Wortes hält, sondern für das wichtigste Organ der Wirksamkeit des hl. Geistes auf die

Herzen; der Glaube kommt allerdings von Gott, aber durch das Hören des Wortes haucht er ihn ein (Instit. 3. ed., 1559, IV, c. 1, § 5 CR XXX = Opp. II, 749). Nicht minder wichtig ist es, daß ihm die kirchliche Gemeinschaft für den Einzelnen nicht einen relativen Wert, sondern absolute Notwendigkeit hat. Sie ist die Pforte des Lebens und niemand kann zu diesem eingehen, wenn sie ihn nicht in ihrem Mutterschoße empfängt, gebiert, an ihren Brüsten säugt, mit ihrer Leitung überwacht und schützt (ib. § 4). Die Predigt des Wortes und die Verwaltung der Sakramente sind zwar nur Merkmale (symbola ecclesiae dignoscendae) der kirchlichen Gemeinschaft, als solche aber können sie nicht ohne fruchtbare Wirkung und Segen sein. Wer sich darum von der Kirche und ihren Heilmitteln lossagt, den erklärt der Herr selbst für einen Abtrünnigen und Fahnenflüchtigen (§ 10).

Auf dieser Grundlage war ein ganz anderer Sakramentbegriff zu gewinnen, als es für Zwingli möglich war; vgl. Inst. IV, c. 14. Wie Luther in der zweiten Periode, knüpfte Calvin die Sakramente eng an das Wort Gottes an; er sah darin äußere Symbole, durch welche Gott seine Gnadenverheißung dem Gewissen besiegelt, um die Schwäche des Glaubens zu stärken; aber nicht minder äußere Symbole, worin wir zugleich unsere Frömmigkeit sowohl vor Gott und seinen Engeln, als vor den Menschen bezeugen. Also ein zweifaches Zeugnis ist das Sakrament, sowohl der Gnade Gottes gegen die gläubige Gemeinde, als des Glaubens der Gemeinde gegen Gott; in einem gemeinsamen Thun beider Faktoren, des göttlichen und des menschlichen, erst kommt der Begriff des Sakraments nach seinen beiden Seiten hin zur vollständigen Realisierung. Die Sakramente sind zunächst dem Worte selbst verwandt: sie sind bildliche Darstellungen der in dem Worte gegebenen Verheißung und stellen nur dieselbe im plastischen Ausdruck lebendig vor das äußere Auge (§ 5); sie sind ein Spiegel, in welchem wir die Schätze der göttlichen Gnade gleichsam leibhaftig schauen (§ 6). An sich wäre es nicht notwendig, daß zu der göttlichen Wahrheit, die in sich vollkommen klar und fest ist, die Sakramente bekräftigend hinzutreten, aber wegen unserer sinnlichen Natur, wegen der Trägheit unseres Fassungsvermögens und wegen der Schwankungen unseres Glaubens, der nach allen Seiten der Stützen bedarf, ist es notwendig, daß das Geistliche uns in dieser sinnlichen Vermittelungsform nahe trete (§§ 3 u. 6); das Verhältnis zwischen dem Worte Gottes und den Sakramenten stellt sich daher so, daß das Wort unseres Glaubens Grund, die Sakramente aber unseres Glaubens Säulen seien, damit der Glaube fester gestützt werde (§ 6). Die Ordnung, in welcher dies geschieht, ist die folgende: zuerst belehrt uns der Herr in seinem Wort, dann bekräftigt er dies durch die Sakramente, endlich erleuchtet er durch seinen Geist unsere Herzen und öffnet sie dem Worte und den Sakramenten, die sonst nur die Sinne erregen, aber nicht das Innerste erwecken würden (§ 8); die Sakramente sind darum eine Zugabe (appendix) zu der Verheißung, die sie bestätigen, wie ein Gesetz durch das beigedrückte authentische Siegel bekräftigt wird (§ 7), aber wie das Siegel nichts zu dem Inhalte des Gesetzes zufügt und dieser das Wichtigere ist, so verhält es sich auch mit dem Sakrament und der Verheißung, diese ist das Wichtigere, weil ohne ihr Vorhergehen das Sakrament gar nicht denkbar wäre (§ 3); auf sie muß man darum vor allem sehen, denn sie leitet dorthin, quo signum tendit (§ 4). Wenn diese Bestimmungen durchaus Luthers Auffassung wiedergeben, so tritt ihm Calvin doch zum Teil auch entgegen, womit er freilich mehr Parerga der Anschauung Luthers trifft. In den Elementen der Sakramente liege in keiner Weise eine geheime geistliche Kraft (§ 9); auch durch das göttliche Wort, das über ihnen ausgesprochen wird, werde eine solche keineswegs in sie hineingelegt, sondern sie erhalten dadurch nur für unser Bewußtsein die Analogie zu der Wahrheit, die sie uns versinnlichen, so daß wir verstehen, was das sichtbare Zeichen bedeutet (§ 4). Zu der äußeren Sakramentverwaltung muß darum die Wirksamkeit des hl. Geistes in den Gläubigen hinzukommen, damit das Sakrament seine volle Frucht und Wirkung empfange, d. h. damit das im Sakrament Dargestellte an der Seele zur Warheit werde; sie allein bewirkt es, daß das Wort nicht vergeblich das Ohr, die Sakramente nicht vergeblich das Auge affizieren (§ 12); ohne diese Kraft des Geistes helfen die Sakramente nicht das Geringste (§ 9 u. 11), in dem Geiste ist die wirkende Kraft, die Sakramente leisten nur einen unterstützenden Beistand (§ 9); wir dürfen darum unser Vertrauen nicht auf die Sakramente als solche setzen, sondern zu ihrem Urheber muß unser Glaube und unser Bekenntnis sich erheben (§ 12). In diesen Sätzen ist das Wesentliche der zwinglischen Ansicht bewahrt, zugleich aber von seiner Einseitigkeit befreit, indem doch den Sakramenten (d. h. den Zeichen) eine den Glauben stützende Kraft und ein das Wirken des Geistes Gottes fördernder Einfluß

beigelegt wird. Wie die ganze Frucht der Sakramente objektiv auf dem Wirken des Geistes beruht, so subjektiv auf dem Glauben; an sich und aus sich geben sie keine Gnade (non a se largiuntur aliquid gratiae); wie der hl. Geist, der allein die Gnade Gottes in seinem Gefolge führt (Dei gratiam secum affert), den Sakramenten in uns eine Stätte bereitet und sie fruchtbar macht, so nützen sie auch nichts, wenn sie nicht im Glauben, 5 der die Verheißung ergreift, aufgenommen werden (§ 17); den Ungläubigen werden nur die Zeichen, nicht die Sache gegeben (§ 15). Wenn aber auch Gott die innerliche Gnade des hl. Geistes nicht an den äußeren Dienst der Sakramente abgetreten hat, so hat er doch verheißen, daß er mit derselben seiner Stiftung stets zur Seite stehen wolle (§ 12); auch den Ungläubigen ist diese Verheißung gegeben; der Mangel des Glaubens ist darum 10 nur ein Zeugnis für ihren Undank, daß sie der auch ihnen gegebenen Verheißung den Glauben versagt haben (cap. 15, § 15).

Der Zweck aller Sakramente ist die reale Gemeinschaft mit Christus. Daß auch die alttestamentlichen Sakramente diese gewährten, betrachtet Calvin als selbstverständlich; da sie auf Christum, den zukünftigen, hinweisen, haben sie den gleichen Inhalt mit den neu- 15 testamentlichen Sakramenten und gewährten folglich den gläubigen Israeliten denselben Segen, welchen die neutestamentlichen den gläubigen Christen gewähren (cap. 14, § 23). Wie aber das Ziel der Sakramente im inneren Leben die Aneignung und Gemeinschaft Christi im Glauben ist, zu dessen Nährung und Stärkung sie eingesetzt sind, so ist ihr Ziel im Gemeindeleben Bekenntnis dieses Glaubens, durch welches die Gläubigen auch im Äußeren 20 zu einer Eidgenossenschaft sich verbinden und sich gegenseitig zum Glauben verpflichten. Nach der letzteren Seite sind sie notae unserer professio, wodurch wir uns „auf Gottes Namen verpflichten“. Prinzipiell sind sie eine mutua inter Deum et homines stipulatio (§ 19). Die Zahl der Sakramente beschränkt Calvin auf Taufe und Abendmahl, die übrigen Sakramente der katholischen Kirche unterzieht er einer scharfen Kritik. Das innere 25 Verhältnis zwischen jenen beiden bestimmt er so: hat uns Gott wiedergeboren, in die Gemeinschaft seiner Kirche aufgenommen und durch Adoption zu seinen Kindern gemacht, so erweiset er sich uns auch darin als sorgsamer Hausvater, daß er uns die Nahrung giebt, deren wir zur Erhaltung des neuen Lebens bedürfen; unsere einzige Seelenspeise aber ist Christus, und zu dieser leitet uns der Vater, damit wir aus ihr Kraft gewinnen, 30 bis wir zur himmlischen Unsterblichkeit gelangen. Wie die Taufe das Bild und Pfand jener Wiedergeburt und Adoption ist, so das Abendmahl das Bild und Pfand dieser Nahrung (cap. 14, § 1).

Der consensus Tigurinus von 1549 (vgl. Müller a. a. O. Nr. 13), der die Vereinbarung zwischen Calvin und Bullinger repräsentiert, hat kürzer ganz die gleichen Ge- 35 danken. Vgl. noch J. M. Usteri, Calvins Sakraments- und Tauflehre, ThStKr 1884, S. 417 ff.; ders., Vertiefung der Zwinglischen Sakraments- und Tauflehre bei Bullinger, ib. 1883, S. 730 ff. —

Das Verlassen des zwinglischen Standpunktes entschied zugleich das kirchliche Urteil gegen andere Richtungen, welche zwar meist von wesentlich verschiedenen Grundgedanken 40 ausgingen, dagegen in der Sakramentlehre mit ihm übereinstimmten. Dahin gehören die Sozinianer, die Mennoniten und die Quäker. Dagegen ist der Arminianismus als Ausläufer der reformierten Richtung anzusehen; in den Sakramenten schließt er sich insofern an Calvin an, als er in ihnen nicht bloß Bekenntnisakte und Pflichtzeichen, sondern zugleich sichtbare Siegel erkennt, durch welche Gott die im neuen Bunde verheißenen 45 Wohlthaten versinnbildet, auf sichere Art gewährt und versiegelt (vgl. die Confessio des Episkopius cap. 23). Doch verwirft Limborch (Theol. christ. 5, 66, 29) den von den reformierten Konfessionen gebrauchten Ausdruck „obsignare“, weil die Arminianer nur zugestehen, daß in der Taufe dem Täufling das Unsichtbare und Himmlische vorgehalten und durch Zeichen bestätigt, aber nicht wirklich mitgeteilt werde; daher denn auch nur die 50 Erwachsenen, welche das Zeichen verstehen und deuten, die Taufe mit wahrem Nutzen empfangen können.

4. Während die reformierten Dogmatiker der folgenden Zeiten wesentlich bei den von Calvin vertretenen Gedanken bleiben, zeigt sich in der lutherischen Dogmatik ein sichtliches Bestreben, die überkommenen Bestimmungen weiter auszugestalten. Manches 55 drängte auf eine theosophische Bahn. Andererseits blieb Melanchthons Definition des Begriffs von sacramentum nicht ohne Wirkung. Nachdem zuerst auf dem Mömpelgarder Kolloquium von 1586 die Distinktion von materia terrestris und coelestis im Sakramente aufgestellt worden war, definierte man sacramentum = actio sacra, divinitus instituta, tum elemento s. signo externo tum re coelesti constans, qua 60

Deus non solum obsignat promissionem gratiae ..., sed etiam bona coelestia in singulorum sacramentorum institutione promissa, per externa elementa singulis sacramento utentibus vere exhibet, fidelibus autem salutariter applicat. So Hutter, Compend. loc. th. 1610, S. 221 (vgl. H. Schmid, Die Dogmatik der ev.-luth. Kirche, 6. Aufl. 1876, S. 388). Die res coelestis ist nun aber nicht das Wort, denn dieses geht nie eine sakramentliche unio weder mit dem irdischen noch mit dem himmlischen Elemente ein: es ist vielmehr *αἴτιον ποιητικόν*, d. h. es bewirkt, ut duae illae partes essentiales unum sacramentum constituant in usu sacramentorum (Hutter, Loc. communes 1619, Ausg. von 1660, S. 597; Schmid, S. 392); ebensowenig ist die res coelestis die sakramentliche Gnade selbst: sie ist vielmehr der Träger derselben. Bei dieser Betrachtung entstand die Schwierigkeit, daß sie zwar auf das Abendmahl völlig zuzutreffen schien, daß aber die Taufe sich ihr nicht fügen wollte; denn eine dem Leib und Blute Christi analoge res coelestis ließ sich hier unmöglich aufzeigen. Das daraus sich ergebende Schwanken in der Bestimmung der res coelestis (bald die Trinität, bald der hl. Geist, bald das Blut Christi) gab Baier, Compend. theol. posit. 1686, Veranlassung, auf die ältere Lehrweise zurückzugreifen und den Begriff des Sakraments zu deuten, als actio divinitus ex gratia Dei propter meritum Christi instituta, circa elementum externum et sensibile occupata, per quam, accedente verbo institutionis, hominibus confertur aut obsignatur gratia (Schmid S. 388). Man kann nicht verkennen, daß die Fassung des Sakraments als actio mit der Melanchthonschen als ritus zusammenhängt, nur daß Melanchthon zweifellos mehr an die gemeindliche Feier denkt, während die nachfolgenden Lutheraner an die Verrichtung des Geistlichen, der die göttlichen verba zu sprechen hat, denken. Hier tritt also ein katholisierendes Moment ein.

Noch an einem zweiten Punkte findet sich eine nicht gerade erfreuliche „Fortentwickelung" Lutherscher Gedanken, vielmehr gelegentlicher Bemerkungen. Zunächst erklärte man prinzipiell die durch das Wort und die durch die Sakramente vermittelte Gnade für identisch. Chemnitz im Examen concilii Trident. P. II, loc. 1 sect. 5 (ed. Preuß S. 246) zieht die oben S. 373, 54 berührte Stelle der Apologie, wo der „effectus" von Wort und Sakrament für identisch erklärt ist, ausdrücklich an. An anderer Stelle (ib. sect. 4, S. 243) sagt er selbst: Non alia est gratia quae in verbo promissionis et alia quae in sacramentis exhibetur, nec alia est promissio in verbo evangelii, alia in sacramentis: sed eadem est gratia, unum et idem verbum, nisi quod in sacramentis, per signa divinitus instituta, verbum quasi visibile redditur propter nostram infirmitatem. Die Frage, warum dieselbe Gnade durch verschiedene Mittel dargeboten und ausgeteilt werde, erscheint ihm müssig; er beantwortet sie durch den Hinweis auf die menschliche Schwachheit. Aber sie lag zu nahe, als daß sie damit beseitigt war; Luthers Antwort aber (s. o. S. 372, 34) ließ einen Unterschied zwischen dem Segen des Sakraments und dem Segen der Absolution nicht bestehen. So begegnet man denn der von Chemnitz zurückgewiesenen Reflexion wieder bei Hutter (Comp. loc., S. 612: Alioquin [wenn die sakramentliche Gnade sich von der der Rechtfertigung nicht unterscheidet] frustra acciperent sacramenta, qui jam ante sunt justificati et donis Spiritus s. instructi); sie führt bei ihm zu der Behauptung einer sonderlichen Gnadenwirkung der Sakramente: praeter haec dona gratia sacramentalis quiddam superaddit. Fragt man nun aber, worin dieses quiddam bestehe, so ist die Antwort sehr unbefriedigend; denn Hutter hält sich nur in allgemeinen Aussagen, die jeder Bestimmtheit entbehren.

Die Zeit, die auf die Orthodoxie folgte, hatte zu wenig Interesse an den Sakramenten um sie theologisch eingehend zu behandeln. Der Pietismus legte das Hauptgewicht nicht auf die Wiedergeburt in der Taufe, sondern auf die Bekehrung nach der Taufe, und lenkte überhaupt das Interesse von der Kirche, ihrem Bekenntnisse und ihren Gnadenmitteln auf die persönliche Stellung des Einzelnen zu Christo. In Bezug auf das Abendmahl wurde die „Vorbereitung" die Hauptsache und dadurch die Feier vielen zur Angst. Die Aufklärung war nicht gerade geeignet, die älteren theologischen Systeme zu verstehen und zu würdigen. Die Kantische Philosophie durchdrang zwar das Leben wieder mit idealem Ernste, doch mehr nach der sittlichen als nach der religiösen Seite; ihre theologische Nachgeburt, der Rationalismus, fand den Ausdruck seiner religiösen Überzeugung in der Trias: Gott, Freiheit (Tugend) und Unsterblichkeit; seine Auffassung des geschichtlichen Christentums war in der Sache nur erweiterter Sozinianismus. Selbst der Supranaturalismus jener Zeit hatte trotz seines entgegengesetzten Prinzips eine wesentlich rationalisierende Praxis und sein Verständnis des altkirchlichen Systems reicht nicht weiter als das der

Gegner, die er bekämpfte. Daß unter diesen Einflüssen für die Fortbildung des Begriffs der Sakramente nichts geschehen konnte, begreift sich leicht. Die Kantische Religionsphilosophie konnte darin höchstens Förmlichkeiten erkennen, welche „zur Idee einer weltbürgerlichen moralischen Gemeinschaft“ anzuregen und zu erwecken vermögen. Wegscheider sieht in ihnen Erinnerungszeichen, Bekenntniszeichen, Pflichtzeichen, deren einziger Zweck 5 die Beförderung der Tugend unter Wesen ist, die selbst von sinnlicher Natur der sinnlichen Kultusformen nicht ganz entbehren können, um sich zur reinen Vernunfterkenntnis zu erheben; Reinhard nennt sie heilige, von Christus selbst eingesetzte Gebräuche, durch welche die, welche sich ihrer würdig bedienen, einiger göttlicher Wohlthaten (beneficiorum quorundam div.) teilhaftig werden. Dieser Zeitrichtung entsprach es, daß man von 10 manchen Seiten auf Vermehrung der Sakramente drang, in denen man mehr sinnvolle ästhetische Kultusakte als Gnadenmittel sah: Augusti wollte die Absolution, Kaiser die Konfirmation als Sakrament anerkannt, Ammon ein Sterbesakrament eingeführt wissen.

5. Eine neue Entwickelung begann auch in diesem Punkte mit Schleiermacher; zwar behandelt er den Begriff der Sakramente nach Morus und Döderleins Vorgang nur 15 anhangsweise; auch wünscht er noch entschiedener als Zwingli, daß die Benennung „Sakramente“, für die er die Wiederaufnahme der morgenländischen Bezeichnung: „Geheimnisse“ (Mysterien) von der Zukunft erwartet, nie in die kirchliche Sprache Eingang gefunden hätte, weil mit diesem Begriffe nichts dem Christentume Eigentümliches ausgesagt werde. Aber er sucht einerseits den Wert der Sakramente gegenüber der ratio- 20 nalistischen Entleerung derselben festzuhalten und eine gewisse objektive Bedeutung derselben zu statuieren, andererseits die überwiegende Betonung des Objektiven in der kirchlichen Lehre zu vermeiden und die Wirkung der Sakramente durch psychologische Vorgänge vollständig zu erklären. Das erstere tritt in der von ihm geprägten Formel (Der christl. Glaube, 2. Aufl., § 143, 2 fin: „Fortgesetzte Wirkungen Christi, in Handlungen der 25 Kirche eingehüllt und mit ihnen auf das innigste verbunden, durch welche er seine hohepriesterliche Tätigkeit auf die einzelnen ausübt und die Lebensgemeinschaft zwischen ihm und uns, um deren willen allein Gott die einzelnen in Christo sieht, erhält und fortpflanzt) stark hervor; ebenso in seiner Definition von Taufe (§ 136) und Abendmahl (§ 139); das letztere ergibt sich, wenn man sich erinnert, daß diese Gemeindehandlungen 30 Wirkungen Christi nur insofern sind, als sie von Christus selbst angeordnet wurden.

Das Ziel, das sich Schleiermacher steckte, zu einer über den kirchlichen Gegensätzen stehenden Anschauung zu gelangen, ist in der Folgezeit herrschend geblieben. Man begegnet ihm bei C. J. Nitzsch (gest. 1868), der das den verschiedenen Konfessionen Gemeinsame herauszustellen versuchte. Dies findet er für die Sakramente in dem Begriffe 35 der unterpfändlichen Bundeszeichen (pignus, im Unterschiede von signum), welchen er der herkömmlichen Bezeichnung vorzieht; er gesteht beiden, der Taufe und dem Abendmahle, die Wirkung zu, kraft der Einsetzung Christi die Gemeinschaft seines verklärten Lebens nach dem Maße teils des persönlichen, teils des Gemeindeglaubens, mit dem man sie wiederholt, mitteilend zu gewähren und überhaupt die Pflicht der gegenseitigen eigen- 40 tümlichen Bruderliebe und christlichen Angehörigkeit vollgültig zu begründen. Die Einheit und Differenz der lutherischen und reformierten Denkart bestimmt er so, daß jene die mystische Identität des geistlichen und leiblichen Empfangs, diese die mystische Simultaneität desselben zwiefachen Aktes setze, und verwirft alle übrigen differenten Bestimmungen als auf willkürlicher und anmaßlicher Exegese beruhend. Das gegenseitige Verhältnis 45 beider Handlungen findet er durch die Momente der Geburt und der Ernährung ausgedrückt. Vgl. System d. chr. Lehre, 1829, 6. Aufl. 1851. Lipsius führt aus (Lehrbuch der evang.-protestant. Dogmatik 1876, § 807 ff., 3. Aufl. 1893, § 825 ff.): Die Kritik habe den Grundsatz geltend zu machen, daß alle Wirkungen kirchlicher Handlungen auf das persönliche Heilsleben der einzelnen durch den persönlichen Glauben, also subjektiv psychologisch 50 vermittelt sein müssen; dieser Grundsatz stehe im Gegensatz nicht nur gegen die lutherische Anschauung von einem „durch die Verbindung von Wort und Zeichen auf schlechthin übernatürliche Weise hervorgebrachten spezifisch-sakramentlichen Heilsgute“, sondern gegen die beiden evangelischen Kirchen gemeinsame Vorstellung einer „äußerlich übernatürlichen Wirkung des Geistes mittelst der kirchlichen Handlung.“ Das Heil wird vermittelt ge- 55 dacht durch die Darstellung des Wortes in der symbolischen Handlung; die Geisteswirksamkeit vollzieht sich also mittelst des Handelns der kirchlichen Gemeinschaft an dem einzelnen in dem subjektiven Geistesleben des einzelnen entsprechend der Empfänglichkeit desselben. Dies schließt eine spezifisch religiöse Bedeutung der Sakramente nicht aus; sie sind ebenso Mittel als Pfänder göttlicher Gnade; jenes in der eben dargestellten Weise, 60

dieses insofern der dem einzelnen in der kirchlichen Gemeinschaft objektiv wirksam gegenübertretende Geist Christi die subjektive Zueignung des christlichen Heils als objektive göttliche Gnadenverheißung verbürgt. Ähnlich bestimmt Biedermann in seiner Christl. Dogmatik 1869, 2. Aufl. 1884 f. § 918 ff. das Wesen des Sakraments; die Handlung
5 erscheint als Pfand, daß durch Vermittelung der Gemeinschaft, die sie ausübt, an den Gliedern derselben, die daran teilbekommen und teilnehmen, das darin sinnbildlich dargestellte Heilsprinzip auch in der That objektiv herangebracht wird, so daß damit die objektive Bedingung für dessen subjektive Aneignung vorhanden ist. Vgl. auch Schweizer, Christliche Glaubenslehre II, 2 S. 194.
10 Diesen Versuchen gegenüber nahm die konfessionell gerichtete lutherische Theologie den Faden der Entwickelung da wieder auf, wo die orthodoxe Dogmatik ihn hatte fallen lassen. Man suchte für die Sakramente eine spezifische, von der durch das Wort vermittelten unterschiedene Segenswirkung unter starker Betonung der Objektivität der sakramentlichen Wirkung. Schon Höfling spricht sich in seinem Werke über das Sakrament
15 der Taufe dahin aus, daß die ältere Auffassung von dem Verhältnisse der Wirksamkeit der Sakramente zu der des Wortes nicht befriedige und daß hier das Bedürfnis der Fortbildung und Verbesserung unverkennbar vorliege (S. 20, Anm.). Nach Höfling kann das Wort immer nur eine geistig vermittelte Wirkung auf den Geist, und zwar vereinzelt, sukzessiv üben; die Sakramente aber üben ihre Wirkung nicht blos auf die geistige
20 Persönlichkeit, sondern auf die ganze dieser zu Grunde liegende geistige und leibliche Natur des Menschen (S. 19). Dieselbe Anschauung vertritt im wesentlichen Thomasius; vgl. Christi Person und Werk III, 2 S. 116 f.: „Während das Wort sich an die selbstbewußte Persönlichkeit des Menschen wendet . . ., wendet sich das Sakrament an die menschliche Natur, unter der wir aber keineswegs blos die Leiblichkeit verstehen, sondern
25 den ganzen geistleibigen Wesensbestand des Menschen.“ Darauf wird die Behauptung einer verschiedenen Wirkungsweise beider begründet: „Das Wort wirkt psychologisch deshalb sukzessiv; das Sakrament wirkt konzentrisch, drastisch: mit einem Male pflanzt die Taufe den Menschen vollständig in Christum ꝛc.“ Man vgl. hiermit die sehr maßvolle Behandlung der Frage bei Frank, System der christl. Wahrheit, § 39, 17, Bd II, 1880,
30 S. 292 ff. Weiteres Detail bei R. Schmidt und H. Schultz (oben S. 349, 37 und 41).

A. Ritschl hat sich direkt über die Sakramente nur in seinem „Unterricht in der christl. Religion“ ausgesprochen, s. 3. Aufl. 1886, § 83. Er sieht in ihnen „Kultushandlungen der Gemeinde“, die außerhalb derselben nicht denkbar seien, „demgemäß dem gemeinsamen Gebet gleichartig, also wie dieses Bekenntnisakte der Gemeinde“. Sie müssen
35 aber auch als „Gnadenmittel“ anerkannt werden, sofern sie gemäß den Umständen ihrer Stiftung die Anschauung von der in Christus gegebenen Offenbarung lebendig erhalten. Ähnlich denkt J. Kaftan, Dogmatik 1897, § 64 ff. Die Sakramente repräsentieren ihm wie das Wort Gottes (die Bibel) die „geschichtliche Fortwirkung“ Christi selbst. Interessant ist die Kritik, die er in der Abendmahlslehre an Calvin übt; Calvin habe
40 nicht Luther und Zwingli überboten, sondern von beiden nur die „Fehler verbunden.“ Sehr fein und scharfsinnig, sowohl nach der historischen als der prinzipiellen Seite (jedoch zu konkret um in diesem Art. näher charakterisiert werden zu können), sind die Reflexionen bei H. Schultz in der soeben Z. 30 citierten Schrift „Zur Lehre vom hl. Abendmahl“; vgl. seinen „Abriß der Dogmatik“, 1892, 3. Aufl. 1903. Hinzuweisen ist ferner auf Reischle,
45 Leitsätze für eine akad. Vorlesung über die christl. Glaubenslehre, 1899. Die letzte zu nennende Schrift ist die von Kähler, Die Sakramente als Gnadenmittel. Besteht ihre reformatorische Schätzung noch zu Recht? 1903. Der Nebentitel deutet ihre praktische, die Gemeinde klärende und aufrufende Absicht an. Die Frage wird bejaht und eindringlich gezeigt, daß die Sakramente als „ritus“ eigenartige Güter auch für den evangelischen Christen
50 sind. Kähler betont, daß es angesichts der Gedanken Luthers die dogmatische Hauptaufgabe (der sich die liturgische und seelsorgerliche Funktion der Kirche bewußter als üblich sei, zur Seite stellen müsse) sei, die Idee von den Sakramenten als einer Versichtbarung des Wortes Gottes, dieses als zusammengefaßt in der Erscheinung des geschichtlichen Christus, klar herauszuarbeiten. Zur Zeit steht die evangelische Dogmatik im allgemeinen
55 im Zeichen der Frage nach dem geschichtlichen, „wirklichen“ Jesus Christus. Speziell für die Sakramentlehre sind die seit etwa einem Jahrzehnt besonders hervorgetretenen Forschungen nach dem Sinn und dem Maße der Authentie der Abendmahlshandlung und -worte Jesu in den Evangelien, zu Schwierigkeiten ausgewachsen, die man vorher nicht ahnte. Eine Übersicht über diese Arbeiten s. bei Goetz (oben S. 349, 27). Die dogmatische
60 Doktrin wird dadurch sicher letztlich neue Anregungen gewinnen, wichtiger aber wird

sein, daß die Bedeutung der Kirche als Kultusgemeinde genauer begrenzt wird, als bisher geläufig ist. (Steitz †). F. Kattenbusch.

Sakramentalien. — Litteratur: Jos. Helfert, Rechte in Ansehung der heiligen Handlungen (2. Aufl.) Prag 1843; Probst, Kirchliche Benediktionen und ihre Verwaltung, Tüb. 1857; Richter-Dove, Kirchenrecht (7. Aufl.), § 260. 306; P. Hinschius, Syst. des kath. Kirchenrechts Bd IV (Berl. 1888), § 205. 206, S. 141—177; Rud. v. Scherer, Handb. des Kirchenrechts Bd II (Graz 1898), § 138, S. 593 ff. Vgl. F. Walter, Kirchenrecht, 14. Aufl., S. 593 ff.; Loofs, Symbolik I, Tübingen 1902, S. 348 ff.; Lehmkuhl, SJ. im KKL X, 1897, S. 1469.

Mit dem Ausdruck Sakramentalien werden infolge ihrer äußerlichen Ähnlichkeit mit den Sakramenten insbesondere gewisse Weihungen und Segnungen bezeichnet, welche in der griechischen und römischen Kirche teils in Verbindung mit den Sakramenten, teils selbstständig zur Anwendung kommen. (Vgl. den Art. „Benediktionen" Bd II S. 588.) Es werden aber auch die Exorcismen, d. h. es wird die Beschwörung bösen, dämonischen Einflusses, die ihn im Namen Gottes aus Personen oder Sachen auszutreiben bestimmt ist, hierher gezogen (vgl. den Art. Exorcismus Bd V S. 695, s. auch Probst und Hauser in Wetzer und Welte, Kirchenlexikon 2. Aufl., Freiburg i. B. 1886, S. 1142 ff.). Die römisch-katholische Kirche kennt aber den Exorcismus — abgesehen von seiner Verbindung mit der Taufe (Rituale Rom. tit. II, c. 2, n. 7 ff. und c. 4, n. 24 ff.) und mit gewissen Weihungen und Segnungen z. B. mit der Weihung des Katechumenenöls und des Chrisma durch den Bischof am Gründonnerstag — als selbstständigen Ritus nur bei der von ihr als möglich erachteten dämonischen Besessenheit eines Gläubigen (Rit. Rom. tit. X, c. 1); sie hat daher seine Vornahme an obsessis selbst den Pfarrern oft nur noch mit Genehmigung der geistlichen Obern und unter Prüfung des einzelnen Falls, und überhaupt nur nach der Formel des römischen Rituals gestattet. (Der Exorcistenweihegrad ist längst lediglich eine rituelle Durchgangsstufe für die höheren Weihen; und schon darum ist die Vornahme durch den Exorcisten praktisch ausgeschlossen.)

Vor Ausbildung der Lehre von der Siebenzahl der Sakramente, besonders aber in der Zeit vom Anfang des 11. Jahrhunderts bis auf Petrus Lombardus begriff man die Weihungen und Segnungen, oder doch die wichtigsten unter ihnen unter die Zahl der Sakramente, s. G. L. Hahn, Doctrinae Rom. de num. sacramentorum septenario rat. hist., Vratisl. 1859, p. 12 sqq.; ders., Die Lehre von den Sakramenten, Breslau 1864, S. 96 ff. 110 ff. 125. 157. 171. 212 f. Mit der schärferen Bestimmung des Sakramentsbegriffs aber faßte man seit der Mitte des 12. Jahrhunderts im Gegensatz zu den im Abendlande nun auf die Siebenzahl reduzierten Sakramenten die kirchlichen Handlungen, die man nicht mehr im eigentlichen Sinne als Sakramente glaubte gelten lassen zu dürfen, durch die aber nach katholischer Auffassung Personen oder Gegenständen eine besondere Kraft mitgeteilt wird, unter dem gemeinsamen Namen der Sakramentalien zusammen. Auch an diesem Punkte trat übrigens hervor, wie sich selbst die Fortbildung des Dogmenkreises der abendländischen Kirche instinktmäßig dem Herrschaftsbedürfnis der römischen Kirchengewalt untergeordnet hat. Wie nämlich in der Lehre von der Siebenzahl der Sakramente (seit Petrus Lombardus) die Kirche ihrer herrschenden Stellung zur Welt der Personen den bezeichnenden Ausdruck giebt, so regelt zugleich die Lehre von den Sakramentalien die Stellung der Kirche zu der Welt der Sachen; aus Sacramentum und Sacramentale aber resultiert die Lehre vom Sacrilegium (vgl. Hundeshagen in der ZKR Bd I, S. 255 f.). Und wie der Priesterweihe unter den Sakramenten die dominierende Stellung zufällt, so tritt nirgends deutlicher die Bedeutung des Sacramentale an den Tag, als in der Königssalbung durch den Priester. Die sich an den alttestamentlichen Gebrauch (s. Bd X S. 630[6], im Art. „Königtum in Israel") anschließende Salbung der Könige (vgl. Phillips, KR, Bd III, S. 68 ff.; G. Waitz, Die Formeln der deutschen Königs- und der römischen Kaiserkrönung vom 10. bis 12. Jahrhundert, Göttingen 1873, 4°) kommt im Abendlande bei den Westgoten seit der Krönung des Königs Wamba (672) vor; bei den Angelsachsen soll bereits Egbert (789) gesalbt sein, was unsicher ist (s. Waitz a. a. O. S. 20). Bei den merovingischen Königen kam priesterliche Salbung nicht vor (Waitz, Deutsche Verfassungsgeschichte Bd II, Abt. 1, 3. Aufl., Kiel 1882, S. 174 f.), sie ward im fränkischen Reich zuerst Pippin zu teil, kommt im ostfränkischen Reiche zuerst bei Ludwig dem Kinde, dann bei Konrad I. vor, während Heinrich I. sie ablehnte, weil schon die Anlehnung des Gebrauchs an die alttestamentliche Theokratie für eine selbstbewußte weltliche Herrschaft nicht unbedenklich erschien. Seit Otto I. ist aber Salbung und Krönung bei jedem neuen deutschen König zur Anwendung gekommen und ebenso erscheint die Salbung mit der

Krönung des Kaisers in Rom verbunden (vgl. Waitz, Verfassungsgeschichte, Bd III [2. Aufl. 1883] S. 256ff., Bd VI [1875] S. 159ff.). Gleichartige Formeln sind in den verschiedenen christlichen Reichen gebraucht worden. Der deutsche König wurde zuerst am Haupt, an der Brust, an den Schultern und den Oberarmen, dann an den Händen ge-
5 salbt. Bei der Kaiserkrönung in Rom salbte der Bischof von Ostia den Kaiser am rechten Arm und zwischen den Schultern (Waitz Bd VI, S. 191). Während Gregor d. Gr., wie Isidor v. Sevilla (Hahn, Lehre von den Sakramenten S. 96), auch noch Petrus Damiani (gest. 1072), ja Petrus von Blois (gest. 1200) (s. Hahn, S. 101. 108) die Fürsten- oder Königssalbung als Sakrament bezeichneten, und die Griechen sie auch ferner unter die
10 Sakramente zählten, muß der Vergleich der zum Sacramentale herabgesetzten Königssalbung mit dem Sakrament des Ordo dem Papalsystem dazu dienen, die lediglich gehorchende Stellung der weltlichen Obrigkeit gegenüber dem Sacerdotium zu veranschaulichen, für welche die hierokratische Auffassung allein noch Raum ließ. Denn da sie das Königtum zur sündigen Welt rechnet, und ihm nur durch Vermittelung des Priestertums
15 den göttlichen Ordnungen sich einzufügen gestattet, erscheint das Sacramentale der Königssalbung nun als die Legitimation, die die weltliche Obrigkeit für ihren Beruf nach dem Papalsystem sich erst von der Kirchengewalt erteilen lassen und durch die Übernahme der Pflichten dienender Advokatie erkaufen muß. „Seitdem Jesus", schreibt Innocenz III. (c. un. § 5. X. de sacra unct. I, 15), „den Gott mit dem hl. Geiste salbte, mit
20 dem Öle der Frömmigkeit vor seinen Genossen gesalbt worden ist, Er der Kirche Haupt und sie sein Leib, da ist die Salbung des Fürsten vom Haupte auf den Arm übertragen. Auf dem Haupte des Bischofs aber ist die sakramentalische Spendung beibehalten, weil er in seinem bischöflichen Amte die Person des Hauptes darstellt. Es ist aber ein Unterschied zwischen der Salbung des Bischofs und des Fürsten, weil das Haupt des Bischofs mit
25 dem Chrisam geweiht, der Arm des Fürsten aber mit Öl bestrichen wird, auf daß gezeigt werde, welch ein Unterschied zwischen der Autorität des Bischofs und der Gewalt des Fürsten bestehe." Diese Gesichtspunkte sind auch im Pontificale Romanum Tit. De benedictione et coronatione regis festgehalten. Doch wurden die Könige von Frankreich stets auch mit Chrisma, und, wie sie, auch die Könige von England zuerst auf dem
30 Haupte gesalbt, wie denn die Salbung am Scheitel auch bei der deutschen Krönung sich erhielt.

Nach der im Pontif. Rom. l. c. als maßgebend festgehaltenen hierokratischen Auffassung wird durch die mit der Benediktion verbundene Salbung für den König erst die königliche Würde erworben. Diese Bedeutung hat aber das germanische Rechtsbewußt-
35 sein der Königssalbung weder bei ihrem Aufkommen, noch nachher auf die Dauer beigelegt. Dies tun die Nachweisungen von Hinschius, Kirchenrecht Bd IV S. 157—162 sowohl bezüglich des Frankenreichs (s. Hinschius S. 158 Anm. 1; überhaupt ohne kirchliche Salbung führte Ludwig der Deutsche den Titel Rex und die Königsherrschaft), als nachher bezüglich Deutschlands dar (s. das. S. 159 Anm. 2). Die im 9. Jahrhundert
40 der Salbung zur Seite getretene Königskrönung hatte so wenig, wie die Salbung, rechtliche Bedeutung für die Erlangung der deutschen Königswürde, s. Brunner, Grundz. der deutschen Rechtsgesch., Leipzig 1901, S. 51. Bis ins 11. Jahrhundert wurde die Königswürde durch die vom Erzbischof von Mainz geleitete einmütige, sich zunächst an das Königsgeschlecht haltende Wahl der Fürsten erworben, wenn auch Königskrönung und
45 Salbung seit Otto d. Gr. zur festen, bis herab auf Lothar von Supplinburg (einschließlich) auch ununterbrochen beobachteten Regel geworden waren, und die kirchliche Inthronisation auf Grund der vom König angelobten christlichen Regierung und kirchlichen Schutzpflichten ihn in den Besitz der kirchlichen Funktionen des Königsamts einweist, aber nicht erst die Königsgewalt auf ihn überträgt, wie denn deren Rechte noch Konrad II. (1024)
50 vor seiner Krönung und Salbung ausgeübt hat. Anlangend die päpstliche Salbung des römischen Kaisers, so war es im Gegensatz zu der von Karl d. Gr. und Ludwig I. betätigten Auffassung eine Folge der im karolingischen Hause eingetretenen Zerwürfnisse, daß bereits unter den spätern Karolingern Kaisertitel und Würde von Empfang der päpstlichen Krönung und Salbung abhängig erschienen. Seit Otto I. hat der deutsche König
55 zwar die Kaiserkrönung als ein mit der Würde des deutschen Königs verbundenes Recht in Anspruch genommen, das auch die Kirche (z. B. Calixt II.) anerkannte (s. Waitz, D. Verf.-Gesch. Bd VI S. 173ff. Allein die bereits mit Gregor VII. einsetzenden „auf politische Weltherrschaft des Papstes gerichteten, seit der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts das Übergewicht erlangenden Tendenzen der römisch-kurialen Politik (s. über
60 Innocenz III. Weltherrschaftsideal Hauck, KG Deutschl., Bd IV, S. 685ff.) verlegten

auch den Schwerpunkt in der römischen Auffassung der Verleihung der Kaiserwürde durch den Papst aus der kirchlichen Salbung in den nun den Hauptbestandteil des Übertragungsakts bildenden, vom Papst zu vollziehenden Krönungsakt (s. unten). In dem Streit mit dem gebannten „Insurgenten" Heinrich IV. hatte Gregor VII. den bis dahin unerhörten Anspruch erhoben, daß vor der deutschen Königswahl das päpstliche Urteil über die zu wählende Person eingeholt werden müsse (Greg. VII. Registr. IV, 3, Jaffé Monum. Gregoriana, Berol. 1865, p. 246 f., Hauck, KG Bd III, S. 802). Daß die deutsche Fürstenversammlung zu Forchheim 1077 im Gegensatz zu der herkömmlichen Berücksichtigung des regierenden Geschlechts das freie Wahlrecht der Fürsten hinsichtlich der deutschen Königswürde deklariert hat, bezeichnet schon eine verhängnisvolle Wendung in der Richtung auf die reine Wahlmonarchie. Doch dauerten die Kämpfe zwischen den Anhängern der freien deutschen Königswahl und denen der Erblichkeit im Königsgeschlecht fort. Erst mit dem Untergang der Staufer war der Sieg des reinen Wahlprinzips entschieden. — Konrad III. hatte (am 13. März 1138) zu Aachen durch einen päpstlichen Legaten die Salbung und die deutsche Königskrönung erhalten, das erste Beispiel dieser Art, s. Hauck, KG Deutschlands, Bd IV (1903) S. 152. (Die Kaiserkrönung wurde ihm nicht zu teil.) Dann hatten bereits die Doppelwahlen seit 1198 (Brunner S. 117 Anm. 1) und die Zerrüttung der bisherigen Reichsordnung den großen geistlichen Universalmonarchen von Innocenz III. ab die Gelegenheit verschafft, nach den wechselnden Interessen der kurialen Politik kraft der prätendierten päpstlichen Machtvollkommenheit den Deutschen den König zu geben, während die beanspruchte Gewalt des Papstes, Könige und Fürsten abzusetzen (schon Gregor VII. Registr. VIII, 21, Jaffé l. c. p. 458, vgl. c. 8, Dist. 96), deren Unterwerfung auch in ihren politischen Funktionen unter das richterliche Amt der Kirche sichern sollte. (Absetzungsurteile von Gregor VII. bis herunter auf Sixtus V. und Gregor XIV. führt nach Molitor, Brennende Fragen, Mainz 1874, auf Martens in der ZKR Bd XVII, S. 62 f.) — Innocenz III. erklärt über das Verhältnis der deutschen Königswahl zur päpstlichen Entscheidung über den Gewählten in c. 34 (Venerabilem) X. de elect. I. 6: „Verum illis principibus jus ac potestatem eligendi regem, in imperatorem postmodum promovendum, recognoscimus, ut debemus, ad quos de jure ac antiqua consuetudine noscitur pertinere, praesertim quum ad eos jus ac potestas hujusmodi ab apostolica sede pervenerit, quae Romanum imperium in personam ... Caroli a Graecis transtulit in Germanos. Sed et principes recognoscere debent, quod jus et auctoritas examinandi personam electam in regem et promovendam ad imperium ad nos spectat, qui eam inungimus, consecramus et coronamus." — Jetzt gab in Deutschland die Wahl nur noch das Anrecht auf die Krönung, diese erst die königliche Würde. Da die deutsche Königskrönung staatsrechtlichen Charakter erlangt hatte, den der Investitur in das Königtum s. Brunner S. 117, (den sie erst unter Rudolf I. [das. S. 119] eingebüßt hat), trat durch die sich an die Doppelwahlen seit 1198 anschließenden Thronstreitigkeiten die Frage ordnungsmäßiger Krönung in den Vordergrund. In dem rituellen kirchlichen Akt, der Salbung und Krönung in sich schloß, mit dem aber auch die Übergabe der Reichsinsignien (vgl. Frensdorff, Zur Geschichte der Reichsinsignien, Nachr. der Göttinger Gesellsch. d. Wissensch., phil.-hist. Kl. 1897, S. 43 ff.) und die Erhebung auf den Königsstuhl Karls d. Gr. zu Aachen verbunden war, gewann die Krönung in Aachen entscheidendes Gewicht. So sprach sich Innocenz III. für Otto IV. aus hauptsächlich wegen der vom Erzbischof von Köln vollzogenen Krönung desselben, während für Philipp der Besitz der echten Reichsinsignien geltend gemacht wurde. Philipp ließ (6. Januar 1205), ebenso Friedrich II. 1215, der Mainzer Krönung eine zu Aachen folgen, s. Brunner S. 117, Anm. 1. — Der Sachsenspiegel stellt die mit der Aachener Krönung verbundene Erhebung auf den Königsstuhl als das Entscheidende für den Erwerb der königlichen Würde hin. Die Wahl giebt nach ihm nur noch ein Anrecht auf die Krönung, erst der die Inthronisation als Besitzeinweisung einschließende kirchliche Akt vollendet die Erwerbung der Königswürde. (S. Sächs. Landrecht Buch III, Art. 52 § 1: „Die düdeschen solen durch recht den koning kiesen. Svenne die gewiet wert von den bischopen die darto gesat sin, unde uppe den stul to aken kumt, so hevet he koninglike walt unde koningliken namen. Swenne in die paves wiet, so hevet he des rikes gewalt unde keiserliken namen." Andererseits ist es von Bedeutung, daß in dieser Formulierung Eikes von Repkow noch hinsichtlich der vom Papst zu vollziehenden Kaiserkrönung an die ältere Anschauung anknüpfend die Weihung und Salbung als der eigentliche Erwerbsakt

bezeichnet wird, was wohl mit Eikes Gegensatz zu der päpstlichen Prätension, den Kaiser hinsichtlich des weltlichen Schwertes als päpstlichen Vasallen, statt als von Gott verordneten Schirmvogt zu behandeln (Sächs. Landr., Buch I, Art. 1) zusammenhängt. — Über die reichsrechtliche Feststellung des deutschen Königtums als reinen Wahlkönigtums vgl. die
5 Reichssentenz von 1252, Mon. Germ. Leg. T. II, p. 366 und die nunmehr geänderte (l. c. p. 390) Aachener Krönungsformel Rudolfs I. (das. p. 384 sqq.). Die damals vollendete Beherrschung des Erwerbs der deutschen Königswürde durch das päpstliche Recht wurde insofern bereits 1338 modifiziert, als der Kurverein zu Rense die päpstlichen Ansprüche auf Prüfung und Bestätigung der Wahl namentlich bei Doppelwahlen endgiltig
10 zurückwies (s. Brunner S. 116). Dagegen blieb es, obwohl die Konstitution Ludwigs des Baiern Licet juris von 1338 erklärt hatte, daß schon die deutsche Königswahl die plenitudo imperialis potestatis verleihe, da nach der goldnen Bulle der König auch ferner als in imperatorem promovendus gewählt wurde, im Mittelalter dabei, daß nur der Anspruch des deutschen Königs auf die Kaiserkrone festgehalten wurde, s. Brunner
15 a. a. O. S. 119. Maximilian I. nahm ohne päpstliche Krönung 1508 unter Zustimmung des Papstes Julius II. den Titel „Erwählter Römischer Kaiser" an. Diesen führten auch seine Nachfolger, unter denen nur noch Karl V. (1530) zu Bologna sich vom Papste zum Kaiser krönen ließ (nach der Kaiserkrönung fiel bei ihm der Zusatz „erwählter" weg; s. Brunner, S. 244). Die deutschen Könige führten nun die Bezeichnung „erwählter
20 Römischer Kaiser" als offiziellen Titel fort. Die deutsche Krönung erfolgte seit Ferdinand I. 1558 nicht mehr in Aachen, sondern am Wahlort (Frankfurt a. M.) selbst. Damit verlor die deutsche Krönung auch den rechtlich erheblichen Charakter feierlicher Einführung in das Königsamt. — Napoleon I. ließ sich von Pius VII. (2. Dezember 1804) salben, s. v. Scherer Bd II, S. 600, Anm. 17, duldete aber nicht päpstliche Krönung. — Gegen-
25 wärtig ist in den modernen Staaten, soweit die Krönung in denselben überhaupt noch vorkommt, der Erwerb der königlichen Würde nicht mehr durch einen kirchlichen Ritualakt (Salbung bezw. Krönung als Akt kirchlicher Weihung der Person) bedingt, sondern allein das Staatsrecht ist maßgebend. (Über die für das Staatsrecht von Ungarn behauptete Ausnahmestellung s. v. Scherer, Kirchenrecht Bd II, S. 598 in Anm. 14, ver-
30 binde Bd I, § 17, Nr. X, 1, S. 107).

Wichtig auch für das geltende Recht der katholischen Kirche ist die Unterscheidung von Weihungen und bloßen Segnungen. Die Segnung (auch als invokative Benediktion bezeichnet) ist ein Bittgebet in bestimmter ritueller Form, das im Namen der Kirche über eine Person oder Sache gesprochen wird und Gott um Segen für die Tätigkeit
35 jener oder den Gebrauch dieser anfleht, und das für dies oder jenes Tun oder für ein Ereignis heilsam oder hilfreich ist (dadurch unterscheidet sich die Segnung von der Fürbitte, s. Propst, Benediktionen S. 136). Die Weihung dagegen ist der Akt, durch den einer Person oder Sache dauernd eine heilsame oder heiligende Kraft verliehen wird. Durch den feierlichen Weiheakt wird die Person dem Dienste Gottes, die Sache zum gottes-
40 dienstlichen und religiösen, wenn auch nicht bloß kirchlichen Gebrauche bestimmt (res sacra s. unten). Nicht notwendig ist, daß, was freilich der Fall sein kann, die Person oder Sache zugleich unter Absonderung von allen andern unmittelbar Gott zugeeignet wird. (Siehe Propst S. 49. 69 f.; Meurer, Begriff und Eigentümer der heiligen Sachen Bd I (Düsseldorf 1885] § 44, S. 231 ff.; Hinschius IV, S. 141 f.) Unrichtig ist es, die bezeichnete Unter-
45 scheidung von Weihung und von reiner Segnung als gleichbedeutend mit der Unterscheidung von consecratio und benedictio zu fassen. Konsekration ist nämlich die Weihung einer Person oder Sache, die unter ritueller Anwendung der Salbung mit Chrisma oder mit den heiligen (geweihten) Ölen im Gegensatz zu dem (bloß benedizierten) einfachen Öl (s. unten) vorgenommen wird. Dem stehen die als Benediktionen bezeichneten rituellen
50 Akte gegenüber, die einerseits die Weihungen ohne solche Salbung, z. B. die der bei der Konsekration angewendeten heiligen Öle selbst, die der priesterlichen Gewänder und mancher andern zum Gottesdienst verwendeten Gegenstände (s. unten), und andererseits die bloßen rituellen Segnungen umfassen. Diese Unterscheidung, die vom ritualistischen Standpunkt aus jedes mit Salbung verbundene Sakramental als Konsekration zu bezeichnen pflegt,
55 im Gegensatz zu den Benediktionen, hat indessen nicht ausgeschlossen, daß der Sprachgebrauch weder in den kanonischen Quellen (s. z. B. c. 1 [conc. Carth. II v. 390], c. 2 [conc. Carth. III v. 397] C. XXVI qu. 6, „consecratio puellarum") noch selbst im Pontificale Romanum (im Pontif. Rom. P. I lautet für die Weihung der Nonnen, die ohne Salbung erfolgt, die Überschrift: „de benedictione et consecratione
60 virginum", während die Weihung der Könige, bei der die Salbung mit Katechumenenöl

vorkommt, nur als „benedictio" bezeichnet wird, ebenso die Glockenweihe, bei der die Worte: „sanctificetur et consecretur" vorgeschrieben sind, s. Hinschius, KR IV, S. 142 Anm. 7, vgl. v. Scherer II, § 138, Anm. 1 S. 594) ein absolut fester ist.

Durch Übung und Gesetz der Kirche ist festgestellt, was gesegnet oder geweiht werden darf, andererseits muß. Übrigens werden nicht alle beim katholischen Gottesdienst verwendeten Sachen konsekriert oder auch nur benediziert, z. B. nicht die Teppiche, Bänke, Leuchter, Weihrauchgefäße der Kirche, s. v. Scherer a. a. O. Anm. 2. Mißbrauch sowie Profanation geweihter oder gesegneter Gegenstände soll kirchlich geahndet werden. Bei Veräußerung oder Überlassung einer konsekrierten oder benedizierten Sache den Preis mit Rücksicht auf die Thatsache der Weihe oder Segnung höher anzuschlagen, wird von der Kirche als Simonie bestraft. — Ritualbücher (über die in den Ritualbüchern der römischen Kirche, namentlich in dem Rituale, Pontificale und im Anhang des Missale Romanum enthaltenen liturgischen Formeln für Sakramentalien und über die nach diesen für ihren Bereich in Betracht kommenden Diöcesanritualien s. v. Scherer § 138, Nr. III Anm. 6; vgl. Hinschius IV, S. 142f.) für die ganze Kirche zu erlassen oder zu approbieren ist in der römisch-katholischen Kirche dem Papst vorbehalten (vgl. v. Scherer § 138, Nr. III). — Der häuslichen Andacht ist das Zeichen des Kreuzes und die Verwendung benedizierter Gegenstände, besonders des Weihwassers freigegeben. — Eine Rechtspflicht, sich ein Sakramental zu verschaffen, besteht für Laien im allgemeinen nicht, kann für sie nur aus den besondern Umständen sich ergeben, z. B. für den Kirchenvorstand, die gehörige Weihung der Kirche und ihrer Paramente zu betreiben. Andererseits ist, wer zur Vollziehung einer sakramentalen Handlung befugt ist, der grundsätzlichen Regel nach auch entweder von Amtswegen oder aus einem besondern rechtskräftigen Auftrage verpflichtet, dem Ansuchen (Anspruch haben aber nur giltig Getaufte, nicht Ketzer, Schismatiker, im großen Bann Befindliche; die Geltendmachung des Anspruchs durch als schwere Sünder bekannte Kirchenglieder ist suspendiert), sofern kein kirchliches Hindernis (z. B. wenn das Haus, dessen Segnung nachgesucht wird, als Spielhölle oder Bordell dient) vorhanden ist, zu entsprechen; bei Versagung haben über die Beschwerden des Nachsuchenden die vorgesetzten kirchlichen Behörden zu befinden. — Das giltig gespendete Sakramental soll, so lange die ursprünglichen Voraussetzungen seiner Spendung fortdauern, nicht wiederholt werden; nur die gewöhnlichen Segnungen können aus einem vernünftigen Grunde derselben Person oder Sache wiederholt erteilt werden. — Wenn das Objekt des Sakramentals sich wesentlich verändert hat, insbesondere wenn der konsekrierte Gegenstand thatsächlich oder rechtlich dem liturgischen Zweck nicht mehr genügen kann oder darf, gilt die sakramentale Wirkung der Segnung und Weihung als weggefallen. Einer Exsekration oder Entweihung bedarf es nicht; vielmehr genügt eine bezügliche Erklärung der zuständigen Kirchenbehörde (s. v. Scherer a. a. O. S. 596, bes. Anm. 10). Diese Erklärung ist das sog. decretum de profanando.

Das geltende Recht der römisch-katholischen Kirche hinsichtlich der Sakramentalien hat seine Grundlage in dem kanonischen (d. h. dem Recht der mittelalterlichen Kirche, die ja auch bereits in wesentlicher Beziehung eine Kirche des Gesetzes war) bewahrt.

Die Sakramentalien haben, wie die Sakramente, eine bestimmte Materie, Form und und einen Minister, entbehren aber der Verheißung übernatürlicher Gnadenwirkung. Während die Sakramente direkt durch Christus eingesetzt sind, beruhen die Sakramentalien nach katholischer Kirchenlehre nur auf Einsetzung der Kirche, der Christus allerdings den Auftrag, zu segnen erteilt, und dazu die zu Grunde liegenden Elemente, den Namen Gottes, seinen eignen Namen und das Kreuzeszeichen gegeben hat, Probst, Benediktionen S. 37 ff. Mit den Weihungen ist stets, mit den Segnungen zuweilen, anschließend an einen alten orientalischen Gebrauch (Ex 29, 7ff. 30, 25ff.), eine Salbung verbunden. Die Materie der letzteren ist Olivenöl, entweder in reinem Zustande (Katechumenen- und Krankenöl, weil es in dieser Form bei den Sakramenten der Taufe und der letzten Ölung verwendet wird), oder als Chrisma, untermischt mit Balsam, in der griechischen Kirche auch mit anderen Spezereien. Über die Salbungen verbreitet sich weitläufig c. un. X. de sacra unctione I, 15 (Innocenz III, 1204). Die Bereitung sowohl des Katechumenen- und Krankenöls als des Chrisma erfolgt durch den Bischof, als den Träger des vollen Sacerdotium (c. 1 [Conc. Carth. II, 390], c. 2 [Conc. Carth. III, 397] C. XXVI qu. 6; c. 2 [Gelas. 494], c. 3. Dist. XCV [Innoc. I., 416]) jährlich am grünen Donnerstag (c. 18. Dist. III de consecr. [Pseudo-Fabian.]) in feierlicher Weise. (Dies gilt aber hinsichtlich des Katechumenen- und Krankenöls nur für die lateinische Kirche, nicht für das Gebiet der unierten griechischen Kirche, da in der orientalischen Kirche

die Priester von jeher das Öl erst unmittelbar vor der Spendung geweiht haben, s. Hinschius, KR Bd IV, S. 136 Anm. 1, S. 143). Es wird darauf von den einzelnen Pfarrern in Empfang genommen (c. 4. Dist. XCV; c. 123. Dist. IV de consecr. [Statutt. eccl. ant.]), die es sorgfältig bewahren sollen, aber wenn ihnen im Laufe des
5 Jahres der Vorrat ausgeht, das Fehlende durch Nachgießen ungeweihten Öles ergänzen dürfen (c. 3. X de consecr. eccl. III, 40). Zahlreiche Verfügungen hinsichtlich des Chrisma enthält die fränkische Gesetzgebung. Sie suchte besonders den Mißbräuchen entgegenzuwirken, die der Aberglaube damit trieb (z. B. Cap. von 813 c. 17 [aus conc. Arel. VI, c. 18] bei Pertz, Mon. Germ. T. III, p. 190 (Legum sect. II, T. I,
10 ed. Alf. Boretius, Hannov. 1883, p. 174; damit vgl. c. 1. X de cust. euchar. chrismatis et aliorum sacramentorum III, 44).

Die Weihungen dienen nach der Lehre der Kirche dazu, eine Person oder Sache mittels der Salbung dem Dienste Gottes und der Kirche zu bestimmen. Sie sind stets mit einer Segnung, d. h. einer feierlichen Anrufung Gottes um seine Gnade für die be-
15 treffende Person, bezw. Verleihung heilsamen Gebrauches für die Sache verknüpft. Eine Weihung mit Chrisma kommt vor beim Sakrament der Firmung (§ 7, c. un. X. de sacr. unct.), mit Katechumenenöl bei der Taufe (§ 6 ibid.). Bei der Priesterweihe wird der Ordinand mit Katechumenenöl gesalbt. Eine Konsekration mit Chrisma ist für die Bischöfe (§ 3. 4 ibid.), Kirchen, Altäre (stehende wie tragbare), Kelche (§ 8 ibid.) und
20 Patenen vorgeschrieben. Eine bloße Segnung, verbunden mit einer Salbung, wird den Königen durch die Bischöfe erteilt (§ 5 ibid. s. oben). Glocken werden mit Weihwasser abgewaschen und mit Krankenöl und Chrisma gesalbt. Das Taufwasser wird benediziert. Mit Weihwasser geschieht die Benediktion der Äbte und Äbtissinnen (über das Geschichtliche s. Hinschius, KR IV, S. 156 Anm. 2, verbinde Edg. Löning, Geschichte des deut-
25 schen Kirchenrechts, Bd II, Straßb. 1878, S. 377. Den Formularen im Pontif. Rom. weist Hinschius a. a. O. ihre Stellung an), Kleriker, Wallfahrer, der Verlobten bei der Eheschließung, der Ehefrauen nach der Entbindung. Die letzteren Benediktionen von Personen vermitteln weder eine besondere rechtliche Qualität derselben, noch haben sie besondere rechtliche Folgen, s. Hinschius a. a. O. § 206, Nr. I. Was die der Äbte und
30 Äbtissinnen anlangt, so wird die Würde eines Abts oder einer Äbtissin nicht durch die betreffende Benediktion, sondern durch die Übertragung der betreffenden Ämter erworben. An die Benediktion des Abts knüpft sich als einzige rechtliche Folge die Befugnis, seinen untergebenen Ordensleuten die Tonsur und die niederen Weihen zu erteilen; dies Recht geht aber, da es auch durch päpstliches Privileg erteilt werden kann, nicht aus einer durch
35 die Benediktion vermittelten besonderen spirituellen Befähigung hervor. In dieser Weise werden auch die für den Gottesdienst bestimmten Gegenstände, als Kirchen, Kirchhöfe, Meßgewänder, die Mappa, das Corporale, die Pyxis, Monstranzen, Kreuze, Heiligenbilder, Kerzen, Rosenkränze gesegnet. Ja diese Benediktion wird auch bei den wichtigsten Lebensbedürfnissen und Gerätschaften, z. B. für die Häuser am Ostersonnabende, für neugebaute
40 Häuser, Schiffe, Lokomotiven, gewisse Fahnen und Waffen, Felder und Feldfrüchte, das Ehebett, Brot, Wein, Salz und andere Eßwaren zur Anwendung gebracht.

Für die für den unmittelbaren Gebrauch bei dem Gottesdienste bestimmten Gegenstände hat die Konsekration, bezw. Benediktion (soweit diese eine Weihung, nicht eine bloß rituelle Segnung ist, also soweit der rituelle Akt nicht bloß bezweckt, das Gedeihen der
45 Sache zu fördern oder bei ihrer Verwendung hilfreich und heilsam zu sein [s. oben, Hinschius IV, S. 141. 153. 162), vielmehr die Sache durch die Benediktion unter regelmäßigen Umständen zum unmittelbaren gottesdienstlichen Gebrauch gewidmet werden soll [das. S. 165], wie das nämliche bei der Konsekration von Sachen der Fall ist), neben der liturgischen auch eine rechtliche Seite. Sie werden nämlich durch diese sakramentale Hand-
50 lung nicht nur in feierlicher Weise für ihre innerliche Bestimmung bereitet, sondern zugleich auch äußerlich unverletzlich (daher res sacrae). Die mit den Sakramenten verbundenen Sakramentalien zu spenden ist nur derjenige befähigt (und befugt), welcher das Sakrament selbst und zwar feierlich spendet (s. v. Scherer § 138, Nr. IV, Bd II, S. 597). Im allgemeinen wird die spirituelle Fähigkeit zu benedizieren und zu konsekrieren in der
55 Priesterweihe verliehen. Bei dieser werden die Hände des Ordinanden (mit Katechumenenöl [s. oben]) gesalbt und zwar mit der Formel „ut quaecunque benedixerint (scil. manus) benedicantur, et quaecunque consecraverint, consecrentur et sanctificentur, s. Pontif. Rom. P. I, de ordin. presbyt. Wenn ein Priester die dem Bischofe vorbehaltenen Weihungen und Segnungen vollzogen hat, so sind dieselben, mochte
60 dazu ein päpstlicher Indult, oder bloß bischöfliche Ermächtigung erforderlich sein, niemals

nichtig (invalidae), wie die von einem Nichtpriester gespendeten, sondern nur unerlaubt (illicitae), vgl. Hinschius IV, S. 146 f. (Eine Singularität ist es, daß die Benediktion der Osterkerze am Karsonnabend von einem Diakon vollzogen werden kann, s. z. B. Hinschius IV, S. 146 Anm. 11.) Dem Papste, als dem Oberhaupte der Gesamtkirche, reserviert ist (um hier von der Kaiserkrönung abzusehen, s. oben) die alle 7 Jahre stattfindende Weihe der Agnus Dei-Wachsbilder (s. v. Scherer Bd II, S. 600 Anm. 17; Hinschius S. 146 Anm. 6), die jährliche der Pallien, diese freilich nicht unbedingt, weil in Abwesenheit des Papstes der von ihm zur Vertretung delegierte Kardinal sie benedizieren kann, die der goldenen Rose für fürstliche Personen oder Kirchen (v. Scherer a. a. O.) und die der Degen für Könige und Fürsten. Diese Vorbehalte für den Papst erscheinen aber nur als mit dem päpstlichen Primat verbundene besondere Ehrenrechte desselben, da die potestas ordinis des Papstes nicht von derjenigen verschieden ist, die dem konsekrierten Bischof als dem Träger des vollen Sacerdotium eigen ist. Es giebt keinen besondern Ordo papalis. Dagegen kann der Papst, weil er die Jurisdiktionsgewalt für die ganze Kirche besitzt, Segnungen und Weihungen überall in der Kirche und für alle Kirchenglieder vornehmen, sowie andern (Befähigten) die Befugnis dazu delegieren. Dagegen erstreckt sich die Jurisdiktion des Bischofs nicht über seine Diöcese, bezw. über seine partikulare grex fidelium hinaus (s. unten). Zu den in der geschichtlichen Entwickelung von dem gemeinpriesterlichen Weiherechte abgezweigten, dem Bischof reservierten Weiherechten gehören neben der Benediktion der Äbte, Äbtissinnen und Nonnen (s. oben) die Zubereitung und Weihe der heiligen Öle (dieser nur im Bereich der lateinischen Kirche, in dem der Bischof einen Priester nicht damit betrauen kann, s. oben) und des Chrisma (s. oben), die Salbung, Segnung und Krönung der Könige (s. oben), und der (regierenden) Königinnen (s. Pontif. Rom. tit. de benedictione et coronatione regis: „regina, ut regni domina". Danach fällt für die bloße Gemahlin des regierenden Königs die im römischen Pontifikal festgehaltene [aber durch das moderne Staatsrecht beseitigte] kanonische Abhängigkeit des Erwerbs der königlichen Würde von dem kirchlichen Krönungsakt, also dessen Bedeutung als kanonischer Rechtsakt fort, vgl. Hinschius IV, S. 157 Anm. 3), die Salbung der Kelche und Patenen, die Konsekration von Altären, die Weihe von Kirchen und Friedhöfen, sowie deren Rekonziliation, die Segnung öffentlich zur Verehrung aufgestellter Kreuze und Bilder, die Weihe der Glocken, der Paramente u. s. w., neuerdings auch die Benediktion von Telegraphen, die feierliche Benediktion von Eisenbahnen.

Von weitreichender praktischer Bedeutung für das kirchliche Leben der Katholiken und dessen in der Richtung auf allmählich fortschreitende Uniformierung der besonderen Kreise sich vollziehende Umbildung, aber zugleich auch lehrreich für das Verständnis der Hilfen, die sich der namentlich im 19. Jahrhundert mächtig und erfolgreich vordringenden Kurialpolitik bezüglich ihrer auf Restauration des Papalsystems in der strengen Fassung des mittelalterlichen Dekretalenrechts gerichteten Tendenz dargeboten haben, ist der Umstand, daß die Ordinarien hinsichtlich der Delegation der ihnen reservierten Weiheakte wirksam beschränkt sind, und daß die Kurialpraxis, da die wächserne Natur der hodie vigens disciplina ihr die immer entschiedener maßgebende Interpretation in die Hand giebt, diese Schranken, den höheren kirchenpolitischen Rücksichten Rechnung tragend, zu verwerten in der Lage ist. Schon die nachtridentinische päpstliche Ritualgesetzgebung und die Kurialpraxis (besonders der Congregatio rituum) verfolgte die angedeutete Richtung, indem sie unter den dem Bischof vorbehaltenen Weihungen und Segnungen für die wichtigeren Weihungen (die Konsekrationen und auch die sich als Weihungen darstellenden Benediktionen der unmittelbar zum gottesdienstlichen Gebrauch bestimmten Sachen) nur dem Papst, nicht dem Bischof die Übertragung ihrer Vollziehung auf einen einfachen Priester gestatten. Hierher gehören die Konsekrationen von Kirchen, Altären, Abendmahlskelchen und Patenen, die Benediktionen der Glocken, der priesterlichen Gewänder, der leinenen Altartücher (mappae), der Corporalien für die Hostien und der pallae für die Abendmahlskelche, der Pyxis („tabernaculum s. vasculum" im Pontif. Rom. gleich Pyxis, Gefäß zur unmittelbaren Aufbewahrung der Eucharistie) und der Monstranz für die Eucharistie (ostensorium), ferner der Behälter zur Aufbewahrung von Reliquien und der hl. Oele. — Die dem Bischof vorbehaltenen Segnungen und Weihen, für welche er seinerseits nicht einen Priester zu delegieren befugt ist, überträgt er aber erlaubterweise auf einen solchen, wenn ihn ein päpstlicher Indult dazu ermächtigt hat. Herkömmlich geschieht dies in den Quinquennalfakultäten pro foro externo nr. 11 für die umfangreichen deutschen und österreichischen Sprengel (s. Hinschius, KR Bd III, S. 801 Anm. 2) hin-

sichtlich einzelner dringlicher Fälle. Neuerdings gewährt die Ritenkongregation anstandslos solche Fakultäten, zur Glockenweihe Diöcesanpriester, zur Weihe der Kelche und Patenen infulierte Prälaten zu „*subdelegieren*“, s. v. Scherer II, S. 599 Anm. 16 a. E. Die Ermächtigung zu Benediktionen, die der Bischof kraft eigenen Rechts einem einfachen Priester übertragen darf, z. B. die Benediktion (*nicht* die Konsekration) des Grundsteins einer neuen Kirche, ferner die Benediktion einer solchen, eines neuen Oratoriums und eines neuen Gottesackers, der Klerikalkleider, ebenso von Telegraphen u. a. (s. Hinschius Bd IV S. 145), kann an seiner Statt der Generalvikar oder Kapitelsverweser erteilen. — Den Kreis der von ihm reservierten Weihehandlungen zu erweitern, z. B. auf die Einweihung von Orgeln, von Fahnen kirchlicher Vereine, steht dem Bischof frei (v. Scherer Bd II, S. 597 Anm. 14).

Zur Vornahme der dem Bischof reservierten Segnungen und Weiheakte ist der grundsätzlichen Regel nach nur der *zuständige* Diöcesanbischof in seiner Diöcese, für seine Diöcesanen und die in ihr befindlichen Sachen *berechtigt*. Unbedingt gilt das für alle Akte, bei denen er sich der Pontifikalien zu bedienen hat, insofern sie öffentlich vollzogen werden, namentlich für die Konsekration von Kirchen. Damit hängt es zusammen, daß der Bischof nur Bischöfen sein reserviertes Weiherecht der Konsekration überträgt. Nur so weit ihm durch päpstlichen Indult die Vollmacht erteilt ist, zu einigen Konsekrationen einfache Priester, und zwar regelmäßig bereits zum Tragen der Pontifikalien ermächtigte (sog. Prälaten) zu delegieren, ist er befugt, dementsprechend zu verfahren. Die dargelegten Gesichtspunkte ergeben, in welchem Sinne und in welchen Grenzen die Konsekration gottesdienstlicher Gegenstände als eine bischöfliche Funktion zu bezeichnen ist (über die päpstlichen Indulte, welche auch benedizierten Aebten zu Konsekrationen von gewissen gottesdienstlichen Gegenständen [jedoch unter Ausschluß zum Gebrauch fremder Kirchen bestimmter Sachen ihrer Art] erteilt werden, s. Hinschius IV, S. 144 f. Anm. 14). Anlangend die Benediktionen, so gilt für die, welche *Weihungen von zum gottesdienstlichen Gebrauch bestimmten Gegenständen* darstellen ebenfalls, daß die Weihe solcher Sachen an sich bischöfliche Funktion ist. Auch darf der Ordinarius nur für die gewöhnlicheren und dringlicheren Benediktionen dieser Art (s. oben), bezw. für die von ihm nur aus *eigenem* Recht reservierten, mit der Vollziehung die Landdekane oder selbst die Pfarrer beauftragen. Auch Sachen, die der bischöflichen Konsekration bedürfen, werden zuweilen behufs *vorläufigen Gebrauchs* auf Grund bischöflichen Auftrags durch den Dekan oder Pfarrer benediziert (s. oben). Einzelne Benediktionen sind jedoch nicht nur pfarrliche Funktionen, sondern auch *pfarrliche Rechte*, so daß es zur erlaubten Spendung durch andere regelmäßig der Zustimmung oder Delegation seitens des Pfarrers bedarf (s. Hinschius IV, S. 149); dahin gehören z. B. die benedictio nuptialis, die Aussegnung der Wöchnerinnen, die Benediktion der Häuser in der Karwoche, des Taufbrunnens am Karsonnabend und an der Vigilie vor Pfingsten (in den Pfarrkirchen mit Taufstein), der Öl- und Palmenzweige am Palmsonntag, die feierliche der Felder und Weinberge u. s. w. Die übrigen Benediktionen vorzunehmen ist jeder Priester *befugt*, öffentlich in der Kirche aber nur mit Zustimmung des Pfarrers (die indessen für die *in der Pfarrei* angestellten Hilfspriester, Vikare, Kapläne nicht erforderlich ist, s. Hinschius IV, S. 150) oder des Ordinarius.

Die geweihten Sachen verlieren durch gänzliche oder sie in ihren wesentlichen Teilen treffende Zerstörung den durch die Konsekration erworbenen geheiligten Charakter, und es ist daher nach geschehener Wiederherstellung derselben eine *neue Konsekration* erforderlich (c. 24. Dist. I de consecr.; c. 1. 3. 6. X de consecr. ecclesiae vel altaris III, 40). Wenn dagegen an geweihter Stätte Blut vergossen oder Unzucht begangen ist, so ist die Kirche nur befleckt, nicht entweiht. Es bedarf daher in solchen Fällen, wenigstens nach dem Recht der Dekretalen, nur einer *Rekonziliation*, keiner neuen Konsekration des geweihten Gegenstandes (c. 4. 7. 9. 10. X eod.). Diese Rekonziliation geschieht mit Weihwasser, die bei Kirchen ausschließlich bischöfliche Funktion ist und daher nicht einfachen Priestern übertragen werden darf (c. 9 cit.). Die Pollution einer Kirche wirkt auch auf den anstoßenden Kirchhof, auf welchem in solchem Falle nicht vor geschehener Rekonziliation der Kirche beerdigt werden darf. Die Befleckung des Kirchhofs hat auf die Kirche keinen Einfluß (c. un. de consecr. eccl. vel alt. in VI°, III, 21).

Ueber die Wirkungen, welche die *positive Rechtsordnung* der Kirche (bezw. früher auch die staatliche Gesetzgebung) der Weihung von Sachen insbesondere in vermögensrechtlicher Hinsicht beigelegt hat, s. Meurer, Begriff und Eigentümer der hl. Sachen (1885) und vorzüglich Hinschius Bd IV, S. 162—177. Die bloße Segnung einer Sache ist *rechtlich* ohne Bedeutung, da die Sache im *Verkehr* bleibt und auch die profa-

nierende Verwendung derselben nicht den Thatbestand des sacrilegium bildet. Hinsichtlich der geweihten Sachen ist zu unterscheiden: Die bloß für den frommen Gebrauch der Gläubigen geweihten (wie Weihwasser, Rosenkränze, Palmzweige u. s. w.) bleiben ebenso, wie die bloß gesegneten, im Verkehre. Von den übrigen geweihten Gegenständen sind einige Materie des Sakraments, bezw. sakramentaler Akte (wie Taufwasser, Chrisma, 5 hl. Öle), die andern dienen unmittelbar dem gottesdienstlichen Gebrauche. Diese geweihten (konsekrierten oder benedizierten), zum gottesdienstlichen Gebrauch bestimmten Sachen (z. B. Kirchen, Altäre, Kelche) sind freilich (wie nach mittelalterlich germanischem) auch nach heutigem kirchlichen Recht und der kirchlichen Praxis nicht unfähig im Privateigentum von Geistlichen, Laien, auch von nicht kirchlichen juristischen Personen (Reich, Staat, bürger- 10 lichen Gemeinden) zu stehen. Gegen einen profanierenden Gebrauch aber, d. h. einen solchen, der mit der Bestimmung der betreffenden Sachen oder mit der ihnen nach kirchlicher Auffassung geschuldeten Ehrfurcht unvereinbar ist, sind sie des Rechtsschutzes bedürftig. Hierzu genügte es vom Standpunkt des kanonischen Rechts nicht, daß die geistlichen Oberen gegen Profanierung solcher gottesdienstlicher Gegenstände hindernd einzuschreiten ver- 15 pflichtet sind, und daß ihnen die (freilich weiter reichenden) Strafnormen gegen das kirchliche Vergehen des sacrilegium reale zur Verfügung stehen. Vielmehr bot sich in dem kanonisch vorgeschriebenen liturgischen Akt der Weihung (Konsekration bezw. Benediktion) — neben der ihm zugeschriebenen religiösen Bedeutung der Mitteilung der heiligenden Kraft, welche die Weihe der Sache einpflanzt und wodurch sie mindestens zu einem Instrument der 20 Heiligung wird, — zugleich das Mittel dar, die unmittelbar zum gottesdienstlichen Gebrauch bestimmten Sachen behufs Bewahrung ihrer Bestimmung von allem profanierenden Gebrauch auszusondern (das c. 9 [Gregor. IX.] X. de immun. eccl. III, 49, nach welchem schon ein noch ungeweihtes, aber vom Kirchenobern bereits zum gottesdienstlichen Gebrauch bestimmtes Kirchengebäude durch Profanierung nicht mehr seiner Bestimmung 25 entfremdet werden darf, ist, als einen Ausnahmfall betreffend, nicht zu generalisieren, s. Hinschius S. 165). Für diese Sachen wurde also durch das kanonische Recht und die an dasselbe angeschlossene kirchliche Rechtsbildung unter regelmäßigen Verhältnissen die Weihung zum Rechtsakt der durch den angegebenen Zweck bedingten (also relativen) Außerverkehrsetzung. Andererseits hat aber das kanonische Recht und die neuere katholische 30 kirchliche Ordnung das durch die geistlichen Oberen zu handhabende Verbot des profanierenden Gebrauchs der bezeichneten Gegenstände (s. die von Hinschius S. 167 Anm. 4 angef. kanonischen Belagstellen) nicht über die aus deren Bestimmung und aus der Rücksicht auf die Ordnung des Gottesdienstes sich ergebende Grenze zwischen zulässigem und unzulässigem Gebrauch hinaus erstreckt und die Genehmhaltung z. B. der Benutzung 35 einer Kirche für außergottesdienstliche, doch würdige Zwecke den kirchlichen Vorgesetzten anheimgegeben (Beispiele s. Hinschius S. 167). Nach demselben Prinzip ist aber zu ermessen, in welchem Umfange die Begründung und Fortdauer von Rechten und Rechtsverhältnissen an den dem gottesdienstlichen Gebrauch dienenden und durch ihre Weihung mit der Eigenschaft bedingter Außerverkehrsetzung ausgestatteten Sachen ausgeschlossen oder 40 beschränkt ist. Denn auch hierin geht das kanonische Recht und die kirchliche Praxis so weit, aber auch nicht weiter, als die der Kirche gebotene Rücksicht auf die Bewahrung des durch die Bestimmung zum gottesdienstlichen Gebrauch gesetzten Zwecks dieser Sachen und die Abwehr eines frevelhaft profanierenden Gebrauchs oder einer Benutzung derselben, die sie ihrer Bestimmung abwendig zu machen vermöchte, es erfordert. Zulässig ist 45 z. B. die Begründung (auch durch Ersitzung) von Gebrauchsrechten auf Kirchenstühle oder Grabstätten (vgl. auch das Einführungsgesetz zum [Deutschen] Bürgerl. Gesetzbuch v. 18. Aug. 1896 Art. 133), unstatthaft die Belastung eines Kirchhofs mit Wegegerechtigkeiten, Verpfändung einer Kirche oder eines konsekrierten Kelchs, vgl. Hinschius S. 169. Einen unauslöschlichen Charakter der Sache hat die Sacertät, d. h. die Eigenschaft einer res sacra, die den 50 zum gottesdienstlichen Gebrauch bestimmten Gegenständen nach kanonischem Recht regelmäßig durch ihre Weihung erteilt wird, nicht zur Folge; das ergiebt sich aus der Möglichkeit der in das Ermessen der kirchlichen Obern gestellten Genehmhaltung ihrer Profanierung (durch das sog. decretum de profanando) (s. oben), bezw. der aus kirchlich gerechtfertigten Gründen (ohne Simonie) erfolgenden Veräußerung derselben, sogar an nicht- 55 kirchliche Rechtssubjekte (physische oder juristische Personen) durch sog. decretum de alienando, wenn freilich auch die Obern, soweit thunlich, die Veräußerung, die etwa der Privateigentümer an Dritte bewirkt, nur unter Gewähr der Aufrechthaltung der gottesdienstlichen Bestimmung der Sache genehmigen sollen. — Die Verkehrsbeschränkungen, denen das kanonische Recht die zum gottesdienstlichen Gebrauch durch ihre Weihung gewidmeten 60

Sachen regelmäßig als einer Folge ihrer Sacertät unterworfen hat, sind im neueren katholischen Kirchenrecht festgehalten und fortgebildet worden. (Sie haben auch unter den Einschränkungen, unter denen kanonisches Recht [als das Recht der vorreformatorischen Kirche] sich im gemeinen evangelischen Kirchenrecht in der Stellung einer Rechtsquelle zu behaupten vermochte, oder doch als Vorbild landeskirchlicher und territorialer Normen verwendbar war, auf die Rechtsbildung in evangelischen Gebieten eingewirkt.) Da ferner in dieser Materie das kanonische Recht — und nicht das römische — maßgebend blieb, so gingen sie auch in das gemeine weltliche Recht über. Die kanonischen Grundsätze über die für die res sacrae bestehenden Verkehrsbeschränkungen sind aber heute nicht mehr in vollem Umfang im weltlichen Recht anerkannt. Sie finden, wenn sie auch heute noch gemeinen Rechtes sind, nicht mehr Anwendung auf die res sacrae als solche, sondern nur noch auf die von den kirchlichen Obern unter Innehaltung der staatlichen Vorschriften zum öffentlichen gottesdienstlichen Gebrauch gewidmeten Sachen (im Gegensatz zu den zum bloßen Privatgebrauch gewidmeten). Während aber noch der Codex Maximilianus Bavaricus civilis von 1756, Tl. II, Kap. 1, § 2 im Anschluß an das reine kanonische Recht die Verkehrsbeschränkungen hinsichtlich der res sacrae auf die Weihe derselben zurückführte (Hinschius S. 174), hat das preußische Allgemeine Landrecht, als die erste deutsche paritätische Gesetzgebung für die großen christlichen Religionsparteien, den zum öffentlichen Gottesdienst dienenden unbeweglichen und beweglichen Sachen wegen ihrer Zweckbestimmung, nicht wegen ihrer Weihung (Konsekration oder Benediktion) die Entziehung aus dem Privatverkehr zugesprochen; s. Hinschius, KR. IV, S. 175 bes. Anm. 1. Das französische Recht, so weit es sich in deutschen Gebieten in Geltung behauptet hat, legt ebenfalls kein Gewicht auf die Weihung, sondern auf die Bestimmung der dem öffentlichen gottesdienstlichen Gebrauche gewidmeten Gegenstände, geht aber darin weiter als das kanonische bezw. deutsche Recht, daß es die Kirchengebäude einschließlich der ihnen dauernd einverleibten Gegenstände, auch Orgeln, Glasfenster, Bilder u. s. w., so lange sie ihrer Bestimmung dienen, für unveräußerlich und unverjährbar erklärt und die Erwerbung von privaten Gebrauchsrechten nur an Kirchenstühlen und eingebauten Kapellen zuläßt (s. Hinschius S. 176). Im österreichischen und Kgl. Sächsischen B. Gesetzbuch finden sich keine vom gemeinen Recht, dem (modifizierten) kanonischen abweichenden Bestimmungen. Die Modifikationen der staatlichen Geltung des kanonischen Rechts in der bezeichneten Richtung (hinsichtlich der Voraussetzungen und Tragweite der Außerverkehrsetzung der zum gottesdienstlichen (nicht rein privaten) Gebrauche gewidmeten Sachen ergeben sich allgemein aus den Veränderungen des öffentlichen Rechtszustandes, die in den deutschen Staaten sich im Laufe des 19. Jahrhunderts vollzogen haben. Nur so lange Territorien, wie Altbayern, ihren exklusiv katholischen Charakter aufrecht erhielten, kraft dessen dem Kultus der ecclesia dominans ausschließlich öffentliche Religionsübung zuerkannt war, mochte es gerechtfertigt erscheinen, jenen Schutz, den die staatlichen Verkehrsbeschränkungen für die dem Gottesdienst gewidmeten Sachen gewähren, an die besonderen rituellen Weiheakte der katholischen Kirche zu binden. Mit dem Übergang zur paritätischen Behandlung mehrerer der christlichen Religionsparteien und mit der Anerkennung gleicher öffentlich rechtlicher Stellung der großen christlichen Kirchen im Staate wurde das widersinnig, insofern die Außerverkehrsetzung der res sacrae kraft dieser durch die Weihung erworbenen Eigenschaft mit dem Anspruch erfolgte, auch die nun gleichberechtigten Glieder der andern Kirchen bezüglich ihres bürgerlichen Verkehrs staatlich zur Nachachtung zu verpflichten. Da dies der landesgrundgesetzlich bezw. reichsrechtlich gewährleisteten Bekenntnisfreiheit und der bürgerlichen, vom religiösen Bekenntnis unabhängigen Rechtsgleichheit der Staatsangehörigen widerstreitet, ist die Bedeutung eines staatlich bindenden Rechtsakts vielmehr jenen kirchlichen Ritualakten entzogen und können die Verkehrsbeschränkungen nur noch soweit in der weltlichen Rechtsordnung Platz greifen, als sie den Schutz der Zweckbestimmung der zum Gebrauch für den öffentlichen Gottesdienst bestimmten Gegenstände einschließen.

Gerade der moderne paritätische deutsche Staat ist im stande, auch dem katholischen Kultus denjenigen Schutz zu gewähren und wirksam zu machen, der auch dem religiös ethischen Interesse entspricht, das der Staat eines christlichen Volks an der Pflege des religiösen Lebens auch seiner katholischen Unterthanen zu nehmen berufen ist. In den modernen deutschen paritätischen Staaten hat auch die römisch-katholische Kirche gegenwärtig den staatsrechtlichen Charakter einer vollprivilegierten Kirche, d. h. einer Anstalt auch des staatlichen öffentlichen Rechts (ecclesia publica) behalten. Die Versehung ihres öffentlichen Gottesdienstes ist ein öffentlicher Zweck. Die diesem Zwecke dienenden Sachen sind, wie andere öffentliche Sachen, dem regelmäßigen Privatverkehr

entzogen. Dies gilt auch für die dem Gebrauch beim öffentlichen Gottesdienst gewidmeten Sachen, selbst wenn sie nicht im Eigentum kirchlicher Rechtssubjekte, sondern anderer, wie des Reiches (Garnisonkirchen) bezw. Staates, oder bürgerlicher Gemeinden (z. B. Friedhöfe) u. s. w. stehen, sofern sie nur zu Zwecken öffentlichem Gottesdienstes zu dienen bestimmt sind. Voraussetzung der Außerverkehrsetzung der zu öffentlichen gottesdienstlichen Gebrauche gewidmeten Sachen jedoch ist stets die Innehaltung der staatsrechtlichen Vorschriften, die z. B. für die Errichtung eines neuen Kirchengebäudes landesrechtlich vorgeschrieben sind.

Wichtig ist vor allem, daß die neuere Gesetzgebung, insbesondere das Preußische Gesetz vom 20. Juni 1875 über die Vermögensverwaltung in den katholischen Kirchengemeinden den den kirchlichen Gemeindeorganen vorgesetzten Kirchenbehörden (d. h. den Bischöfen bezw. Landdekanen) die ihnen gesetzlich zustehenden Rechte der Aufsicht und der Einwilligung zu bestimmten Handlungen der Vermögensverwaltung (z. B. im gemeinrechtlichen Gebiet gehört zur Eigentumsweggabe und dinglichen Belastung bischöfliche Einwilligung) bestätigt hat.

Dieses bischöfliche Aufsichtsrecht, dem zur Wahrung der staatlichen Interessen und allgemeiner Kulturaufgaben auch noch das staatliche Aufsichtsrecht (z. B. bei Veräußerung von Gegenständen, die einen geschichtlichen, wissenschaftlichen oder Kunstwert haben) zur Seite steht, und dem in geeigneten Fällen und innerhalb ihrer gesetzlichen Zuständigkeit die staatlichen Verwaltungsbehörden die Unterstützung ihres Verwaltungszwanges gewähren können, sichert die berechtigten Interessen der katholischen Kirche an der Erhaltung der ihrem öffentlichen gottesdienstlichen Gebrauche gewidmeten Sachen für ihren Zweck ausreichend.

Auch darin weicht das heutige weltliche Recht vom kanonischen ab, daß es den strafrechtlichen Schutz nicht von der Sacertät abhängen läßt und den Begriff des kanonischen sacrilegium reale nicht kennt (s. Hinschius IV, S. 171 und vgl. Strafgesetzbuch für das Deutsche Reich § 243 Nr. 1; §§ 304. 306. 309. Über das geltende kirchliche Strafrecht, wonach Profanation und Zerstörung der gottesdienstlich geweihten Gegenstände als sacrilegium reale, Pollution einer Kirche oder eines andern geweihten Orts als sacrilegium locale bestraft wird, s. Hinschius Bd V (Berlin 1895), S. 759.

Die staatlichen, namentlich in Österreich von dem Josephinischen staatskirchlichen System unternommenen Versuche, die kirchliche Praxis hinsichtlich der Sakramentalien von abergläubischem Beiwerk zu reinigen, sind seit der Mitte des 19. Jahrhunderts als außerhalb der staatlichen Sphäre liegend, so gut wie allgemein aufgegeben worden.

Die evangelische Kirche kennt in diesem Verstande keine Sakramentalien. Sie wendet auch für die unmittelbaren Werkzeuge des Gottesdienstes weder eine Konsekration noch eine Benediktion an, welche denselben die Eigenschaft der Heiligkeit mitteilte. Dagegen wird auch nach ihrem Recht diesen Gegenständen eine vorzügliche Achtung und ein besonderer Rechtsschutz gegen Verletzungen zu teil. Auch ist bei Kirchen und Gottesäckern eine feierliche Dedikation üblich. Die Weihung geschieht hier durch das Weihgebet. Die Konferenz von Abgeordneten der evangelisch-lutherischen Kirchenregimente hat im Jahre 1856 über die Form der Einweihung von Kirchen Beschlüsse gefaßt, welche in dem allgem. K.-Bl. für das ev. Deutschland Bd V, S. 568 ff. abgedruckt sind. Anlangend die Weihe einzelner Gegenstände (der Kanzel, vasa sacra, der Orgel, des Taufsteins) erklärte man es für genügend, daß der Ortsgeistliche vor dem ersten Gebrauche des betreffenden Gegenstandes einige bezügliche Worte an die Gemeinde richte und dann den göttlichen Segen für den Gebrauch der Sache erflehe.

Was die Benediktionen der für den alltäglichen Gebrauch bestimmten Gegenstände betrifft, so erklärten sich die älteren Kirchenordnungen wegen des abergläubischen Beiwerks teilweise ausdrücklich gegen dieselben. **R. W. Dove.**

Sakrilegium s. Kirchenraub Bd VI S. 462.

Salbe, Salbung in den biblischen Büchern. — Aeltere Litteratur: Ottius diatr. de nardo pist. Lips. 1673. — Lightfoot hor. hebr. ad Marc., Matth., die einschlägigen Stellen. — Ugolino thesaurus XII (Scheidius et Weimarius ol. unct. p. 906. 951) XXX (Graberg de unct. Christi p. 1313; Bucher de unct. p. 1324; Vervey de unct. p. 1428). Die Klassiker vielfach verwertet von Lehrer in der vorigen Auflage Bd XII S. 302 ff. Dazu die einschlägigen Artikel bei Pauly-Wissowa. Von archäologischen Werken,



in denen die ältere Litteratur berücksichtigt ist, vgl. außer Ewald, de Wette, Keil (bes. 2. Aufl. S. 184) in erster Linie Benzinger und die ausführliche Darstellung in Nowacks Lehrbuch I, S. 133. 310 u. ö. II S. 123 f. — Unter den Artikeln in Encyklopädien bietet der Aufsatz „Salbe" von Roskoff in Schenkels Bibellex. V die reichhaltigste biblische Stellensammlung. Sehr gründlich auch in allen Nebenfragen sind die Artikel von Macalister in Hastings Dictionary III. Sehr vollständig auch Kamphausen in Riehms Handwörterbuch unter „Salbe" (1. u. 2. Auflage gleichlautend). Sehr dürftig und unzureichend Wetzer und Welte Bd IX S. 714 ff. — Im einzelnen vergleiche noch: Levy neuhebr. WB. IV, 413; Schürer, Gesch. d. j. V. II.[3] S. 231 f. — Ueber Priestersalbung bes. Weinel ZAW XVIII (1898) 28 ff.; Oehler in RE[1] Bd XII S. 178—180; Köberle in RE[3] Bd XVI, 40. 42 f.; Baudissin in RE[2] Bd XII Art. Malsteine (dort die Litt. zu „Salbsteine") und ders. Stud. z. semit. Rel.-Gesch. — Zur Königssalbung siehe bes. Guthe, Gesch. Israels S. 70; Erman, Aegypt. Leben I, S. 317; W. R. Smith, Relig. d. Semiten (deutsch von Stübe) S. 175. 295 ff.; Lagrange, Etudes sur les rel. semitiques mehrfach; Smend, Alttest. Relig.-Gesch. 2. Aufl. S. 67 u. ö.; Zimmern in KAT[3] S. 602.

A. Die Erfindung der Salbe wird von Plinius den Persern zugeschrieben, aber Indien (vgl. Hitopadeça I, 98), Ägypten und Hellas (Il. 23, 186; Od. 15, 332) waren wohl in weit älterer Zeit im Besitz der Salbe. Salbe diente im Altertum als Arznei, als Kosmetikum und zu kultischen Zwecken. Alle drei Gebrauchsarten sind aus der Bibel zu belegen. Das AT kennt für „salben" das selten gebrauchte דִּשֵּׁן Ps 23, 5, eigentlich mit Fett (דֶּשֶׁן im Hebr. eigentlich Fettgrieben, aber assyr. dušsanu ausgelassener Talg) einreiben (zum Gebrauch tierischer Fette als Salbe bei den Semiten siehe W. R. Smith-Stübe, Relig. d. Semiten S. 295 f.), ferner das wohl ausschließlich vom kosmetischen Salben gebrauchte סוּךְ, eigentlich mit Salböl überströmen, und das nur (zu Am 6, 6 siehe Kamphausen bei Riehm, Handwb. unter Salbe am Schluß) von der kultischen Salbung gesagte מָשַׁח, das als term. techn. eigentlich das Einölen eines Gegenstandes bezeichnet (s. Jes 21, 5; 2 Sa 1, 21). Als Substantiv ist sicher nur שֶׁמֶן „Öl" (eigentlich Fettigkeit) belegbar, welches durch Zusätze genauer definiert wird. Im aram. Esr findet sich מְשַׁח, LXX und NT haben *ἔλαιον*. Luther giebt šemen durch Öl (Pr 21, 17), Balsam (Ez 16, 9) und Salbe (Pr 27, 9) wieder. Im NT findet sich für Salbe, namentlich parfümierte Salbe, *μύρον* allgemein gebraucht, von Luther neben Salbe auch zuweilen mit „(köstlich) Wasser" übersetzt, so auch Jud 10, 3 wo von „dickem *μύρον*" die Rede ist (Kamphausen). Ein Unterschied wie er im NT zwischen Öl und Salbe durch den Ausdruck sich präzisieren läßt (vgl. Lc 7, 46), ist im AT nicht gemacht, שֶׁמֶן ist sowohl Öl wie Salbe. Das einfache Olivenöl ward in frischem Zustande vielfach zum Salben verwendet (Ps 92, 11; Dt 28, 40 u. ö.) und diente als Unterlage der meisten anderen Salben. Von sonstigen Ölen, die in reinem Zustande als Salbe dienten, ist genannt das Nardenöl (s. d. Art. Bd XIII S. 650) und Esth 2, 12 das Myrrhenöl. Die Olive lieferte verschiedene Qualitäten von Öl (s. d. Art. Fruchtbäume Bd VI S. 301), welche vielfach zur Hautpflege Verwendung fanden (s. Bd VI S. 303, 36 ff.); auch die talmudische Zeit kennt diesen Gebrauch des Öls (vgl. als Hauptstelle für Ölsorten Menah. VIII, 3). Das Olivenöl heißt שֶׁמֶן זַיִת (Ex 27, 20; 30, 24; Le 24, 2 u. ö.) oder indem metonymisch der Baum statt des Produktes genannt wird זֵית שֶׁמֶן Dt 8, 8 und זֵית יִצְהָר 2 Kg 18, 32. Das von Lehrer RE[2] XIII, 302 mit „Salbe" übersetzte רֹקַח bedeutet ursprünglich mit Wohlgerüchen versetztes Öl, Würzwerk Ex 30, 25 vgl. 35: רֹקַח מִרְקַחַת (assyr. ruqqû dagegen bedeutet das Salben der Haut sowohl wie das Glätten des Fußbodens, Jensen, Ztschr. f. Ass. I, 55; Jäger, Beitr. z. Ass. II, 280). Das *ἅπαξ λεγόμενον* רִקֻּחִים Jes 57, 9 wird als „wohlriechende Öle" gedeutet, bezeichnet aber vielleicht nur wie assyr. riqqu „wohlriechende Pflanzenpulver", deren Anwendung als Streupulver (Kamphausen: Räucherpulver) HL 3, 6 und Ps 45, 9 vorliegen dürfte. Nach dem Talmud (s. Bähr, Symbol. d. mos. Cult. I, 171) zog man aus solchen wohlriechenden Pflanzenstoffen Essenzen und that sie in das Öl. Über den Salben- und Parfümluxus des Morgenlandes s. Delitzsch, Komm. z. d. Pss. zu Ps 45 S. 359. Das Zeitwort נָסַךְ bedeutet niemals „salben", hat auch Pr 8, 23 vgl. Ps 2, 6 mit נָסַךְ „weben, wirken" nichts zu thun (gegen Gunkel), sondern ist durch assyr. nasâku „einsetzen" völlig klargestellt. —

Die teuren wohlriechenden Salben, die wir uns nicht als konsistente Pasten, sondern als flüssige Öle vorzustellen haben, wurden in kostbaren, enghalsigen Alabasterflaschen (*ἀλάβαστρον, —ος* Mc 14, 3; Mt 26, 7; Lc 7, 37) versiegelt aufbewahrt, sowohl um Gärung als Verunreinigung zu verhüten (Prd 10, 1). Als Gefäß beim Salben selbst diente ein Horn קֶרֶן (1 Sa 16, 1; 1 Kg 1, 39) oder eine Flasche פַּךְ (1 Sa 10, 1;

2 Kg 9, 1 ff.), auch אָסוּךְ (2 Kg 4, 2) genannt; ἀγγεῖον Mt 25 ist wohl nur das Ölbassin der Lampe. Ein Vorrat an kostbaren Ölen und Salben bildete einen Teil von Hiskias königlichem Schatz, Jes 39, 2 vgl. 2 Kg 20, 13 (wo das zweifelhafte נְכֹתֹה wohl einfach als babylonisches Fremdwort nikasu „Besitz, Vermögen" zu deuten sein dürfte), vgl. auch die Vollmacht des Esra, Esr 7, 12.

Die Zubereitung der Salben war Sache besonderer Salbenmischer, רֹקֵחַ (Ex 30, 25. 35; 37, 29) oder רַקָּח (Neh 3, 8) genannt; [Luther verdeutschte: Apotheker, die revidierte Übersetzung hat: Salbenbereiter] auch Weiber, רַקָּחוֹת (1 Sa 8, 13) verrichteten diese Arbeit. Die Mischung des Salböls mit den Zusätzen geschah im Salbenkessel מֶרְקָחָה (Hi 41, 23); daß diese Bezeichnung Ez 24, 10 metonymisch für Salbe gebraucht sei, hat Kraetzschmar (s. seinen Kommentar zur Stelle S. 196) zweifelhaft gemacht, sie wäre dann ἅπαξ λεγόμενον bei Hiob. Dem Öl wurden ausländische (1 Kg 10, 10; Ez 27, 22), oft sehr teure Drogen, מֶרְקָחִים „Würzkräuter" (HL 5, 13), בְּשָׂמִים Balsam (HL 5, 1), בֹּשֶׂם Zimmet (Ex 30, 23; Pr 7, 17), מֹר Myrrhe (Ps 45, 9; HL 5, 5 u. o.), כַּרְכֹּם Safran (HL 4, 14), נֵרְדְּ Narde (s. Bd XIII S. 650) beigemischt. Ex 25, 6 finden sich die Salbeningredienzien (Luther: Spezerei) als Teil des darzubringenden Hebeopfers. Die Verreibung der Salben war eine anstrengende Arbeit, vgl. das Gleichnis vom Krokodil Hi 41, 23.

B. Von besonderem Interesse ist im AT die kultische Salbung. Zu dieser diente das heilige, nach ganz bestimmten Vorschriften hergestellte Salböl, שֶׁמֶן מִשְׁחַת קֹדֶשׁ (Ex 30, 25 ff.), als dessen erster Verfertiger Ex 37, 29 Bezaleel genannt wird. Die Hauptstelle Ex 30 nennt als Bestandteile: 500 šeqel fließende (d. i. ohne Einschnitte ausgeflossene vgl. Bd XIII S. 611, 29 f. und Nowack II, 123) Myrrhe, 250 š Zimmt, 250 š wohlriechender Kalmus (rhizoma calami), 500 š Kassia (קִדָּה, nur noch Ez 27, 19, laurus cassia), alles lege artis extrahiert und mit 1 hin Olivenöl zu Salböl eingedampft, das wohl (vgl. Ps 133, 2) eine ziemliche dicke Konsistenz hatte. Außerkultische Herstellung des heiligen Salböls war verboten (Ex 30, 33). Ausführliches über die Herstellung des heiligen Öls siehe bei Thenius ThStK 1846, S. 127. Mit demselben gesalbt wurden das Offenbarungszelt und die heilige Lade, der heilige Tisch mit allen seinen Geräten, der Leuchter mit Zubehör, der Räucheraltar, der Brandopferaltar mit allen Geräten und das Becken mit seinem Gestell. Nach rabbinischer Tradition soll die Herstellung des Salböls durch Bezaleel die einzige gewesen sein, es habe durch die ihm eignende Vermehrungskraft für alle Zeiten gereicht — eine aus mißverstandenem לְדֹרֹתֵיכֶם in Ex 30, 31 entstandene Auffassung. Das heilige Öl wurde natürlich auch an heiliger Stelle aufbewahrt (1 Kg 1, 39), nach dem Talmud neben der Bundeslade und dem Gefäß mit Manna. Daß hierdurch diesem Öl Heiligkeitsstoff mitgeteilt wird, der beim Gebrauch sich auf den Gesalbten überträgt, ist die Anschauung, welche W. R. Smith (a. a. O. S. 296) und Weinel vertreten. Smend geht noch weiter (at. Rel.-Gesch.[2] S. 67) und meint, daß dieser übertragene Heiligkeitsstoff später (1 Sa 16, 13) mit „Geist" bezeichnet sein soll, wodurch dann doch wohl die nt. Redewendungen erklärt werden sollen. Es dürfte aber doch ein Unterschied zu machen sein zwischen dem bei den übrigen Semiten zur Salbung gebrauchten tierischen Fett der Opfertiere und dem Salböl Israels. Das von manchen angenommene, dem Blutbesprengen analog gedachte Ölopfer (vgl. Nowack II, 124) dürfte sich mit W. R. Smith S. 175 als eine einfache Beimengung des Mehlopfers erklären. Im Gesetz ist keine Spur eines Ölopfers nachweisbar (vgl. Gen 28, 18; 35, 14; Mi 6, 7). Nach Ex 30 ist die kultische Salbung zunächst eine nur den Hohenpriester auszeichnende Handlung und ist solches vielleicht auch geblieben (vgl. Weinel S. 28 ff.; Oehler in RE[1] XII, 178—180; Nowack l. c.). Mose besprengt Aron und seine Söhne mit heiligem Öl, um sie für יי auszusondern, sie ihm dauernd zuzueignen und zu einigen. Die Salbung der Priester war höchstwahrscheinlich (s. auch Buhl Bd VIII S. 252 Z. 50) eine andere, längst nicht so bedeutungsvolle Feier als die hohepriesterliche Salbung, vgl. dazu Ex 28, 41; 30, 20; 40, 15 u. ö. Auf gleicher Linie stand dann vielleicht die von Smend (l. c. S. 66 Anm.) vermutete Salbung der sārîm (Ho 8, 10 LXX) und der Häupter der Nebiim (1 Kg 19, 16; vgl. Jes 61, 1); vgl. dazu auch v. Orelli Art. Messias Bd XII S. 724 zu Anfang. Im Talmud findet sich die Tradition, David und Salomo, vielleicht auch Joas seien nicht mit heiligem, sondern mit gemeinem Öl gesalbt worden (Macalister bei Hastings Art. Ointment S. 594). Daß die Frage nach der Bedeutung der Königssalbung noch immer große Schwierigkeiten bietet, ist nicht zu leugnen. Zu den ausführlichen Angaben v. Orellis Bd X S. 630 darüber vgl. noch Schürer II[3], 231 f.; Keil, Archäol. II, 184; Zimmern KAT[3], S. 602. In der That scheint „salben"

öfter nur eine bildliche Bezeichnung für Amtsübernahme zu sein, so bei der Prophetenweihe 1 Kg 19, 16 vgl. Jes 61, 1 (s. aber oben!). Im NT ist „salben" eine oft gebrauchte Bildrede für den Empfang des heiligen Geistes (AG 4, 27; 10, 38; 2 Ko 1, 21 f.; 1 Jo 2, 20. 27 u. ö.). Wie das heilige Öl die heiligen Geräte und den Hohenpriester 5 würdig macht zum Dienste Gottes, sie von dem Profanen zu heiligem Zweck und Beruf aussondert und Gotte allein zueignet, so hebt der heilige Geist die Empfänger aus der unreinen Menschheit heraus, daß sie Gott dienen können als ihm wohlgefällige, nun sein Eigentum gewordene, zu seinem Dienste tüchtige Werkzeuge. In diesem Sinne ist Christus als der Hohepriester der Gesalbte κατ᾽ ἐξοχήν. Man muß sich freilich hüten, von diesem 10 nt. Begriffskreise her die at. kultische Salbung als sakramentale Geistesmitteilung anzusehen, denn da müßte stillschweigend das Salböl zum Brennöl werden, um als Abbild des lichtbringenden Geistes verständlich zu werden. Das sind Gedanken, die dem AT durchaus fremd sind. Ebensowenig kennt das AT ein geistliches Amt, das die Weihe vermittelt (dagegen schon Smend a. a. O.). Alle kultische Salbung bleibt Aussonderung 15 zu Gottes Eigentum; eine Übertragung von Heiligkeitsstoff durch das heilige Öl, also ein mantisches Moment (Weinel, Smend) der Salbung, dürfte eine unnötige Annahme sein; mit dem Gedanken des Bedeckens mit dem edelsten, wohlriechendsten Stoff, den man kannte, und der dadurch vollzogenen Schmückung und festlichen Herrichtung für Gott dürfte auszukommen sein.

20 Über Salbsteine siehe sehr ausführlich Baudissin Bd XII S. 136 ff. **R. Zehnpfund.**

Salböl, Chrisma, μύρον. — Bingham, Orig. IV, p. 356; Augusti, Denkwürdigkeiten VII, S. 441; Smith and Cheetham, Dict. of chr. ant. 1, 355; Probst, Sakramente und Sakramentalien 1872, S. 83 ff.

Während zur letzten Ölung Olivenöl mit Wasser vermischt benützt wird, kommt bei 25 den übrigen Salbungen der römischen und orientalischen Kirche das Chrisma zur Verwendung. Dasselbe besteht in der römischen Kirche aus einer Mischung von Olivenöl und Balsam (Sacram. Greg. Fer. V, p. palm. p. 65. Cat. Rom. § 315 ed. Danz), bei den Griechen kommen noch andere wohlriechende Stoffe hinzu (Dionys. Areop., de hier. eccl. 4). Das zur Salbung verwandte Öl und später das Chrisma wurde eigens 30 geweiht (Tert. de bapt. 7, Cypr. ep. 70, 2, Const. ap. VII, 27, 1). Seit dem Ende des 4. Jahrhunderts wurde das Recht, die Weihe vorzunehmen, den Bischöfen ausschließlich zugesprochen (Conc. Carth. a. 387—390 can. 3. Conc. Hipp. a. 393 can. 34. Conc. Tolet. I, a. 400 can. 20, vgl. Cat. Rom. § 316); seit dem 5. Jahrhundert wird als Tag der Weihe der Gründonnerstag üblich (s. d. angef. Stelle des Sacr. Greg.). 35 Das Weiheformular findet man im Pontificate Romanum, Regensb. Ausg. III, S. 41. Vorschriften für die Aufbewahrung enthält das Rituale Romanum, Pariser Ausgabe S. 14. **Hauck.**

Salbsteine s. Malsteine Bd XII S. 130.

Sales, Franz v. s. Franz v. Sales Bd VI S. 224.

40 **Salesianerinnen** s. Visitantinnen.

Salig, Christian August, gest. 1738. — J. A. Ballenstedt, De vita et obitu ... Chr. Aug. Saligii, Epistola ad J. M. Thomae, Helmstadii 1738; Hirschings historisch-litter. Handbuch, X. Bd (1807), S. 79; H. Döring, Die gelehrten Theologen Deutschlands (1833), 3. Bd, S. 692.

45 Christian August Salig, hervorragender Kirchenhistoriker, wurde am 6. April 1692 zu Domersleben im Magdeburgischen geboren, wo sein Vater, Christian Salig, der von einer zur Zeit Albas aus den Niederlanden geflüchteten Familie stammte, als Pfarrer wirkte. Nachdem er im elterlichen Hause den ersten Unterricht genossen und neben den klassischen Sprachen sich auch schon sehr früh mit gutem Erfolge mit dem Hebräischen 50 beschäftigt hatte, besuchte er von 1704 an die Schule zu Klosterbergen bei Magdeburg. Michaelis 1707 bezog er, um Theologie zu studieren, die Universität Halle, wo er die Vorlesungen von Breithaupt, A. H. Franke, Anton, Chr. Wolf u. a. hörte. Von Halle ging Salig 1710 nach Jena, um seine Studien unter J. F. Buddeus, J. A. Danz und M. Förtsch fortzusetzen. Nachdem er sich daselbst den Grad eines Magisters erworben, 55 begab er sich 1712 in die Heimat, wo er sich durch fleißiges Predigen auf seinen späteren

Beruf vorbereiten wollte. Doch wandte er sich 1714 wiederum nach Halle und hielt dort als Repetent philologische, theologische und historische Übungen. Seine erste in demselben Jahre erschienene Schrift: **Philosophumena veterum et recentiorum de anima et eius immortalitate, Hal.** 1714, über die er auch zu disputieren hatte, machte Chr. Thomasius auf ihn aufmerksam, der ihn bald in seinen engeren Kreis zog. Auf Veranlassung von N. H. Gundling beteiligte sich Salig auch an der Herausgabe der Neuen Hallischen Bibliothek (bes. des 4. Bandes). Im Jahre 1717 erhielt er die Stelle des Konrektors am Lyceum zu Wolfenbüttel, die er am 5. Juli mit einer Rede **de nexu corruptionis et instaurationis ecclesiae ac scholarum** antrat und bis zu seinem frühen Tode — er starb am 3. Oktober 1738 an einem Wechselfieber — verwaltete. Seine historischen Neigungen fanden an der dortigen großen Bibliothek die reichste Nahrung, und fast alles, was er geschrieben hat, ist dieser Bibliothek entnommen, wird auch von ihm geradezu als aus der „Wolfenbüttelschen Bibliothek mitgeteilet" bezeichnet. Zunächst wandte er sich der alten Kirchengeschichte zu. Im Jahre 1723 erschien seine Abhandlung: **De Eutychianismo ante Eutychem** (Wolfenbüttel 1723. 4), die ihn übrigens bei dem Herzog August Wilhelm von Braunschweig, dem er sie gewidmet hatte, in den Verdacht des Nestorianismus brachte, der noch verstärkt wurde, als der Leipziger M. Hoffmann gegen Äußerungen von P. E. Jablonski (in Frankfurt, s. d. A. Bd VIII S. 514) in dessen Schrift **de Nestorianismo** eine Disputation **de eo quod Nestoriana controversia non sit logomachia** abhalten ließ und sich darin zugleich gegen Salig wandte. Dieser schrieb darauf hin ein umfangreiches Werk **Eutychianismi historia**, das in Utrecht gedruckt werden sollte, aber wegen mangelnder Subskribenten schließlich ungedruckt blieb, sich übrigens gegen frühere Annahme (Neudecker, PRE Art. Bd XIII S. 314) nicht auf der Bibliothek in Wolfenbüttel findet. Der alten Kirchengeschichte gehört noch ein Werk an, welches schon 1727 geschrieben, aber erst 1731 veröffentlicht wurde: **De diptychis veterum, tam profanis quam sacris, liber singularis etc., Halae** 1731, 4, ein Buch, weitschichtig und unbequem wie die meisten Schriften jener Zeit, aber das Resultat einer sehr großen Belesenheit und voll von feinen, zum Teil noch heute sehr beachtenswerten Beobachtungen. Seinen Ruf als Kirchenhistoriker verdankt S. jedoch seinen reformationsgeschichtlichen Arbeiten, deren erster Anlaß die zweite Säkularfeier der Augsburgischen Konfession war. Gewissermaßen als Festschrift veröffentlichte Salig im Frühjahr 1730 seine „Vollständige Historie der Augsburgischen Konfession und derselben Apologie ꝛc.", Halle 1730, 4°. Das in vier Bücher zerfallende Werk stellt in der That in den ersten drei Büchern auf Grund der reichen litterarischen Schätze Wolfenbüttels unter besonderer Betonung der Lehrentwickelung eine ziemlich vollständige Geschichte der deutschen Reformation bis zum Augsburger Religionsfrieden dar, während das vierte eine Litterärgeschichte der Augsburgischen Konfession und der auf sie bezüglichen Schriften von Freunden und Gegnern liefert. Obwohl das Werk in sich abgeschlossen war, kamen in der Folge doch noch fünf starke Quartbände heraus. Schon 1733 edierte S. unter dem Titel: „Vollständige Historie der Augsburgischen Konfession und derselben zugethanen Kirchen" einen zweiten Teil, der die Geschichte der Reformation in den meisten europäischen Staaten (ausgenommen die skandinavischen Länder) und außerdem Ergänzungen zum ersten Band enthält. Damit wollte der Verfasser zugleich ein vor längerer Zeit gegebenes Versprechen, Seckendorfs berühmtes Werk fortzusetzen, einlösen; und noch mehr als der zweite charakterisiert sich als Fortsetzung Seckendorfs der im Jahre 1735 erschienene dritte Band, in welchem S. in großer Ausführlichkeit die deutsche Reformationsgeschichte bis zum Jahre 1563 fortführt, übrigens im letzten Buche mit unverkennbarer Zuneigung für die Verfolgten von C. Schwenkfelds und Valentin Krautwalds Leben und Schriften handelt. Erst drei Jahre nach dem Tode des Verfassers konnte die Fortsetzung des großen Werkes erscheinen und zwar unter dem besonderen Titel: „Vollständige Historie des Tridentinischen Konziliums" („als der vierte Teil seiner Historie der Augsburgischen Konfession"), Halle 1741, II. Bd 1742, III. Bd 1745. Während der erste Teil von seinem Schwiegersohn, dem Subkonrektor S. A. Ballenstedt herausgegeben wurde, besorgte der Hallenser J. S. Baumgarten den Druck der beiden letzten Bände, die er durch eigene wertvolle Ergänzungen bereicherte. — Die Methode des Verf.s, über die er sich in der Vorrede zum zweiten Bande der Hist. der Augsb. Konf. ausspricht und die er richtig „eine Mixtur der Annalium und einer Historie" nennt, erhebt sich durch die Durchbrechung der annalistischen Form über den historischen Stil seiner Zeit. Die Darstellung ist, obwohl sehr weitschweifig, doch nicht undurchsichtig, und entschädigt durch die Fülle des gebotenen Stoffes über den oft weiten Weg, den der Leser machen muß, um zu den wichtigeren

Resultaten zu kommen. Schon Zeitgenossen haben den Verfasser bei aller Anerkennung seiner Gründlichkeit in der Detailforschung in manchen Punkten, zumal in den ersten Bänden, der Parteilichkeit geziehen, besonders ihn einer Beschönigung des Osiandrismus und des schwenkfeldischen Treibens beschuldigt. Richtig ist, daß Salig, aus der pietistischen Schule stammend, den dogmatischen Streitigkeiten etwas kühler als andere gegenüberstand, ja sogar in seinen oft sehr langatmigen „Reflexionen" seiner Abneigung gegen „das Disputieren ohne geistliche Erfahrung" (z. B. II, 622) ziemlich deutlich Ausdruck gab. Aus dieser Stellung ergab sich denn auch eine mildere Beurteilung der Minoritäten, weshalb man ihn mit G. Arnold in eine Linie stellen wollte, was doch nicht zutrifft. Seine religiöse Auffassung der von ihm geschilderten Kämpfe kann man in den Titelkupfern des zweiten und des dritten Bandes angedeutet finden. Das eine zeigt eine von Gottes Sonne beschienene, von Weizen und Unkraut und allerlei Bäumen bewachsene Flur und trägt die Unterschrift: Lasset beides mit einanander wachsen bis zur Ernte. Auf dem andern, zweiteiligen Kupfer sieht man oben vor einem Hause Martha die Gasse kehren, während sich in einzelnen Gruppen Adiaphoristen, Majoristen, Synergisten, Osiandristen, Schwenkfeldisten herandrängen, dazu die Unterschrift: Martha, Martha du hast viel Sorge und Mühe rc. Darunter erblickt man an einem Altar sitzend, auf dem das Feuer der Liebe mit der Umschrift: „Eins ist not" lodert, den Heiland, und vor ihm auf den Knien Maria, begleitet von Frauengestalten mit den Emblemen von Glaube, Liebe, Hoffnung, und als Unterschrift: Maria hat das gute Teil erwählet rc. Jedenfalls sind die reformationshistorischen Schriften Saligs trotz mancher Subjektivität in der Beurteilung eine so reiche Fundgrube von historischem Material, daß sie noch heutigen Tages für jeden Reformationshistoriker unentbehrlich sind. **Th. Kolbe.**

Salle, J. B. de la s. d. A. Ignorantins Bd IX S. 58.

Salmanassar s. d. A. Ninive Bd XIV S. 116, 23.

Salmanticenses. — Nikolaus Antonius, Bibliotheca Hispanica (Romae 1672), t. I, p. 113 (Art. Antonius a Matre Dei) und II, 220 (Art. Salmanticense Collegium). Martialis a S. Joanne Baptista, Bibliotheca utriusque congregationis et sexus Carmelitarum, Burdigalae 1730. K. Werner, Thomas von Aquin, Bd III (Regensburg 1859), bes. S. 361 ff. Döllinger u. Reusch, Geschichte der Moralstreitigkeiten in der röm.-kath. Kirche, I, 61. 410 ff. H. Hurter, Nomenclator etc., ed. 2, I, 376 sq.; II, 651. Heimbucher, Orden und Kongreg. II, 22 ff. Kerker, im KKL², X, S. 1565.

Mit dem Namen Salmanticenses (sc. theologi) pflegt man zwei umfängliche scholastische Sammelwerke des 17. (bezw. 18.) Jahrhunderts zu bezeichnen, welche beide von in Salamanca lehrenden Angehörigen des unbeschuhten Karmeliterordens herausgegeben wurden und von welchen das erste eine Kollektivdarstellung der (thomistischen) Dogmatik, das zweite eine solche der katholischen Moral bietet. Vorhergegangen war beiden Publikationen ein gleichfalls durch die gemeinsame Arbeit unbeschuht-karmelitischer Scholastiker entstandenes Sammelwerk aristotelisch-philosophischen Inhalts, welches nach dem Ort seiner Abfassung abkürzend mit „Complutenses" citiert zu werden pflegt (genauerer Titel: Collegium Complutense philosophicum, h. e. artium cursus sive disputationes in Aristotelis dialecticam et philosophiam naturalem juxta Angelici doctoris D. Thomae doctrinam et eius scholam etc. 5 voll. fol. Alcalae 1624 sq.). Auf dieses philosophische Complutenser-Werk nimmt die salmaticensische Dogmatik als auf ihren kurz vorher erschienenen Vorgänger Bezug. Sie begann in erster Ausgabe (in 9 Bden fol.) 1631 zu erscheinen, unter dem Titel: Collegii Salmaticensis fratrum discalceatorum B. M. de Monte Carmelo primitivae observantiae Cursus theologicus, Summam theologicam D. Thomae Doctoris Angelici complectens, juxta miram eiusdem Angelici Praeceptoris doctrinam et omnino consone ad eam, quam Complutense Collegium eiusdem ordinis in suo artium cursu tradit. (Eine 2. Ausg. erschien zu Lyon 1679 ff. in 12 Bden, fol.; eine dritte, von Palmi besorgte zu Paris 1871—85 in 20 Bden 8°). Der auch schon am complutensischen Cursus artium beteiligte Antonius de Olivero (genannt Ant. a Matre Dei, gest. 1641) eröffnete das Werk mit Bearbeitung der Lehren De Deo, de Trinitate und de Angelis; fortgeführt wurde dasselbe durch Dominicus a S. Teresia und Johannes ab annuntiatione (gest. 1701), welcher letzterer auch jenes Complutenserwerk einer abkürzenden Neubearbeitung unterzog (Lugd. 1669, 5 tom.). Der dog-

matische Standpunkt dieser Salmanticenser Dogmatiker ist ein streng-thomistischer, vielfach gegen den Semipelagianismus Molinas ankämpfend und überhaupt mehr oder weniger antijesuitisch. — Dagegen erscheint die Lehrweise des salm. Moralwerks (Cursus theologiae moralis Collegii Salmaticensis fratrum discalceatorum B. M. de Monte Carmelo, 6 t. fol., Salm. 1665sq.; Matrit. 1717—1724; auch Venet. 1728sq.) vermöge ihrer probabilistischen Haltung der jesuitischen Schultheologie näher verwandt; weshalb Liguori dieses Werk (in seiner bekannten oberflächlich kompilierenden Weise, vgl. Döll.-Reusch a. a. O. S. 410) vielfach benutzte und noch Gury auf dasselbe hinweist. An der Abfassung waren hauptsächlich beteiligt Franciscus a Jesu Maria aus Burgos (gest. 1677), Andreas a Matre Dei (gest. 1674), Sebastianus a Joachim und Ildefonsus ab Angelis. **Zöckler.**

Salmasius, Claudius, Polyhistor, gest. 1653. — Litteratur: Papillon, Bibliothèque des auteurs de Bourgogne II, 247—286; Eug. und Em. Haag, La France protestante IX, 149—173; van der Aa, Biogr. Woordenboek der Nederlanden XVII, 33—53; Josua Arnd, Exercitatio de erroribus Salmasii in theologia, Wittenb. 1651 (abgedr. in G. H. Goetzes Elogia germ. theol. p. 207—231); Adolfi Vorstii oratio in excessum Salmasii, Lugd. B. 1654; Salmasii epistolarum liber I. Accedunt de laudibus et vita eiusdem prolegomena. Accurante Ant. Clementio, Lugd. Bat. 1656, 4° (mit Porträt von S.); E. Egger, L'Hellénisme en France, I, 227.

Claudius Salmasius (franz. Claude Saumaise, Seigneur von Tailly, Bouze, Saint-Loup), geb. den 15. April 1588 (s. Jahrbb. f. Philol. Bd 91 [1865] S. 294) zu Semur-en-Auxois (in der Nähe des alten Alesia), gest. den 3. Sept. 1653 im Bade Spa. Von seinem Vater, der Rat im Senate von Burgund und katholisch war, wurde S. in den klassischen Sprachen unterrichtet, dagegen war in religiöser Beziehung der Einfluß seiner Mutter, einer eifrigen Hugenottin, mächtiger. Schon als Knabe dichtete er lateinische und griechische Satiren auf die Jesuiten, und in Paris, wo er seit 1604 Philosophie studierte und die Aufmerksamkeit des Casaubonus auf sich zog, legte er bei den Predigern von Charenton das calvinische Glaubensbekenntnis ab. Auf deren Rat ging er auch 1606 nach Heidelberg, wo er sich unter Dionysius Gothofredus der Jurisprudenz widmete. Bereits während seiner Studienzeit machte er sich als Schriftsteller bekannt, aber nicht vielleicht zuerst durch die Edition von Klassikern, zu denen er in eifrigster Benützung der berühmten Heidelberger Bibliothek reichliche Excerpte und Kollationen gesammelt, sondern mit der Herausgabe zweier gegen den Primat des Papstes gerichteter griechischer Werke des Nilus und Barlaam (s. u.), denen er scharfe Noten gegen die römische Kirche beifügte. 1609 nach Frankreich zurückgekehrt, nahm er dem Wunsche seines Vaters folgend im Jahre 1610 eine Stelle als Advokat am Parlament von Dijon an, fühlte sich aber, zumal da sein Übertritt zur reformierten Kirche ein entschiedenes Hindernis in der Beamtenlaufbahn bildete, mehr zu gelehrten, namentlich philologischen Arbeiten hingezogen (berühmte Ausgabe der Scriptores historiae Augustae 1620, des Solinus und Kommentar dazu [s. u.] 1629), denen sich später auch orientalische Studien (hebräisch, arabisch, persisch, koptisch u. s. w.) anschlossen. Bald hatte S. in der europäischen Gelehrtenwelt einen berühmten Namen. Verschiedene Rufe nach Padua und Bologna, selbst nach England lehnte er ab, folgte aber 1632 einer höchst ehrenvollen Berufung nach Leiden auf die seit Jos. Scaligers Tod erledigte Stelle, die ihn zu keinerlei Lehrthätigkeit verpflichtete. Hier breitete sich seine schriftstellerische Thätigkeit immer weiter aus, allerdings nicht ohne zu lebhaften litterarischen Kämpfen und persönlichen Fehden Anlaß zu geben, sowohl mit seinen Kollegen, an deren Spitze Daniel Heinsius stand, besonders aber mit dem Jesuiten Petavius, der in ihm den Reformierten haßte, ganz abgesehen davon, daß, ein so unbestreitbares Zeugnis staunenswerter Gelehrsamkeit auch die Schriften des S. ablegten, sie doch nicht selten die nötige Ordnung, Klarheit und Kritik vermissen ließen. Er stand auf der Höhe seines Ruhmes, als er sich dazu berufen sah, die neue englische Regierung anzugreifen in seiner berühmten, anfangs anonym erschienenen Defensio regia pro Carolo I. (1649, fol.), worin er mit allen Waffen seiner historischen und juristischen Gelehrsamkeit die Sache der Stuarts und des hingerichteten Königs vertrat und die Monarchie überhaupt als eine unmittelbar göttliche Stiftung nachwies, wogegen sich Milton, der Dichter, erhob (Pro populo Anglicano defensio, London 1651), der als Verteidiger des Parlamentarismus die Idee der Volkssouveränität verfocht; die Antwort des S. wurde erst nach der Restauration der Stuarts in der unfertigen Gestalt, wie er sie hinterlassen hatte, 1660 herausgegeben (Salmasii ad Miltonum responsio. Opus posthumum; s. Alfr. Stern, Milton und seine Zeit, Buch III, S. 51—88 u. 261—266).

Um dieselbe Zeit, als dieser Streit ausbrach, hatte die geistreiche Tochter Gustav Adolfs, die Königin Christine von Schweden, ihren Hof zum Mittelpunkt europäischer Gelehrsamkeit gemacht. Auch Salmasius, der u. a. den von Richelieu und danach von Mazarin ergangenen Ruf, unter den günstigsten Bedingungen nach Frankreich überzusiedeln, aus-
5 geschlagen hatte, vermochte ihrer schmeichelhaften Aufforderung nicht zu widerstehen und langte im Sommer 1650 in Stockholm an. Die Königin zollte seinen ausgebreiteten Kenntnissen und seiner weltberühmten Gelehrtheit unverholene Bewunderung und trat zu ihm in persönliche Beziehung, konnte aber nicht verhindern, daß S. bereits im nächsten Jahre wegen des ihm wenig zusagenden schwedischen Klimas und seiner Zwistigkeiten
10 mit zwei Männern am Hof, Isaak Vossius und Nik. Heinsius, nach Leiden zurückkehrte, mit reichen Ehren und Geschenken von der Herrscherin überhäuft (s. W. H. Grauert, Christine und ihr Hof I, 381 f. 437—439; II, 33 f.).

Von den zahlreichen Schriften des Salmasius, deren Aufzählung bei Papillon 31 Folioseiten füllt, haben wir uns hier ausschließlich auf die theologischen zu beschränken,
15 welche teils exegetische, teils kirchengeschichtliche oder kanonistische Gegenstände behandeln. Von seinem Erstlingswerk **Nili archiepiscopi Thessalonicensis de primatu papae Romani libri duo; item Barlaam monachi, Cl. Salmasii opera et studio, cum eiusdem in utrumque notis**, Hanau 1608, war schon oben die Rede. — Als 1618 Jakob Gothofredus, des Dionysius Sohn, mit Sirmond einen litterarischen Streit in
20 Betreff der suburbikarischen Bistümer angefangen hatte, kam ihm Salmasius mit zwei Schriften zu Hilfe: **Amici ad amicum de suburbicariis regionibus et ecclesiis suburbicariis epistola, s. l. 1619**, und **Eucharisticon Jac. Sirmondo**. Die hierin vertretene Ansicht, daß unter den suburb. Regionen nur der innerhalb des hundertsten Meilensteins im Umkreis Roms belegene Verwaltungsbezirk des Gouverneurs von Rom,
25 des **Praefectus Urbi**, zu verstehen sei, hat Sirmond und nach ihm Th. Mommsen als falsch nachgewiesen und gezeigt, daß diese **suburb. regiones** die dem **Vicarius Urbis** unterstellten Provinzen der südlichen Hälfte der Halbinsel bezeichnen (ausführlich handelt darüber und über die **ecclesiae suburb.** Edg. Löning, Geschichte des deutschen Kirchenrechts, I, 437—448, wo auch die ganze Litteratur angegeben ist). — 1622 erschien **Ter-
30 tulliani liber de pallio, Cl. Salm. recensuit, explicavit, notis illustravit.** Einige darin enthaltene Äußerungen über Petavius veranlaßten diesen zu der pseudonymen Schrift: **Antonii Kerkoetii Animadversorum liber** (Titel s. o. XV, 167), worauf S. gleichfalls pseudonym die **Confutatio animadversorum Ant. Cercoetii, auctore Francisco Franco** (1623) veröffentlichte, welche, auch nach dem Urteil von Stanonik (Dion.
35 Petavius, Graz 1876, S. 43) dem S. den Sieg in diesem Streite sicherte. — Das 1629 in zwei Foliobänden erschienene, eminent gelehrte Werk **Plinianae exercitationes in Solini Polyhistora** erweckte S. eine neue Fehde mit Petavius, der in seinen **Miscellaneae exercitationes** (Titel a. a. O.) sein besonderes Augenmerk auf solche Punkte richtete, welche mehr oder minder das theologische Gebiet streifen, s. Stanonik S. 63. 64. — Im
40 Jahre 1636 teilte der ref. Prediger J. Cloppenburg in Brielle (über ihn s. van der Aa III, 486) dem auf einer Reise begriffenen S. eine von ihm soeben verfaßte Schrift mit, welche gegen die holländischen Lombardhäuser gerichtet war, worin man von dem auf gute Pfänder vorgestreckten Gelde Zinsen anzunehmen pflegte. Salmasius war hierüber anderer Meinung und versprach dieselbe zu begründen. Dies ist der Ursprung seiner
45 umfangreichen Schrift **De usuris** (1638), welche als die früheste wissenschaftliche Verteidigung des Kapitalzinses gelten kann und ihren Verfasser in langdauernde Streitigkeiten mit Theologen und Juristen verwickelte; 1639 ließ S. **de modo usurarum**, 1640 **diatriba de mutuo: non esse alienationem, auctore Alexio a Massalia, domino de Sancto Lupo** und **dissertatio de foenore trapezitico** folgen. Wie ge-
50 wöhnlich hatte er auch hier die verschiedensten Gebiete berührt und dabei auch den Petavius wieder scharf angegriffen. Dieser überließ die Bekämpfung der Hauptfrage vorerst anderen Gegnern und hob nur einige Sätze des Salmasius über bischöfliche Gewalt und mehrere andere theologische Punkte, wie z. B. über Diakonen, über Buße in der alten Kirche, über gute Werke und evangelische Räte u. s. w. aus jenen Werken heraus und
55 schrieb dagegen **Dissertationum ecclesiasticarum libri duo** (den vollen Titel s. oben XV, 167). Als Antwort darauf veröffentlichte S. pseudonym: **Walonis Messalini de episcopis et presbyteris contra Petavium Loiolitam dissertatio prima (Lugd. Bat. 1641)**, setzte aber den angefangenen Streit nicht fort, sondern gab 1645 den ersten und einzigen Teil des berühmt gewordenen Werkes: **De primatu papae** heraus, welchem
60 er sehr heftige vorzugsweise gegen Petavius gerichtete Prolegomena vorausschickte und die

schon 1608 veröffentlichten Schriften des Nilus und Barlaam als Anhang beigab, s. Stanonik S. 82—84. — Im Anschluß daran schrieb er wieder pseudonym: De transsubstantiatione liber, Simplicio Verino auctore, ad Just. Pacium contra H. Grotium, Hagiopoli 1646, außerdem über eine damals in Dordrecht aufgetauchte brennende Frage die Epistola ad Andr. Colvium super cap. XI primae ad Corinth. epist. de caesarie virorum et mulierum coma (Lugd. Bat. 1644, 740 S.), welche er mit den Worten schließt: Felicem tamen ecclesiam dicere fas est, si tam bonos omnes habet Christianos et tam bene moratos, ut nihil in illis reprehendi queat praeter capillum nimis longum. **G. Laubmann.**

Salmeron s. d. A. Jesuitenorden Bd VIII S. 745, 40.

Salome, Mutter der Ap. Johannes und Jakobus s. d. A. Johannes Bd IX S. 272.

Salome, Tochter der Herodias s. d. A. Philippus Bd XV S. 338, 22.

Salomo. — Die Reihenfolge der älteren Söhne Davids ist nach 2 Sa 3, 2—5 die folgende: Amnon (von Ahinoam), Kileab (von Abigail), Absalom (von Maacha), Adonia (von Haggit), Sefatja (von Abital), Jitream (von Egla). Nun ist bekannt, daß zunächst Amnon durch Absaloms Hand, weiterhin dann Absalom selbst durch Joabs Hand vorzeitig getötet werden und somit für die Thronfolge nach Davids Tode ausscheiden. Der zwischen ihnen liegende Kileab — dessen Name schon in alter Zeit nicht mehr klar überliefert war: LXX nennt ihn *Δαλουια*, die Chronik Daniel — scheint von Anfang keine Bedeutung gehabt zu haben; er starb wohl in früher Jugend. Seit Absaloms Tode scheint somit der Reihenfolge der Geburt nach Adonia, der Sohn der Haggit, die Anwartschaft an den Thron Israels zu besitzen. Schon Absalom hatte es so angesehen, daß selbstverständlich dem Vater der älteste Sohn folgen werde; Adonia und mit ihm viele andere in Jerusalem denken ebenso. So erfahren wir denn aus 1 Kg 1, 5 ff., daß gegen Ende des Lebens Davids Adonia sich ganz in der Weise wie einst Absalom als Thronerben geberdet, ohne daß David ihm wehrt. — Freilich geschieht dies nicht ohne Widerspruch. Indem der Berichterstatter ausdrücklich bemerkt: David habe ihm diesen vermessenen Gedanken nie in seinem Leben gewehrt, sagt er uns deutlich, daß Adonia sowenig als einstens Absalom ein wirkliches Recht der Thronfolge für sich in Anspruch nehmen konnte. Das Übliche war es freilich (vgl. 1 Kg 2, 15), daß die Reihenfolge der Geburt den Ausschlag gab, aber das Recht freier Verfügung blieb dem König. Auf dieses baut ein jüngerer Sohn Davids, Salomo, seine Hoffnung.

Während die obengenannten älteren Söhne der Zeit des Königtums in Hebron entstammen, ist Salomo erst in Jerusalem geboren. Er ist nach 2 Sa 5, 14 der vierte der in Jerusalem geborenen Prinzen, und nach 2 Sa 12, 24 f. ist er der zweite Sohn Davids von jener Batseba, die einst die Gattin des Hetiters Uria gewesen war, und wird vom Propheten Natan aufgezogen, der ihm auch den Namen Jedidja beigelegt zu haben scheint. Die umgekehrte Annahme, daß Jedidja der eigentliche Name und Salomo erst Beiname sei, hat im Texte keine Stütze. Batseba scheint sich die Stellung der Lieblingsgemahlin Davids errungen zu haben, und der Gedanke für ihren ältesten am Leben gebliebenen Sohn den Thron zu erringen, scheint das Ziel ihrer ehrgeizigen Wünsche dargestellt zu haben. So bilden sich denn thatsächlich am Hofe des alternden David zwei Parteien: auf der Seite Adonias stehen der alte Obergeneral Davids Joab und des Königs alter Oberpriester Abjatar; auf derjenigen Salomos neben seiner Mutter Batseba und dem Propheten Natan, seinem Erzieher, noch besonders der Gardegeneral Benaja und der zweite Priester Zadok. —

1. Der Anfang des Königsbuches entwirft uns nun ein höchst dramatisches Bild von Salomos Thronbesteigung. Als sich die Anzeichen des nahenden Todes bei dem schon längere Zeit alterskranken König melden, kommt natürlich auch in die beiden sich längst schroff gegenüberstehenden Parteien neues Leben. Nun muß ja die Entscheidung fallen, und es gilt, den Augenblick zu nützen. So sammelt denn Adonia seine Parteigänger zu einem Opferfeste am Schlangenstein unweit Jerusalems. Dazu sind auch die königlichen Prinzen und Beamten geladen — aber mit Ausschluß Salomos und seiner Parteigänger. Es kann somit kein Zweifel bestehen, daß eine Parteiversammlung geplant war, in der die Frage der Thronfolge die Hauptrolle spielen sollte. Die Prinzen und Würdenträger,

soweit sie nicht schon Stellung genommen hatten, sollen wohl zur endgiltigen Stellungnahme für Adonia veranlaßt werden. Ob noch weiteres geplant war, wird nachher zu fragen sein. Es ist nur zu begreiflich, daß die Kunde von der Versammlung am Schlangensteine, in diesem Augenblick und von diesen Teilnehmern gehalten, bei der 5 andern Partei die größte Erregung hervorrief und zu allerlei Befürchtungen Anlaß gab. Man sah Adonia bereits im Besitz des Königtums und nur schnellstes und entschlossenes Handeln konnte es vielleicht möglich machen, ihm im letzten Augenblick noch die Krone zu entreißen und sie Salomo zu sichern. Auf Natans Rat eilt Batseba zum König und stellt ihm vor: er habe doch ihr eidlich die Nachfolge Salomos zugesagt, und nun sei 10 trotzdem Adonia König geworden! Aber noch sei es Zeit, daß der König ein Machtwort zu gunsten Salomos spreche (1, 15ff.), Natan selbst bekräftigt ihre Worte beim König und verstärkt sie noch durch die Bemerkung: bei dem Opfermahl am Schlangenstein habe man bereits den Ruf: „König Adonia soll leben!" vernommen (1, 22ff.). Der König erklärt nun, daß er Batseba seinen früheren Schwur erneuere und giebt sofort den 15 Befehl, Salomo auf sein eigenes königliches Reittier zu setzen, ihn zum König zu salben und allem Volk als den rechtmäßigen König Israels zu verkünden. So geschieht es; Salomo wird unter lautem Jubel der Menge zum König ausgerufen. Die Jubelrufe der freudig erregten Massen dringen bis an den Schlangenstein, wo Adonia und die Seinen eben das Mahl beendet haben. Bald wird der Grund des Jubels auch dort be- 20 kannt, und die Zecher stieben auseinander. Adonia flieht an die Hörner des Altars, aber Salomo schenkt ihm das Leben.

Inzwischen ist das längst erwartete Ende Davids herangekommen. Ehe er zum Sterben kommt, giebt er seinem Nachfolger seinen letzten Willen kund. Er besteht aus drei Stücken: auf Joab ruht alte Blutschuld, der Mord an Abner und Amasa, — sie 25 soll Salomo rächen; Barsillai aus Gilead soll er endlich seine hochherzige That vergelten; Simei, der einst einen schweren Fluch gegen ihn ausgestoßen, soll sterben. Die Gelegenheit das erste Stück auszuführen, bietet sich Salomo sofort. Adonia ist verblendet genug, sich mit seinem Lose nicht zufrieden zu geben. Er hofft, wohl mit Hilfe seiner mächtigen Parteigänger, doch noch ans Ziel zu kommen. Eine List soll ihm den Weg bahnen. 30 Er erbittet sich durch Batseba die schöne jugendliche Pflegerin des toten Königs, Abisag von Sunem, zum Weibe. Batseba ahnt nichts Schlimmes, Salomo aber durchschaut Adonias Absicht und läßt ihn sofort hinrichten. Um Salomos Verhalten und Adonias wahre Absicht zu beurteilen, muß man sich des Wortes Salomos (2, 22) an Batseba: „Begehre gleich auch das Königreich für ihn (Adonia)" und der Handlungsweise Absaloms nach 35 Davids Flucht aus Jerusalem erinnern. Absaloms erstes war, daß er vor allem Volk seines Vaters Harem sich aneignet und damit sich als rechtmäßigen Thronerben bekundet. So soll Abisag, die in den Augen der Menge als Davids letztes Kebsweib galt, Adonia auf Umwegen den Nimbus des rechtmäßigen Nachfolgers des toten Königs verschaffen. Salomo erkennt daraus, daß Adonia und seine Partei noch nicht zur Ruhe gekommen 40 sind. Demgemäß wird denn auch an Joab und Abjatar sofort das Gericht vollzogen: Joab wird hingerichtet, Abjatar abgesetzt, seine Stelle nimmt von jetzt an Zadok ein, die Joabs Benaja.

Wie ist dieser ganze Bericht 1 Kg 1. 2 und demgemäß Salomos Verhalten bei seiner Thronbesteigung zu beurteilen? Mehrere neuere Beurteiler (Wellhausen, Stade, 45 und bes. Renan u. a.) haben den ganzen Hergang als eine bloße Palastintrigue ansehen wollen, bei der dem altersschwachen König eben noch zur rechten Zeit eingeredet worden sei, daß er ja Salomo ein Versprechen gegeben habe. In der That sei Salomo durch Lüge auf den Thron gekommen und habe in der Weise orientalischer Usurpatoren seine Thronbesteigung mit dem Blut seiner Gegner besiegelt. Der letzte Wille sei nichts anderes 50 als ein geschicktes, aber diabolisches Mittel eines ergebenen Höflings, die Verantwortung für die scheußlichen Blutthaten Salomo ab- und auf David hinzuwälzen.

Um ein Urteil zu gewinnen, sind drei Fragen zu beantworten: 1. Ist das Testament Davids echt? 2. hat Adonia wirklich das begangen was Natan ihm nachsagt? 3. hatte Salomo wirklich von David das Versprechen der Thronfolge? Was das Testament anlangt, so 55 sind m. E. entscheidend für seine Echtheit die mit der Thronbesteigung Salomos und mit den Parteiungen in betreff der Thronfolge in gar keinem Zusammenhang stehenden Bestimmungen Davids über Barsillai und Simei. Weder Barsillais Söhne noch Simei hatten mit der hier in Frage stehenden Angelegenheit das Geringste zu thun — am wenigsten Barsillais Söhne, die ja gar nicht bestraft, sondern belohnt werden sollen, und 60 zwar genau in derselben Weise wie Barsillai es sich seinerzeit ausgebeten hatte (2 Sa 19, 38).

Es scheint, daß die Einlösung des Versprechens unterblieben war und nun bei Davids Abscheiden nachgeholt werden soll. Ist das Testament echt, so kann die Tötung Joabs nicht als einfacher Akt der Rache an dem Anhänger des unglücklichen Prätendenten angesehen werden. Wie Salomo ohne Davids Testament an Joab gehandelt hätte, zeigt das Beispiel Abjatars. Welches Licht, falls das Testament echt ist, auf den Charakter 5 Davids zurückfällt, ist hier nicht zu untersuchen; man vgl. dazu m. Komm. zu 1 Kg 1.2 (auch den Art. „Segen und Fluch").

Auch das Urteil über die zwei anderen Punkte fällt m. E. nicht zu Ungunsten Salomos aus. Wenn David dem Salomo, bezw. dessen Mutter Batseba für ihn, nicht das Versprechen der Nachfolge wirklich gegeben hatte und in 1, 30 sich nicht an ein thatsächlich 10 gegebenes Versprechen erinnert, so müßte das Versprechen ihm von Natan und Batseba eingeredet worden sein, so daß er es in 1, 30 wirklich glaubte gegeben zu haben. Das setzt einen Geisteszustand des Königs voraus, der zum Testament Davids — falls es echt ist — nicht stimmen will. Es setzt aber zugleich eine Skrupellosigkeit Natans und Batsebas voraus, welche dann zugleich das gutwillige „Einreden" recht unwahr- 15 scheinlich macht. Haben Natan und Batseba so gehandelt, und lag thatsächlich kein Versprechen Davids vor — dann bleibt eigentlich nach üblichen orientalischen Verhältnissen nichts anderes übrig als die Annahme, daß es in der Weise von 2 Kg 8, 15 herging, d. h. daß Natan und Batseba mit dem alterskranken König wesentlich kürzeren Prozeß machten, als es 1 Kg 1 beschreibt und Salomo nicht durch bloße Palastintrigue, sondern 20 durch regelrechte Palastrevolution und Ermordung Davids auf den Thron kam. — Was endlich das Verhalten Adonias anlangt, so ist schon oben darauf hingewiesen, daß dasselbe sich eigentlich nur so verstehen läßt, daß im kritischen Momente des herannahenden Todes des Königs die Anhänger des Prätendenten sich berieten, was nun zu thun und wie vorzugehen sei, um zum erwünschten Ziele zu gelangen. Daß in der gehobenen Stim- 25 mung des Festmahles Rufe der Art, wie sie David hinterbracht werden, zu hören waren, ist unter diesen Umständen, wenn es sich auch nicht direkt erweisen läßt, an sich keineswegs unwahrscheinlich; und daß die Gegenpartei sofort darüber unterrichtet war, noch weniger, sobald wir bedenken, daß das Fest, wenn auch in aller Stille vorbereitet, doch eine stattliche Anzahl von Personen, darunter auch solche, die erst gewonnen werden 30 sollten, vereinigte. Es spricht somit alles dafür, daß der Hergang der Thronbesteigung kein besonders ungünstiges Licht auf Salomos Charakter wirft. War ihm die Thronfolge zugesagt, und lag vollends eine letzte Willensäußerung Davids gegen Joab vor, so hatte Salomo alles Recht an Adonia, Joab und Abjatar so zu handeln, wie er that.

2. Welchen Aufgaben Salomo nach seiner Thronbesteigung sich gegenübergestellt sah, 35 ist leicht zu sagen. Es galt das reiche Erbe Davids nach innen und außen zu erhalten und gewissenhaft weiterzubilden. Das Reich Davids hatte eine für Israel ungeahnte und für den ganzen vorderen Orient achtunggebietende Ausdehnung erlangt. Es verstand sich wohl von selbst, daß, sobald der große König die Augen geschlossen hatte, da und dort an der Peripherie seines Reiches widerwillige Vasallen oder miß- 40 günstige Nachbarn Schwierigkeiten bereiteten. Auch mochte sich das Verschwinden des tapfern und allezeit siegreichen Kämpen Davids, Joab, vom Schauplatze bald genug geltend machen. War er doch Jahrzehnte lang der Schrecken aller Gegner Israels gewesen. So wird denn 1 Kg 11, 14 ff. berichtet, daß schon unter David ein Sprößling des alten Königsgeschlechtes in Edom, Hadad, nach Ägypten geflüchtet war, während die 45 Seinen durch David niedergemetzelt wurden. Nach Davids und Joabs Tode erhebt sich Hadad, der mittlerweile der Schwiegersohn des Pharao geworden ist, gegen Salomo. Es gelingt ihm, wie es scheint, Edom zum Teil wieder unabhängig zu machen. Immerhin bleibt Salomo der Zugang zum Roten Meere, so daß die erlittene Einbuße nicht sehr beträchtlich gewesen sein mag. 50

Unter allen Umständen zeigt die Episode, daß der Besitzstand Israels den Nachbarn nicht mehr so unantastbar vorkam wie in den Tagen Davids und Joabs. Dasselbe zeigt eine zweite Angelegenheit noch deutlicher. In 1 Kg 11, 23 ff. haben sich Reste einer Erzählung über die Entstehung des Reiches von Damask erhalten. Es wird als eine Gründung eines abenteuernden syrischen Generals der Zeit Davids beschrieben, der sich 55 unter Salomo hier festsetzte. Ist die Erzählung geschichtlich, so berichtet sie von einer erheblichen Einbuße und noch bedenklicheren Bedrohung, die Salomo im Norden des Reiches über sich ergehen lassen mußte. Aber auch wenn sie nicht geschichtlich ist, so wird sie immerhin typisch dafür sein, wie man frühzeitig über das Verhältnis der salomonischen Herrschaft zu der Davids dachte. Salomo hält das Reich noch zusammen, aber nicht 60

ohne eine gewisse Mühe. Es steht nicht mehr selbstverständlich in seiner ungeschmälerten Ausdehnung und Festigkeit da.

Immerhin darf ihm das Verdienst nicht geschmälert werden, daß er sich um die Erhaltung und Erweiterung der Kriegsbereitschaft Israels erworben hat. Vielleicht hat 5 er überhaupt den Hauptnachdruck weniger auf die Behauptung der Peripherie als auf die Befestigung der Stellung Israels im Centrum gelegt. In allen Teilen des eigentlichen Gebietes Israels, im Norden, in der Mitte und im Süden, legt er starke Festungen an. Auf die Vermehrung und Instandhaltung des Kriegsmaterials hat er größte Sorgfalt verwendet. Vor allem hat er sich um die Einführung des Pferdes für die Zwecke der 10 Kriegswagen und der Reiterei erfolgreich bemüht. In eine Reihe von Städten legt er stattliche Abteilungen Reiterei.

Auch sonst scheint Salomo große organisatorische und besonders finanzielle Talente entwickelt zu haben. Seine Gerechtigkeit ist sprichwörtlich geworden. Man wird dies wohl darauf deuten dürfen, daß ihm die geordnete Rechtspflege am Herzen lag und daß 15 sie durch ihn systematische Förderung erfuhr. Ebenso wendet er seine Aufmerksamkeit der Einrichtung einer geordneten Verwaltung zu. Das ganze Gebiet Israels wird in zwölf Verwaltungsbezirke eingeteilt, die unter zwölf obersten Vögten stehen. Jeder Bezirk hat einen Monat die Lasten des Hofhaltes zu bestreiten. Daneben scheint es noch besondere Frohnbezirke für die öffentlichen Arbeiten gegeben zu haben. Denn eines der 20 obersten Ämter des Reiches ist das des Frohnmeisters (Adoniram), und der Frohnmeister über das „Haus Joseph" ist Jerobeam. Allein im Libanon soll Salomo 10000 Frohnknechte beschäftigt haben. Hand in Hand mit dieser Organisation nach Steuer- und Frohnbezirken geht ohne Zweifel auch die endgiltige Aufsaugung der Kanaaniter. Bis jetzt hatten sich die letzten Reste der alten Bevölkerung gesondert erhalten und sie waren, wie 25 es scheint, immer noch mit gewissen von alters her verbrieften Rechten versehen. Salomo räumt damit auf und zwingt sie an den Frohnen und Lasten der Israeliten teilzunehmen. Das wird wohl so zu deuten sein, daß sie mit Israel in die Steuer- und Frohnbezirke eingegliedert werden. Damit ist dann überhaupt ihr Sonderdasein gebrochen.

30 In demselben Lichte eines glänzend begabten Organisators und Finanzmannes zeigt sich Salomo auch weiterhin. Seiner Bemühung um die Pferdeeinfuhr ist schon gedacht. Wissen wir auch nicht genau, wie und woher Salomo das Pferd bezog (man denkt jetzt vielfach an ein kappadokisches [oder nordarabisches?] Musri statt des masoretischen Misraim = Ägypten in 10, 28), so scheint doch soviel sicher, daß auch aus dieser Einfuhr 35 dem König eine Reihe gewinnbringender Handelsgeschäfte erwuchs. Er scheint den Pferdehandel in großem Maßstabe betrieben zu haben. Auch in das südarabische Sabäa erstrecken sich seine Handelsbeziehungen, und der Besuch der Königin von Saba, sei er nun historisch oder Produkt der Sage, ist jedenfalls der Reflex lebhafter und für Salomo ehrenvoller und gewinnbringender Beziehungen zu jenen arabischen Reichen. Ja bis in 40 das ferne Goldland Ofir, das immer noch am wahrscheinlichsten im Südosten Arabiens und vielleicht an der gegenüberliegenden Küste zu suchen sein wird, erstrecken sich seine Handelsbeziehungen.

Doch scheint Salomos finanzielles Talent sich in der Beschaffung großer Mittel erschöpft zu haben. Die Überlieferung weiß fabelhafte Dinge über seinen Reichtum und 45 die Kostbarkeit seiner Schätze zu sagen; trotzdem verschweigt sie nicht, daß Salomos Kassen oft genug leer waren, so daß er am Ende 20 Städte verpfänden muß, und daß bei alledem die Steuerschraube immer stärker angezogen wird, so daß der Unmut sich schon vor Salomos Tode in dem Aufstand Jerobeams und nachher in dem Verhalten gegen Rehabeam in bedenklicher Weise Luft macht. Salomo hatte die harte Schule 50 seines Vaters in der Jugend gefehlt. Er ist als reicher Erbe im Glanz einer königlichen Hofhaltung aufgewachsen, unter den Augen eines nicht erst im Alter schwach gewordenen Vaters. Er hat gewisse despotische Neigungen und Liebhabereien seines großen Vaters geerbt, ohne aber als ihr Gegengewicht die harte Schule des Lebens durchmachen zu müssen. So scheint er, wenn er auch seinen eigentlichen Herrscherpflichten, soweit wir 55 sehen, nicht untreu wird, doch daneben mehr als gut war, den Annehmlichkeiten seiner königlichen Stellung gelebt zu haben. Fremde Weiber, kostbare Bauten, üppige Hofhaltung, reiche Prachtentfaltung sind seine Liebhabereien. Sie gaben mindestens den Anlaß zu dem so frühen Zusammenbruch der Schöpfung Davids.

Neben seinen schon erwähnten kriegerischen Bauten und Einrichtungen und neben 60 einer übermäßig kostbaren Hofhaltung, die nach der Überlieferung 700 fürstliche Frauen

und 300 Kebsen in sich schloß, sind es besonders seine Palast- und Tempelbauten, welche jene ungeheuren Summen verschlangen. Einen beträchtlichen Teil des Zionhügels im Osten der Stadt Jerusalem hat Salomo mit Hilfe syrischer Künstler in eine Art Palaststadt verwandelt. Das Nähere hierüber s. in dem Art. „Tempel". Sprichwörtlich war neben Salomos Reichtum vor allem seine Weisheit, vgl. 1 Kg 5, 9 ff. Es werden ihm 3000 Sprüche und über 1000 Lieder zugeschrieben; auch weist ihm die Überlieferung einige Psalmen (72 und 127) sowie das ganze biblische Spruchbuch zu. Vgl. den Art. „Sprüche Salomos". **Kittel.**

Salvian, gest. nach 480. — Salviani presb. Mass. libri qui supersunt rec. C. Halm, MG Auct. ant. I, 1 1877; Salviani p. M. opera omnia rec. F. Pauly CSEL VIII, 1883. Hist. littér. de la France II, S. 517; Tillemont, Mémoires XVI, S. 181; Ebert. Litt. d. MA. I, 2. Aufl. S. 459 ff.; Zschimmer, Salvian, d. Presb. v. Massilia, und seine Schriften, 1875; Pauly, SWA Bd 98, Heft 1; Hauck, KG Deutschlands I., 3. Aufl. S. 66 ff.

Die Heimat Salvians ist Gallien (de gub. d. VI, 72: in solo patrio atque in civitatibus Gallicanis), wahrscheinlich Trier: darauf führt seine genaue Bekanntschaft mit den dortigen Zuständen (vgl. ib. VI, 39, 72, 75, 82, 85). Aus VI, 47 auf die Nachbarschaft Triers als Heimat Salvians zu schließen (Zschimmer S. 7), ist ein seltsames Mißverständnis der Stelle; der Umstand aber, daß Salvian Verwandte in Köln hatte (ep. 1, 5 ff.), genügt nicht, um die Vermutung, er stamme aus dieser Stadt, zu begründen. Über das Jahr seiner Geburt steht nichts fest. Die Angabe des Gennadius (d. vir. ill. 68): Vivit usque hodie in senectute bona, führt, da Gennadius um 480 schrieb (Ebert, I, S. 447), auf die Zeit um 400. Seine Familie war angesehen (vgl. ep. 1, 5 über seinen Verwandten in Köln: inter suos non parvi nominis, familia non obscurus, domo non despicabilis), wahrscheinlich auch christlich; doch vermählte sich Salvian mit einer Heidin; nach ihrer Bekehrung vereinigte sie sich mit ihm zu dem Gelübde der Enthaltsamkeit, was eine Jahrelang dauernd Entfremdung von ihren Eltern zur Folge hatte; ein Versuch, den abgebrochenen Verkehr wieder anzuknüpfen, ist der 4. Brief Salvians, geschrieben, nachdem auch jene zum Christentume übergegangen waren. Wenn Salvian, wie man annehmen darf (s. Zschimmer S. 12), Rechtsgelehrter gewesen ist, so hielt er doch an diesem Berufe nicht fest; seine asketische Neigung führte ihn den mönchischen Kreisen des südlichen Galliens zu; denn in der an einen Mönchsverein gerichteten (vgl. § 10 f.) ersten Epistel bezeichnet er sich als portio vestri (§ 8). Hier trat er in Beziehungen zu Eucherius, seit 422 Mönch in Lerinum, später Bischof von Lyon: er war der Erzieher seiner Söhne (s. ep. VIII u. IX); auch nachdem Eucherius Lerinum verlassen hatte, blieb er im Verkehr mit Salvian (s. ep. II u. VIII). Diesen kennt Gennadius (l. c.) als Presbyter in Marseille. Ein chronologisches Gerüste zu diesen Notizen läßt sich nicht geben.

Gennadius kannte von Salvian folgende Schriften: de virginitatis bono ad Marcellum presbyterum; adversus avaritiam; de praesenti iudicio; pro eorum merito — nach Richardsons Lesart praemio — satisfactionis ad Salonium episc. lib. I. Der Titel ist unverständlich; Ebert S. 467 vermutet statt pro eorum sei peccatorum zu lesen; das ist möglich; allein welche Beziehung läßt sich zwischen einer Schrift dieses Titels und der Schrift de gubernatione Dei denken? Offenbar hat ja doch Gennadius die fragliche Schrift nicht als selbständig, sondern als mit ihr in Verbindung stehend gedacht. Sollte nicht zu lesen sein: pro eorum titulo satisfactionis ad Salonium lib. I; denn hätte Gennadius an unsere ep. IX gedacht, in der sich Salvian bei Salonius rechtfertigt darüber, daß er die Schrift de avaritia als Timothei ad ecclesiam l. IV veröffentlichte, und Gennadius hätte das Schreiben fälschlich statt mit der Schrift de avaritia mit der de gub. Dei in Verbindung gesetzt; expositio extremae partis ecclesiastes ad Claudium episc. Vienn.; ein poetisches Exaëmeron, ein Buch Briefe, viele für Bischöfe verfaßte Homilien; sacramentorum vero quantas non recordor.

Wir besitzen von diesen Schriften, abgesehen von 9 Briefen, nur noch adversus avaritiam und de praesenti iudicio, oder, wie die Schrift gewöhnlich bezeichnet wird, de gubernatione Dei. Unter den Briefen sind die wichtigsten die schon erwähnten (1, 4, 9), während andere (besonders 2 und 7) zeigen, daß die Briefsammlung an ähnlich inhaltslosen Schriftstücken nicht arm gewesen sein wird, wie wir sie von Sidonius Apollinaris u. a. zahlreich besitzen. Von den beiden erhaltenen Schriften ist de avaritia die frühere; denn die Stelle adv. avar. II, 9 wird de gub. Dei IV, 1 citiert.

Sie erschien pseudonym als **Timothei ad ecclesiam libri IV**; daß sie nicht als eine gegen die Habsucht der Priester gerichtete Satire zu betrachten ist (Hase, KG 10. Aufl., S. 168), zeigt der 9. Brief. Ist sie aber ernsthaft gemeint, so bietet sie einen interessanten Beitrag zur Erkenntnis der sittlichen Ideale des Mönchtums im 5. Jahrhundert. Zu dem
5 Ideal Salvians, der **perfectio**, zu der alle gleichermaßen aufgefordert sind (I, 10), der Nachfolge Christi, in der die **religiosi** stehen (II, 12 f.), der **devotio**, welche sich Christus durch seinen Tod erwarb (II, 24), gehört die Besitzlosigkeit, oder was damit identisch ist, die Gütergemeinschaft der ersten Gemeinde (I, 2 und 5, 32, 37; III, 23, 41); die Verwirklichung dieses Ideals hindert das Festhalten am Besitz, wie es nicht nur bei Laien,
10 I, 2, sondern auch bei Klerikern und Mönchen, II, 1 ff.; 12 ff., wie es nicht nur für die Lebenszeit, II, 14, sondern auch für den Fall des Sterbens herrschend ist, I, 33; II, 22; III, 6 ff. Deshalb die Forderung, daß die Geistlichen wirklich auf ihr Vermögen verzichten, II, 15, und daß alle es wenigstens im Todesfalle der Kirche überlassen sollen, I, 20 ff. 38 ff. IV, 1 ff. Dabei hatte Salvian sicher nicht die Absicht, die Kirche zu be-
15 reichern (Herzog in der 1. Aufl.), ebensowenig die, mit seiner Schrift eine durchgreifende Reform der ganzen bestehenden Gesellschaftsverhältnisse auf christlich-asketischer Grundlage anzubahnen (Zschimmer S. 85), sondern er empfahl die Tat der Vermögensentäußerung um ihrer selbst, um des sittlichen Wertes willen, den er ihr zuschrieb. Bedenken, welche Folgen sein Rat, wenn er allseitig befolgt worden wäre, haben mußte, hatte er schwer-
20 lich; sein Urteil über seine Zeitgenossen war zu ungünstig, als daß er allgemeine Befolgung hätte annehmen können (III, 57). Der Gedanke, daß der Kirche durch reichere Schenkungen reichere Mittel zur Versorgung der Armen zur Verfügung stünden, stand für Salvian erst in zweiter Linie (III, 4 f. 37 f.).

Lehrt diese Schrift die asketischen Kreise jener Zeit, auch den Zwiespalt zwischen
25 ihnen und den übrigen Christen kennen (vgl. den charakteristischen Ausspruch IV, 1 f.: **Sufficiunt sicut in aliis ita etiam in hac parte nobis sensus tantum et iudicia sanctorum; ... pravorum hominum i. e. vel paganorum vel mundialium sensus aut parvi aestimandi sunt aut nihil omnino faciendi**), so gibt die Schrift **de gubernatione** ein Urteil über die Zustände der damaligen Zeit aus dem Gesichtspunkte
30 eines Asketen; der sittliche Ernst des Redenden ist unverkennbar, aber bei der Würdigung der Schrift darf man doch auch das letztere nicht übersehen. Die Abfassungszeit ergibt sich aus der Kombination der beiden Thatsachen, daß Salvian VII, 39 f. die Schlacht bei Toulouse 439 als **bello proximo** vorgefallen erwähnt, dagegen von dem Einfall der Hunnen in Italien 451 noch nichts weiß: demnach ist das 7. Buch zwischen 439 und 451
35 verfaßt. Die Zeitbestimmung leidet aber an der Schwierigkeit, daß Gennadius um 480 nur 5 Bücher kannte und daß die Schrift nur unvollendet auf uns gekommen ist. Das 8. Buch bricht ab, ohne zu schließen. Die Absicht, die VII, 2 ausgesprochen ist, das frühere Glück der Römer als der göttlichen Gerechtigkeit entsprechend darzustellen, bleibt unausgeführt. Beides macht es rätlich, mit dem Ansatz möglichst tief herabzugehen.

40 Veranlaßt ist die Schrift durch die Zweifel und Bedenken, welche durch das Geschick des römischen Reiches bei nicht wenigen erweckt wurden. Gott schien Partei zu ergreifen für die Feinde, die doch Heiden oder Arianer waren, gegen die Römer, die Bekenner des katholischen Glaubens. Salvian gab die Thatsache des Falls des römischen Reiches zu: er erblickte in ihr aber gerade einen Beweis für die göttliche Weltregierung, da der Ver-
45 fall des Reichs als Strafe für die Verkommenheit der Bevölkerung zu erkennen sei. Das ist der Gedanke, den er in den Sittenschilderungen seines Werkes variiert, den Leser ermüdend durch die unablässige Wiederholungen der gleichen Anschauung und ihn zugleich ergreifend durch das sittliche Pathos, in dem er spricht, durch die Mannigfaltigkeit der Verhältnisse, die er beleuchtet. Es ist der Asket, den man auch hier reden hört: schon
50 die Entäußerung des Irdischen hat einen Wert, 1, 8: **superfluum est, ut eos** (die **sancti**, d. h. die Asketen) **quispiam vel infirmitate vel paupertate vel aliis istiusmodi rebus existimet esse miseros, quibus se illi confidunt esse felices ... Humiles sunt religiosi, hoc volunt; pauperes sunt, pauperie delectantur; sine ambitione sunt, ambitum respuunt; inhonori sunt, honorem fugiunt; lugent,**
55 **lugere gestiunt; infirmi sunt, infirmitate laetantur**; vgl. III, 14. Aber diese negative Stellung zu dem Weltlichen befreite ihn auch von vielen Vorurteilen seiner Zeit; er konnte gerecht sein gegen die Heiden, und was vielleicht mehr gilt, gegen Häretiker, V, 2 ff.; VII, 24 f. 34 f. Von der Verachtung der Barbaren und der Sklaven war er ebenso frei wie unbefangen im Urteile über die Römer und die Reichen, III, 50 ff.;
60 IV, 60; die Schäden der sozialen wie der nationalökonomischen Verhältnisse erkannte er

völlig klar, IV, 13ff. 20ff. 31; V, 15ff. Darauf beruht die große historische Bedeutung seiner Sittenschilderungen. **Hauck.**

Salz. — Aeltere Litteratur. — Maii, Diss. de usu salis symb. in rebus sacris, Gießen 1692; Wolkenius, De salitura oblationum Deo factarum, Leipzig 1747. — Von archäologischen Werken vgl. besonders: Nowack; die Artikel „Palästina" von Guthe in dieser RE^{3} Bd XIV S. 580; „Salz" von Pressel RE^{2} Bd XIII S. 320ff.; „Reinigungen" von E. König RE^{3} Bd XVI S. 564f.; „Salz" von Schrod bei Wetzer und Welte Bd X S. 1585; „Salz" von Roskoff bei Schenkel Bd V S. 148f.; „Salz" von Kamphausen in Riehms Handwörterb.; „Opferkultus" von v. Orelli in RE^{3} Bd XIV S. 390. Ferner die englischen Art. in Hastings Dict.; W. Rob. Smith-Stübe, Religion der Semiten, S. 207. 209; Lagrange, Etud. s. les rel. semit., S. 251; Wellhausen, Reste ar. Heident., S. 124; Kraetzschmar, Bundesvorst. im AT, S. 206 u. ö.; Smend, Altt. Rel.-Gesch.^{2}, S. 297; Alfr. Jeremias AT im Lichte d. a. Or., S. 287; H. Zimmern, Beitr. z. Kenntn. d. bab. Relig.; Bähr, Symb. d. mos. Kult. II; L. Fonck S. J. in Bardenhewers bibl. Stud. Bd V, 1: Streifzüge d. d. bibl. Flora, S. 31. 137 u. ö.; Buchanan Gray, Kommentar zu Nu, S. 232. — Zu den nt. Stellen die betr. Bände des Meyerschen Kommentars und des Langeschen Bibelwerks.

Den alten Hebräern war die Gewinnung des von ihnen stark begehrten Salzes, מֶלַח, leicht gemacht. Das Tote Meer (bahr lūṭ) stellte eine Ansammlung stark gesättigter, für Fische und Krebse zum Aufenthalt ungeeigneter Soole dar, deren Versiedung nicht nötig war (vgl. Guthe Bd XIV S. 580f.), weil die heiße Sonne des Morgenlandes diese Arbeit am Rande des Salzmeeres (Gen 14, 3; Jos 3, 16; Dt 3, 17; 4, 49), aber auch sonst an den Meeresküsten ihnen abnahm. An den Rändern des Salzmeeres liegen (s. V. Hehn, Das Salz) die Salzkristalle am Boden zum Sammeln bereit (vgl. Si 43, 21). Sogar zu Tage tretende Salzlager in Gestalt der Steinsalzfelsen des dschebel Usdum (Bd XIV S. 581, 1) am Südende des bahr lūṭ weist das Land auf (s. dazu auch Gen 19, 26; Wei 10, 7). Gruben und Lachen im Umkreise des toten Meeres (בִּצָּה und גֶּבֶא Ez 47, 11 vgl. Ze 2, 9) enthalten nach dem Rücktritt der jährlichen Überschwemmung einen Bodensatz von grobkörnigem Salz (Nowack I, S. 59). Seit Jahrtausenden treiben die Stämme am toten Meer einen einträglichen Salzhandel (Si 22, 18 vielleicht ein Hinweis darauf), der noch jetzt den dort hausenden Arabern Gewinn bringt, war doch Salz eine unentbehrliche Sache fürs tägliche Leben (Hi 6, 6; Si 39, 31) wie für den Kultus. So wurde nach 1 Mak 10, 29; 11, 35 vom Salzhandel ein Zins erhoben, den man sich auch wohl in älteren Zeiten nicht hat entgehen lassen. Der Tempel verbrauchte gewaltige Mengen Salz (Esr 6, 7; Joseph. ant. 12, 3, 3: *ἁλῶν μεδίμνους τριακοσίους ἑβδομήκοντα πέντε* [ed. Niese III, p. 77f. 140]) und besaß im Vorhofe große Salzkammern. Da wir dies von dem zweiten Tempel sicher wissen (Midd. 5, 3 vgl. v. Orelli Bd XIV S. 390), dürfen wir es auch wohl für den ersten Tempel annehmen, gestützt auch auf die Analogie des babylonischen Sonnentempels in Sippar, welcher unter Nebukadnezar um 600 v. Chr. ein „Salzmagazin" bît ṭâbti unter einem eigenen „Salzvogt" amêl ša ṭâbti-šu besaß. (Wie man mit diesen Analogieschlüssen von babylonischen auf israelitische Sakralaltertümer vorsichtig sein muß, zeigt freilich das warnende Beispiel von J. P. Peters in seinem Buche Nippur, New-York 1897 vgl. dazu Hilprechts Kritik in seinen Explorations S. 333ff., deutsche Ausgabe Bd 2 [im Druck]). Auch auf dem Tempelmarkt waren Vorräte von Salz zum Verkauf an die Opfernden zu finden (Esr 6, 9; 7, 22 vgl. Maii, Dissert. de usu salis, Gießen 1692; Wolkenius, De salitura oblationum Deo factarum, Leipzig 1747). Nach Josephus wurde für den Tempel ausschließlich sodomitisches Salz verwendet, wohl als einheimisches und durch die Überlieferung mit heiligem Ansehen ausgezeichnetes Produkt (s. Pressel, RE^{2} Bd XIII S. 321). Der Talmud kennt noch andere Salzsorten (s. Levy s. v. כלקרטמונית). Europäisches Salz ist besser als palästinensisches, weil es weniger starke Beimischung von Gips und Bittererde und sonstigen Mineralien (s. Guthe Bd XIV S. 580, 8ff.) enthält, welche bei den stark hygroskopischen Eigenschaften des Salzes das leichte Dumm- (Dummlich-) werden des sodomitischen Salzes bedingen, das dann einen faden, laugigstockigen Geschmack annimmt. Zu langes Lagern des Salzes in feuchten, dumpfen Räumen oder auch an der freien Luft bewirkt solches Dummlichwerden schließlich auch bei unserm viel reineren und schärferen Stein- und Siedesalz. (Vgl. den Bericht aus Maundrells Reise nach Palästina in Langes Mt.-Kommentar S. 68, 24). Gewerbliche Anwendung des Salzes in der Töpferei und Gerberei oder gar (in mißverständlicher Auslegung von Lc 14, 35) als landwirtschaftliches Düngemittel kennt die Bibel nicht. Das Salz ver-

dankt seine Beliebtheit im Küchengebrauch, von dem die Bibel wenig berichtet (Hi 6, 6 vgl. den indirekten Hinweis auf den Handel mit gesalzenen Seefischen, den man in der Erwähnung des „Fischthors" = Fischmarkt 2 Chr 33, 14; Ze 1, 10; Neh 3, 3 u. ö. hat finden wollen), seiner würzenden und konservierenden Kraft, mit der es sogar beginnende Fäulnis hemmt (der Assyrerkönig Assurbanipal legt den Leichnam des Nabubelschume in Salz, um ihn möglichst lange aufzubewahren und ihm so das ehrliche Begräbnis vorzuenthalten). Der Prophet Elisa wirft Salz in den gesundheitsschädlichen Brunnen (2 Kg 2, 19 ff.) und reinigt ihn dadurch, genau wie das heute noch auf dem Lande geschieht. Dieser einfache, alles Mythischen entbehrende Vorgang wird freilich in religiösem Gewande und als Wunder berichtet.

Jemandes Salz salzen oder essen (Esr 4, 14) hat denselben Sinn wie jemandes Brot essen (Kamphausen vergleicht treffend das römische salarium, Salair). Brot und Salz wurden dem Gaste vorgesetzt; sobald er davon genossen, stand er unter dem Schutze des Stammes. Über diesen gemeinsemitischen Brauch vgl. weiteres bei W. Rob. Smith, Semiten, S. 207. 209. Salz ist ein notwendiger Speisenzusatz; wer Salz bei jemandem ißt, gewinnt damit Teil an dessen Speisegemeinschaft (vgl. Lagrange S. 251). So wird das Salz auch beim Bundesschlusse gebraucht, obwohl die hierfür maßgebenden Gedanken noch nicht völlig klar sind. Vielleicht war auch hier das Läuternde, die alles Unreine vernichtende Wirkung des Salzes Symbol für die Lauterkeit des Bundes, wobei dann zugleich der Gedanke der Unverletzlichkeit der sonst durch den Salzgenuß begründeten Gastfreundschaft mitwirkte. Ein Salzbund ist unverbrüchlich (Nu 18, 19; 2 Chr 13, 5; dazu s. Buch. Gray in seinem Kommentar zu Nu S. 232 und Wellhausen, Reste ar. Heident., S. 124). Hineingespielt hat auch der Gedanke, daß das Salz Symbol der kultischen Reinheit ist; freilich daraus allein den Salzbund erklären zu wollen, dürfte nicht angehen. Für die ganze kultische Verwendung des Salzes kommt besonders Le 2, 13 „das Salz des Bundes deines Gottes" in Betracht, vgl. dazu Kraetzschmar, Bundesvorstellung im AT, S. 206 u. ö., Smend, Altt. Rel.-Gesch.², S. 297. Was gesalzen ist, ist dem Verderben entzogen, kann somit als kultisch rein gelten, d. i. als würdig, Gott zugeeignet zu werden. Daraus erklärt sich der Gebrauch des Salzes beim Bann und beim Opfer. Beim Banne eines Landstriches wird derselbe mit Salz bestreut, nicht etwa um ihn unfruchtbar zu machen, — zwar heißt מְלֵחָה unfruchtbares Salzland, Salzsteppe (Hi 39, 6; Ps 107, 34; Jer 17, 6), aber sicher nicht erst in Verbindung mit diesem Brauch (gegen Friedr. Delitzsch, Ass. Handwörterb., S. 298a) — sondern dies Salzstreuen, das auch die Assyrerkönige übten (s. A. Jeremias ATLO, S. 287), hat religiöse Bedeutung: es sondert das betr. Stück Land für Gott aus, niemand soll es mehr bebauen. Es handelt sich also um eine Art des חֵרֶם. Höchst gefährlich war es, solches Gott gehörige Land (Ri 9, 45) zu bebauen, mochte es nun symbolisch durch Salz oder bloß durch Worte (1 Kg 16, 34 vgl. Jos 6, 26) Jahve zugeeignet sein. Auch Ez 43, 24 gehört hierher, durch das Salzstreuen wird das Tier tauglich zu einem für Jahve geeigneten, weil symbolisch gereinigten Brandopfer; später war dies Salzstreuen beim Brandopfer allgemein (Mc 9, 49; Jos. Ant. III. 9. 1: *εἶτα καθαρὰ ποιήσαντες διαμελίζουσι καὶ πάσαντες ἁλσὶν ἐπὶ τὸν βωμὸν ἀνατιθέασι κτλ.* [ed. Niese I, S. 53]) vgl. auch das babylonische Ritual nach Zimmern, Beitr. z. Kenntnis d. bab. Rel., Rit.-Tafel 1—20. 80. 83. 86. Die Nichterwähnung des Salzens der Brandopfer in den älteren Schriften der Bibel schließt den Brauch für die ältere Zeit nicht aus; erwähnt wird nur das Salzen des Speisopfers (Le 2, 13) und nach LXX Le 24, 7 das Salzen der Schaubrote. Das Salz als Opferbeigabe sollte wohl die Speise als Gottes Speise bezeichnen, es sondert sie für Gott aus. So richtig Nowack II, S. 245. Nach Bähr freilich (Symbol. II, 325) soll das Salz das bezeichnen, was das Wesen des Opfers ausmacht, daß nämlich der Opfernde mit Jahve verbunden und geheiligt wird. Dieser Gedanke, daß das Salz den Geber reinigt, steht dem obigen entgegen, daß das Salz die Gabe würdig macht. Freilich mag ja der Gedanke, daß durch Teilnahme an der kultisch reinen Gottesmahlzeit auch der Opfernde als Gottesgast mit gereinigt ward, sehr nahe gelegen haben; die erste Stelle nahm er aber sicherlich nicht ein. Nach dem Talmud (Roskoff bei Schenkel V, S. 149) war auch der Aufgang zum Opferaltar mit Salz bestreut, aber nicht wie Roskoff meint, weil Sand nicht heilig gewesen wäre, sondern weil Salz den Weg zum geweihten Gottesgerät auch kultisch rein machte.

Das noch heute im Orient übliche Abreiben der Neugeborenen mit Salz (s. Kraetzschmar a. a. O. S. 146; Nowack I, S. 159) ist ebenfalls ursprünglich nicht als sanitäre Maßregel (Nowack I, S. 165) anzusehen, sondern ist eine kultische Handlung, die sowohl die

Reinigung des mit der unreinen Wöchnerin (s. die erschöpfenden Ausführungen von E. König Bd XVI S. 564 f.) in Berührung gewesenen Kindes wie dessen Zueignung an Gott, bei den übrigen Semiten dessen Bewahrung gegen dämonische Einflüsse zum Zweck hatte.

Mancherlei Bildreden knüpfen an die Eigenschaften des Salzes an. Jesu Rede von den Jüngern als dem Salz der Erde (Mt 5, 13) will dieselben hinstellen als neues, reinigendes Element, das der sittlichen Fäulnis entgegenwirken soll (Bleek, Weiß, Lange u. a.). „Jeder soll durch Feuer gesalzen werden“ sagt Jesus Mc 9, 49 d. h. nach der oben vertretenen Auffassung: wie das Opfer durch Salz Gott angenehm wird als kultisch reines, so wird jeder, dessen Seele durch das Feuer der Trübsal von Sünden rein geworden ist, dadurch Gott wohlgefällig (so auch Weiß in Meyers Komm. zu Mc 6 S. 142 ff., dort auch eine große Zahl älterer Erklärungen dieser Stelle). Lc 14, 34 und Mc 9, 50 sagt der Herr: wenn aber das Salz salzlos wird, womit wollt ihr es herstellen? (Luther: dumm [= dummlich] wird); die Jünger sollten das Salz sein, das andere würzt und reinigt, sobald sie ihre Kraft dazu durch eigene Schuld verlieren, also ihre Bestimmung nicht mehr erfüllen können, gleichen sie dem dummlichen Salze, das auf keine Art wieder salzkräftig gemacht werden kann, das eben gut ist zum Wegwerfen, daß es die Leute in den Schmutz treten (s. o.). Darum mahnt Jesus: Habet Salz bei euch, d. i. sorget, daß euch die Kraft eures Berufes bleibt, andere Gott wohlgefällig zu machen, indem ihr selber ein Salz seid. Auch Paulus (Kol 4, 6) streift diese Bildrede Jesu; die mit Salz gewürzte Rede soll die Kraft des Geistes atmen, aus dem sie geboren wird, also reinigende, heiligende Kraft, es soll kein sittlich wertloses Schwatzen sein. Von dem griechischen Bilde, in welchem Salz den beizenden, scharfen Witz darstellt, ist hier keine Rede.

Daß Salz jemals in der Bibel den Tod und die Zerstörung abbilde, wie Kamphausen meint, ist nicht erweisbar, auch מַלָּח „Schiffer“ hat mit der „Salzflut“ nichts zu thun, denn das ח von מֶלַח ist ein ح, das von מַלָּח aber ein خ. — Zu erwähnen ist noch, daß die Hebräer auch die Vorliebe der Tiere für eine Beimengung von Salz zum Futter kannten (Jes 30, 24). — Über die Salzkräuter am Toten Meere siehe L. Fonck S. J. in Bardenhewers Bibl. Stud. Bd V, 1 S. 137. Noch heute wird aus der Asche derselben ein Laugensalz gewonnen, das mit Olivenöl zu Seife versotten wird (Fonck a. a. O. S. 31). Die Salzmelde, Atriplex halimus L., ist Hi 30, 4 unter dem Namen מַלּוּחַ als Speise der Armen genannt. — In der katholischen Kirche wird durch den Exorcismus Salz ein Sakramentale und wird den Täuflingen als Salz der Weisheit auf die Zunge gethan. Auch dem Weihwasser wird mit Berufung auf 2 Kg 2, 21 f. Salz beigemischt. Das Salz für die Haustiere wird gesegnet (Wetzer u. Welte X, S. 1585). **R. Zehnpfund.**

Salzburg, Erzbistum. — Salzburger Urkundenbuch, 1. Bd, bearb. v. W. Hauthaler, Salzburg 1898; [v. Kleinmayrn] Nachrichten vom Zustande der Gegenden und Stadt Juvavia, Salzburg 1784; Salzburger Annalen in den MG SS Bd I S. 86 ff. IX S. 757 ff. De convers. Bagoar. et Carant. Bd XI S. 1 ff., Biogr. von Erzbisch. Bd XI S. 25 ff., Listen der Erzbisch. XIII S. 353 ff., Lib. confrat. s. Petri u. Necrol. s. Rudb. Necr. II S. 45 ff., Synoden Cap. reg. Franc. I S. 226; v. Meiller, Regesten z. Gesch. d. Salzburger Erzbischöfe, Wien 1866; Hund, Metropolis Salisb., Regensburg 1719; Hansiz, Germania sacra, 2. Bd, Augsb. 1729; Gengler, Beiträge z. Rechtsgeschichte Bayerns, 1. Heft, Erlangen 1889; Hauck, KG Deutschlands passim.; vgl. die Litteratur unter Rupert d. H. oben S. 243.

Da, wo jetzt Salzburg liegt, lag in der Römerzeit Juvavum. Die Stadt gehörte zu der Provinz Noricum, die sich seit den Siegen des Tiberius und Drusus i. J. 15 unter römischer Herrschaft befand. Die ursprüngliche Bevölkerung war keltisch, wurde aber früher und vollständiger romanisiert, als das in anderen Provinzen der Fall war, s. Mommsen, Röm. Gesch. V, S. 180 f. Schon dadurch wird das frühzeitige Eindringen des Christentums in diese Landschaften wahrscheinlich, und zwar wird Aquileja der Ausgangspunkt der Mission gewesen sein. Das letztere folgt daraus, daß auch das weit westlicher gelegene rätische Augsburg mit der Kirche von Aquileja in Verbindung stand. Doch haben sich Nachrichten über das Christentum vor Konstantin, wenn man von dem ziemlich unsicheren h. Maximilian absieht, s. KG Deutschlands I, 3. Aufl., S. 359, nicht erhalten. In der letzten Römerzeit erscheint Juvavum als christlicher Ort; es wird die Basilica daselbst erwähnt, Vit. Sever. 13 f. S. 31; doch scheint die Stadt nicht Bischofssitz gewesen zu sein. Seit dem Abzug der Römer verfiel sie, wenn auch die alte Bevölkerung das Salzachthal nicht völlig räumte.

Die mittelalterliche Kirchengeschichte Salzburgs beginnt mit Rupert, s. d. A. oben S. 243. Er wirkte in Salzburg als Abt und Bischof; aber man kann ihn nicht als Bischof einer Diözese Salzburg betrachten. In ähnlicher Stellung waren die Abtbischöfe Vitalis und Flobargisus thätig. Erst Bonifatius hat die Diözese Salzburg organisiert. 5 Es geschah i. J. 739 im Zusammenhang mit der durch Herzog Odilo veranlaßten Ordnung der baierischen Kirchenverhältnisse überhaupt. Damals wurde ein gewisser Johannes Bischof, der zugleich als Abt an der Spitze des Petersklosters stand, Willib. V. Bonif. S. 457. Die Verbindung beider Ämter ist erst 987 gelöst worden. Erzbistum wurde Salzburg 798 durch Karl d. Gr. Die neue Einrichtung hing wahrscheinlich mit der Beseitigung 10 Tassilos und der unmittelbaren Einfügung Baierns in das Reich zusammen. Bisher bildete die baierische Kirche als Kirche des Herzogtums eine Einheit; sie sollte diese auch nach der Aufhebung des Herzogtums nicht einbüßen. Das war der Wunsch der baierischen Bischöfe. Sie richteten deshalb an Karl die Bitte, er möge den Bischof Arn von Salzburg als Erzbischof an die Spitze der baierischen Kirche stellen. Karl genehmigte 15 die Bitte und die neue Einrichtung fand sofort auch die Zustimmung des Papstes: Leo III. sandte Arn das Pallium, Jaffé 2495 f. v. April 798.

Demgemäß traten die sämtlichen Bistümer des bisherigen Herzogtums unter Salzburg: Regensburg, Passau, Freising, Seben, auch das bald wieder aufgehobene Neuburg, nicht aber Eichstätt, dessen Diöcese halb fränkisch und das seit der Gründung des frän- 20 kischen Erzbistums Mainz mit diesem verbunden war. Der bischöfliche Sprengel von Salzburg war neben Mainz die größte der deutschen Diöcesen. Seine Grenze war im Westen der Inn, im Süden die Drau, im Norden und Osten fiel sie im wesentlichen mit der jetzigen Nordgrenze von Salzburg und Steiermark und der Ostgrenze des letzteren Kronlands zusammen.

25 Bischöfe und Erzbischöfe: Johannes I. 739—?, Virgil gest. 784, Arn 785—821, Adalram 821—836, Liutpram 836—859, Adalwin gest. 873, Dietmar I. 873—907, Piligrim I. 907—923, Udalbert 923—935, Egilolf 935—939, Herold 939 oder 940—958, Friedrich I. 958—991, Hartwich 991—1023, Gunther 1024—1025, Dietmar II. 1025—1041, Baldewin 1041—1060, Gebhard 1060—1088, Thiemo 1090—1101, 30 Konrad I. 1106—1147, Eberhard I. 1147—1164, Konrad II. 1164—1168, Albert 1168—1174, Heinrich I. 1174—1177, Konrad III. v. Wittelsbach 1177—1183, Albert, von neuem gewählt 1183—1200, Eberhard II. 1200—1246, Burchard v. Ziegenhagen 1247, Philipp v. Ortenburg 1247—1257, Ulrich 1257—1265, Ladislaus v. Liegnitz 1265—1270, Friedrich II. v. Walchen 1273—1284, Rudolf v. Hoheneck 1284—1290, 35 Konrad IV. v. Vonstorff 1291—1312, Weikard v. Polheim 1312—1315, Friedrich III. v. Leibnitz 1316—1338, Heinrich II. 1338—1343, Ortolf v. Weißeneck 1343—1365, Piligrim II. v. Puchheim 1366—1396, Georg Schenk v. Osterwitz 1396—1403, Berthold 1404, Eberhard III. v. Neuhaus 1406—1427, Eberhard IV. v. Stahremberg 1427—1429, Johann II. v. Reisberg 1429—1441, Friedrich IV. v. Emmerberg 40 1441—1452, Sigismund v. Volkersdorf 1452—1461, Burchard II. v. Weißbriach 1462—1466, Bernhard v. Rohr 1466—1482, Johann III. Peckenschlager 1484—1489, Friedrich V. v. Schaumberg 1490—1494, Sigismund v. Holneck 1494—1495, Leonhard v. Keutschach 1495—1519, Matthäus Lang 1519—1540. **Hauck.**

Salzburger, die evangelischen. — Quellen und Litteratur: Schelhorn, De 45 relig. evang. in provincia Salisb. ortu et factis 1732 mit deutschen Zusätzen von Stübner, 1732. — Joh. Moser, Salzburger Emigrationsacta und actenmäßiger Bericht von d. geistlichen Verfolgungen v. Evangelischen im Erzbistum Salzb., Frankf. u. Leipzig 1732. — Göcking, Emigrationsgeschichte der aus Salzburg vertriebenen Lutheraner, 1734. — Urlsperger, Ausführliche Nachricht von den Salzburger Emigranten. Halle 1735. — v. Caspari, Actenmäßige 50 Geschichte der Salzb. Emigranten. Salzburg 1790. — Panse, Gesch. d. Auswanderung der evangel. Salzburger. Leipzig 1827 (mit Urkunden), Zeitschrift für histor. Theologie 1832. — Stehr, Königsberg 1832. — Schulze, Gotha 1838. — Obstfelder, Die evangel. Salzburger. Naumburg 1857. — Krüger, Die Salzburger Einwanderung. Gumbinn. 1857. v. Kessel, in d. Zeitschrift f. hist. Theologie 1859. — Baxmann, in Gelzers protestant. Monatsblättern, 55 Bd 16 S. 194. — Clarus, Die Auswanderung der protestant. gesinnten Salzburger, Innsbruck 1864. — In den Schriften des Vereins für Reform.-Gesch. folgende ausgezeichnete Arbeiten v. Prof. C. Fr. Arnold: Die Ausrottung des Protestantismus in Salzburg unter Erzbischof Firmian und seinen Nachfolgern (ein Beitrag zur Kirchengeschichte des 18. Jahrhunderts, Erste Hälfte Nr. 67 1900, Zweite Hälfte Nr. 69 1901. Von demselben Verf. Prof. C. F. 60 Arnold das ausführliche Werk: Vertreibung der Salzburger Protestanten und ihre Aufnahme bei den Glaubensgenossen. Ein kulturgeschichtliches Zeitbild aus dem 18. Jahr-

hundert, mit 42 zeitgenössischen Kupfern. Verlegt bei Eugen Diederichs, Leipzig 1900. Besondere Mitteilungen über den Durchzug der vertriebenen Salzburger durch Sachsen und ihre Aufnahme daselbst: Eine Anzahl von Schriften im Verlag von Mohrenthal in Dresden erschienen 1732 — in einem Sammelband der Dresdener Stadtbibliothek. Andere Schriften in den Bibliotheken Freiburg und Meißen. Hauptsächlich aber Dibelius in den Beiträgen zur sächsischen Kirchengeschichte, Heft 5 1889, S. 129 f., eine vortreffliche Zusammenstellung einiger Zeugnisse von jenen für das kirchliche Leben in Sachsen bedeutsamen Bewegungen, Bemühungen der Geistlichen um Stärkung der Emigranten durch für sie bestimmte Gottesdienste und Predigten, öffentliche Katechismusexamina, große Glaubensfreudigkeit, Beweisung tiefer Bibelkenntnis und Bekenntnisfestigkeit, Versorgung der Exulanten mit Opfern der Liebe an Geld, Kleidung und Lebensmitteln.

In die wunderbar schöne und majestätische Alpenwelt des Salzburger Erzstifts mit seinen vier Hauptabteilungen Salzburggau, Pinzgau, Pongau und Traungau ist schon im Anfange der Reformationszeit das helle Licht des Evangeliums eingedrungen. Insbesondere in dem prachtvollen Salzachthal und den sich daran anschließenden zahlreichen südlichen Nebenthälern, namentlich dem Achen-, Fusch- und Gasteiner Thal, von der erzbischöflichen Residenz Salzburg bis hinauf zu der mächtigen Gebirgswand der hohen Tauern hatte die frohe Botschaft von der allein seligmachenden Gnade Gottes in Jesu Christo unter der kernigen treuherzigen Bevölkerung, die aus Ackerbauern, Hirten, Hüttenarbeitern, Bergleuten und Kaufleuten bestand, eine freudige Aufnahme gefunden.

Der Erzbischof von Salzburg, Matthäus Lang (1514 Koadjutor, 1519 EB.) stand anfangs den reformatorischen Bewegungen nicht feindlich entgegen. Von religiösem Interesse war freilich bei ihm wenig vorhanden. Er war ein heiterer Lebemann, der wohl auch zuweilen zu einem Tänzchen sich herabließ und es mit den Gesetzen der christlichen Moral nicht gar genau nahm. Er hielt es anfangs mit der humanistischen Partei, die Luthers Auftreten gegen die kirchlichen Mißbräuche nicht ungern begrüßte, jedoch weit entfernt von dem tiefen Glaubensgrund war, aus dem Luthers reformatorisches Beginnen hervorging. Er nahm im Reuchlinschen Handel 1513 gegen die Dominikaner in Köln und für die Humanisten Partei. Auch Luthers Schriften gestattete er Eingang in sein Gebiet. Luther hatte 1519 eine so günstige Meinung von ihm, daß er ihn nach den Verhandlungen mit Karl von Miltiz wiederholt unter den Bischöfen nennt, denen er einen schiedsrichterlichen Spruch über seine Sache überlassen möchte (de Wette, Br. I, 208. 213. 216). In demselben Jahre berief er Johann von Staupitz zu seinem Hofprediger. Ja er veranlaßte denselben wenige Jahre nachher, in den Benediktinerorden und als Abt in die Benediktinerabtei zu St. Peter in Salzburg überzutreten (1522). Den wegen seiner unerschrockenen energischen Verkündigung der evangelischen Wahrheit in Würzburg angefeindeten und von dort vertriebenen Domstiftsprediger Paulus Speratus nahm er in seinen persönlichen Dienst, indem er ihn zum Domprediger an der erzbischöflichen Kathedrale berief. Und P. Speratus verkündigte hier das Evangelium mit gleicher Offenheit und gleichem Erfolge. Urbanus Rhegius, aus Augsburg vertrieben, predigte „den unbekannten Weg wahrer Buße" in Hall und in Innsbruck und trug das Licht des lauteren Evangeliums als umherirrender Flüchtling durch das Etsch- und Innthal bis in das Dux- und Tefferekthal, das zum Erzstift Salzburg gehörte. Der aus Ulm gebürtige Wolfgang Ruß sah sich durch den abergläubischen Unfug, der mit einem wunderthätigen Marienbilde, dem Ziel einträglicher Wallfahrten, getrieben wurde, herausgefordert, in dem zur Salzburger Diözese gehörigen Alt-Ötting in Baiern von der evangelischen Wahrheit zu zeugen.

Doch bald änderte der Erzbischof, der von Rom aus durch Bewilligung des unbedingten Besetzungsrechts für gewisse seiner Diözese einverleibte Bistümer seine Wünsche erfüllt sah, seine Haltung. Es gelang ihm, das innere Band des Glaubens und der evangelischen Gesinnung, durch welches Staupitz mit Luther sich von früher her verbunden wußte, zu lockern. Den mächtigen Einfluß, welchen die eifrigen Prediger auf das Volk ausübten, wußte er durch heftige Verfolgungen zu brechen. Schon 1520 mußte Paul Sperat weichen. Ebenso Steph. Agricola, s. d. Art. Bd I, S. 253; ein anderer Prediger des Evangeliums, der Priester Matthäus, wurde nach Mittersill geführt, um dort zu lebenslänglichem Gefängnis eingekerkert zu werden. Aber während seine Schergen im Wirtshaus zechten, wurde er von zwei Bauernsöhnen befreit. Der Erzbischof ließ diese jungen Leute ohne Verhör in früher Morgenstunde auf einer Wiese vor der Stadt im Nonnthal heimlich enthaupten. In Radstadt, der Hauptfestung des Erzbistums, hatte ein früherer Barfüßermönch, Georg Schärer, seit 1525 das Evangelium verkündigt. Er wurde aufgefordert zu widerrufen. Da er standhaft blieb, wurde er am 13. April 1528 enthauptet.

Aber trotz aller Bedrückungen und Verfolgungen, die sich unter den Nachfolgern des Matthäus Lang auf alle Evangelischen in den Salzburger Thälern erstreckten, blieb die evangelische Bewegung zum Schrecken der kirchlichen Machthaber im Fortschritt begriffen. Vergebens wurden die evang. Prädikanten ausgewiesen, vergebens die Vorsteher der evang. Gemeinschaften vertrieben; vergebens wurden Visitationen, z. B. 1555, zur Ermittelung und Bestrafung der Ketzer veranstaltet. Unter den Geistlichen kamen Fälle vor, in denen der Cölibat mit dem Ehestande vertauscht, dann aber von den kirchlichen Oberen solch ein Schritt als grobe Sittenlosigkeit bestraft wurde, während man offenkundige Konkubinate im Klerus duldete. Immer lauter ward aus dem Volke die Forderung des Kelchs beim Abendmahl. Erzbischof Johann Jakob gestattete denn auch den Laien den Kelch. Aber kurze Zeit darauf, 1571, wurde er von der Kurie genötigt, die Erlaubnis zurückzunehmen. Denn in Rom hatte man ein scharfes Auge auf die reformatorische Bewegung im Salzburgischen. So sehr hatte dieselbe um sich gegriffen, daß der Erzbischof Wolfgang Dieterich sich genötigt sah, nach Rom zu reisen und sich von dorther Instruktion zu holen. Von dort zurückgekehrt, erließ er am 3. September 1588 ein „Reformationsmandat", welches „allen der allein selig machenden Religion widerwärtigen" Einwohnern der Stadt Salzburg gebot, entweder zum katholischen Glauben zurückzukehren, oder binnen Monatsfrist das Land zu verlassen. Jedoch wurde ihnen jetzt noch gestattet, vor ihrem Abzuge ihre liegenden Güter zu verkaufen und ihre Habe zu Geld zu machen. Über den Verlust vieler vermögender Leute wußte er sich zu trösten, indem er sagte: „es sei besser ein reines Land im Glauben, als große Schätze in demselben zu haben". Da aber von fast allen Vermögenden und Wohlhabenden die Auswanderung der Rückkehr zur katholischen Kirche vorgezogen wurde, so wurde ein zweites Mandat erlassen, welches ihre Güter für konfisziert erklärte.

Die Folge davon war, daß nicht wenige der wohlhabendsten Einwohner nach den österreichischen und sächsischen Landen und den Reichsstädten in Franken und Schwaben auswanderten, während andere bei äußerem Verbleiben in der römischen Kirche an Luthers Lehre festhielten, und freilich noch andere vom evangelischen Glauben sich abwendig machen ließen und mit der Kerze in der Hand im Dom zu Salzburg öffentlich Buße thaten und zur römischen Kirche zurückkehrten. Unter dem folgenden Erzbischof Markus Sittich wurden in den Jahren 1613—1615 diese sog. Reformationsmandate, die zum Teil nur der Stadt Salzburg galten, auf das ganze Salzburger Land ausgedehnt. Denn die Zahl der Bekenner des evangelischen Glaubens hatte überall allmählich sehr zugenommen. Im ganzen Pongau ließ man die katholischen Kirchen leer stehen und zog nach Schladming in Steiermark hinüber, um dort am lutherischen Gottesdienst teilzunehmen und Wort und Sakrament nach lutherischer Weise zu empfangen. Luthers Werke und die erbaulichen und belehrenden Schriften anderer Theologen, wie Urbanus Rhegius, Cyriakus Spangenberg, wurden überall begierig gelesen und in den häufigen Erbauungsversammlungen, zu denen die Evangelischen sich an gewissen Hauptorten, wo sie schon in der Mehrheit waren, und an verborgenen Stätten auf einsam gelegenen Höfen oder in tiefen Gebirgsthälern vereinigten, gern benützt. In Radstadt fühlten sich die evangelisch Gesinnten mit ihrer neuen Glaubensüberzeugung so sehr im Recht, daß sie sogar durch den dortigen Landpfleger vom Erzbischof selbst sich Prediger des reinen Evangeliums erbitten wollten.

Dieser ließ es nun nicht an Gegenmaßregeln fehlen, die sich steigernd verschärften, um die evangelische Bewegung zu unterdrücken. Er sandte Kapuzinermönche aus, die Abtrünnigen zur Kirche zurückzuführen. Namentlich gaben sich in Radstadt zwei Mönche große Mühe damit. Aber es fruchtete nicht. Man verlachte sie „als faule abgestandene Fische". Weder dort, noch in Wagrein, noch in den Pflegegerichten von Werfen, St. Johann und Gastein richteten die erzbischöflichen Sendboten etwas aus. Da wurden strengere Verordnungen erlassen: die evangelisch Gesinnten sollten binnen vier Wochen oder vierzehn Tagen bei Verweisung aus dem Lande und Verlust ihrer Güter zum alten Glauben zurückkehren. Zugleich wurde Nachsuchung nach evangelischen Büchern und Wegnahme derselben sowie Kerkerstrafe für die Verbreiter derselben befohlen. Endlich wurden behufs gründlicher Ausrottung der Ketzerei Soldaten in die meist von Evangelischen bewohnten Orte geschickt und durch langwierige kostspielige Einquartierung und Verübung von allerlei Gewaltthaten gegen die Evangelischen nicht wenige der letzteren, die für ein offenes Martyrium im Glauben noch zu wenig befestigt waren, zur scheinbaren Umkehr zur römischen Kirche gepreßt, indem sie heimlich doch ihre antirömische Gesinnung festhielten. Aber eine beträchtliche Zahl ging auch ins Exil und verließ Hab

und Gut, um nicht den Glauben zu verleugnen. Etwa 600 evangelisch Gesinnte gingen aus Radstadt und Umgegend in das Österreichische hinüber und nach Mähren, wo zu dieser Zeit ein milderes Verfahren gegen die Evangelischen beobachtet wurde. Unter etwa 2500 Personen in den Thälern und auf den Bergen von Gastein waren es doch nur etwa 300, die sich zu der Erklärung: auf den römisch-katholischen Glauben zu leben 5 und zu sterben, einschüchtern ließen. Der Erzbischof glaubte, die Ketzerei völlig ausgerottet zu haben, und ließ darob ein Dank- und Freudenfest feiern.

Aber er täuschte sich durch den äußeren Schein. Die öffentlichen Erbauungsversammlungen hörten freilich auf. Den evangelischen Predigern war das Umherziehen von Thal zu Thal durch die Späher und Häscher unmöglich gemacht. Aber viele, die sich 10 aus Furcht und Zwang äußerlich zur katholischen Kirche hielten, erbauten sich im Verborgenen zwischen ihren vier Wänden durch Lesen der heiligen Schrift und der herrlichen Erbauungsschriften der evangelischen Kirche, welche sie unter der Erde, unter den Dielen, in Kellern, auf Böden unter Heu und Stroh oder in verborgenen Wandschränken nebst Bibel und Gesangbuch versteckt gehalten und vor der Konfiskation gerettet hatten. Die 15 Kinder wurden im Glauben der Väter heimlich unterrichtet. Nach jenen Verfolgungen breitete sich doch die evangelische Wahrheit im Salzburgischen von neuem im Stillen weiter aus. Besonders geschah das unter dem milden Regiment des Erzbischofs Paris Hadrian (1619—53). Die Schrecken des 30jährigen Krieges berührten das Salzburger Land nicht. Und auch ihm kam es zu gut, daß im westfälischen Friedensvertrag zu- 20 gunsten der Evangelischen in römisch-katholischen Landen neben der dem Landesfürsten beigelegten Befugnis zur Ausweisung andersgläubiger Unterthanen aus ihren Gebieten jeder Gewaltthat durch die Bestimmung vorgebeugt wurde, daß den Ausgewiesenen drei Jahre Zeit zur Ordnung ihrer Angelegenheiten und zum Verkauf ihrer liegenden Güter gestattet werden sollte (§ 34—37 im V. Art.). Die Gesandten der protestantischen Stände 25 auf dem Reichstag in Regensburg bildeten als Corpus evangelicorum seit 1663 eine Behörde zur Aufrechterhaltung der durch den Frieden verbürgten Rechte.

Aber trotz alledem wurden diese Rechte unter dem Erzbischof Maximilian Gandolf (1668—1687) mit Füßen getreten. Im Jahre 1683 wurde in dem an der Südgrenze des Erzstifts gelegenen Tefferegger Thal von jesuitischen Spähern eine Gemeinde von heim- 30 lichen Lutheranern entdeckt, welche aus schlichten Bergleuten und Landleuten bestand und sich bei äußerem Anschluß an die Formen und Gebräuche der katholischen Kirche in ihrem evangelischen Glauben erhalten und befestigt hatte. Die gegen sie angewandten Gewaltmaßregeln, die eifrigen Bekehrungsversuche der gegen sie gehetzten Kapuzinermönche und die gerichtlichen Verfolgungen seitens des Landpflegers des Landesgerichts Windisch-Mattrey 35 wirkten das Gegenteil von dem, was man bezweckte. Unter der Führung eines ihrer Mitglieder, des im Glauben festgegründeten und vom Geist Gottes wahrhaft erleuchteten schlichten Bergmanns Joseph Schaitberger (s. d. Art.) aus Dürrenberg bei Hallein, traten sie jetzt fest und unerschütterlich mit dem Bekenntnis zu dem reinen Evangelium hervor und verweigerten mutig und unerschrocken die Teilnahme an den katholischen 40 Gottesdiensten, an Messen und Wallfahrten. Der Erzbischof suchte mit List dahin zu wirken, daß sie als eine besondere, weder dem augsburgischen noch dem reformierten Bekenntnis angehörende Sekte angesehen werden sollten, damit jene Bestimmungen des westfälischen Friedens auf sie keine Anwendung fänden. Aber ihre Repräsentanten, darunter Joseph Schaitberger, nach Hallein und dann nach Salzburg vorgefordert, ließen sich durch 45 die ihnen gestellten verfänglichen Fragen nicht beirren. Sie bekannten sich offen und frei zur Lehre Luthers und zur Augsburgischen Konfession. Sie wurden nun lange Zeit in Kerkerhaft gehalten und dabei von den Kapuzinern mit Bekehrungsversuchen und Drohungen gepeinigt. Vergebens waren alle Bemühungen, sie zum Widerruf zu bewegen. Da wurden sie freigelassen mit der Forderung des Erzbischofs, ihm eine schriftliche Dar- 50 stellung ihres Glaubens zu übergeben. So deutlich und gründlich, wie nur möglich, wurde dieselbe von Schaitberger verfaßt und dem Erzbischof übergeben mit der Bitte, sie bei ihrem Gottesdienst ungestört zu belassen und ihnen ihre geraubten Kinder wieder zu geben. Natürlich vergeblich. Vielmehr entzog ihnen der Erzbischof den bergmännischen Erwerb, verbot ihnen den Verkauf ihrer Erbgüter, ließ ihnen ihre Bibeln und evan- 55 gelischen Bücher wegnehmen und verbrennen und suchte sie durch schwere Geldbußen und Strafarbeiten zu schrecken. Umsonst. Die große Mehrzahl ließ sich in ihrer Glaubenstreue nicht erschüttern und in ihrem Bekenntnis zur Augsburgischen Konfession nicht wankend machen. Nur eine kleine Zahl von Schwachen ließ sich zu erheucheltem Rücktritt zur katholischen Kirche bestimmen. Da erließ der Erzbischof jenes grausame Edikt, 60

durch welches sie mitten im harten Winter 1685 aus dem Lande getrieben und ihre Kinder und ihre Habe zurückzulassen genötigt wurden. Vergebens war das Schreien der armen Mütter um ihre Kinder, deren im ganzen gegen 600 zurückbehalten wurden. Eheleute wurden auseinandergerissen, Kinder und Säuglinge wurden von ihren jammernden 5 Vätern und Müttern weggenommen, damit sie im katholischen Glauben erzogen würden. In Trupps von 50—60 zogen die unglücklichen Verbannten, blutarm, des Nötigsten beraubt, bei scharfer Kälte über die schneebedeckten Gebirgspässe, um in Ulm, Augsburg, Nürnberg, Frankfurt a. M. und weiterhin in Schwaben und Franken Zuflucht zu finden. Nach dem Zeugnis des württembergischen Gesandten Zant, der 1688 aus den Akten des 10 Hofgerichts zu Salzburg seine Kenntnis von diesem fluchwürdigen Verfahren des Erzbischofs schöpfte, als er auf Befehl seines Herzogs die Angelegenheit der Ausgetriebenen an Ort und Stelle zu untersuchen hatte, waren außer den heimlich Entwichenen mit Wissen und mit Pässen der Obrigkeit 429 Personen allein aus dem Tefferegger Thal ausgewandert, denen noch 311 Kinder und ein Vermögen von 6000 Gulden vorenthalten 15 wurden, während die Gesamtzahl der Ausgewanderten über 1000 betrug.

Joseph Schaitberger, der geistliche Vater und Führer der Salzburger Exulanten, fand in Nürnberg ein Asyl, wo er mit seinem Weibe, von seinen Kindern getrennt, sein Leben als Holzarbeiter und Drahtzieher fristete. Aber er erkannte und übte seinen geistlichen von Gott ihm gewiesenen Beruf darin, daß er durch wiederholte geistgesalbte Sendschreiben 20 die in der Heimat zurückgebliebenen Glaubensgenossen in ihrem Glauben stärkte und befestigte und in ihren Leiden mit dem Trost des Evangeliums erquickte. Wiederholt machte er unter großen Gefahren Rundreisen durch die Salzburger Thäler, um die zurückgebliebenen bedrückten Glaubensgenossen im Glauben und in der Geduld zu stärken. Für seine Glaubensgenossen in der Heimat war und blieb er der gesegnete Laienprediger und 25 Seelsorger durch seine zahlreichen Sendschreiben, die er über Wahrheiten des Glaubens und Fragen des christlichen Lebens an sie richtete.

Während ein Schrei der Entrüstung über die grausame Behandlung der Salzburger Protestanten durch das ganze evangelische Deutschland ging, war Friedrich Wilhelm der große Kurfürst von Brandenburg der erste protestantische Fürst, der sich ihrer gegen den 30 Erzbischof annahm und diesem sein schweres Unrecht vorhielt (12. Februar 1685). Aber das fruchtete ebensowenig, wie die wiederholten ernsten Vorstellungen der evangelischen Stände in Regensburg.

Eine ruhigere Zeit war für die evangelischen Salzburger die Regierungszeit des Erzbischofs Franz Anton, 1709—1727. Während dieser Zeit erstarkte das evangelische 35 Glaubensleben in den Salzburger Thälern wieder, wozu das Lesen der besten evangelischen Schriften und der Sendbriefe Schaitbergers, die von Gemeinde zu Gemeinde zirkulierten, und die geduldeten zahlreichen Gebets- und Erbauungsversammlungen vorzugsweise zusammenwirkten. Aber desto heftiger und grausamer erneuten sie sich unter dem leichtlebigen, geizigen, vergnügungssüchtigen Nachfolger, dem Erzbischof Leopold Anton 40 Freiherr v. Firmian (1727—1744). Es wiederholten sich die alten Bedrückungen und Verfolgungen, die immer wieder dasselbe traurige Schauspiel darbieten: Erpressung scheinbarer Bekehrungen durch die List und Ränke der Jesuiten, Wegnahme und Verbrennung der Bibeln und Erbauungsschriften, völlig falsche Anklagen der im evangelischen Glauben standhaften Bekenner als gefährlicher Aufrührer und Empörer, Einkerkerung der unbeug- 45 samen Glaubenszeugen auf lange Zeit in Leib und Leben gefährdende Gefängnisse, z. B. auf der hohen Veste über Salzburg und auf dem Schloß in Werffen, Verhängung unerschwinglicher harter Geldstrafen, Entziehung der Arbeit in den Bergwerken, Werkstätten, Marmorbrüchen und Wäldern, Belegung der von Evangelischen bewohnten Gehöfte und Häuser mit Exekutivsoldaten, Nötigung zur Auswanderung unter Zurücklassung ihrer 50 Habe und Kinder. Die Evangelischen wurden namentlich deshalb heftig angefeindet, weil sie sich weigerten, den vom Papst 1728 vorgeschriebenen Gruß: „Gelobt sei Jesus Christ“ mit den Worten: „von nun an bis in Ewigkeit“ zu erwidern. Sie wollten sich nämlich des sündhaften Mißbrauchs des Namens Jesu nicht mitschuldig machen, den sie darin erblickten, daß Rom für den jedesmaligen Gebrauch dieses Grußes 200 Tage Ab- 55 laß aus dem Fegefeuer versprochen hatte.

Aber alle diese Leiden stählten den Mut der armen Leute. Sie leisteten gegen die mit großer Macht und vieler List unternommenen Versuche, sie zur römischen Kirche zurückzuführen, tapferen Widerstand, und hielten als ein einig evangelisch Volk von Brüdern fromm und fest zusammen. Die beiden Bauern Hans Lerchner aus dem Rad- 60 städter und Veit Breme aus dem Werffener Bezirk waren die ersten, die bei den evan-

gelischen Ständen in Regensburg im Januar 1730 ihre Not klagten und um Verwendung beim Erzbischof baten, daß die Vertriebenen ihre Frauen und Kinder nachholen dürften. Aber erfolglos waren die Verhandlungen des **Corpus evangelicorum** mit dem erzbischöflichen Gesandten und mit dem Erzbischof selbst. Vergeblich waren die Vorstellungen vor dem letzteren wegen Verletzung des westfälischen Friedensvertrages. Immer wieder von den Jesuiten aufgehetzt blieb der Erzbischof bei dem Verfahren, welches er einmal in der Weinlaune durch einen Schwur bekräftigt hatte, indem er ausrief: er wolle die Ketzer aus dem Lande haben, und sollten auch Dornen und Disteln auf den Äckern wachsen.

Die Evangelischen vereinigten sich 1731 zur Absendung einer Anzahl von Abgeordneten aus den Amtsgerichten Radstadt, Wagrein, Werffen, St. Johann und Gastein nach Regensburg mit einer neuen Beschwerde über ihre ungerechte grausame Behandlung und mit der Bitte, daß ihnen entweder Gewissensfreiheit und evangelische Prediger gewährt würden oder ihnen gestattet werde, ihre Habe zu verkaufen und mit Weib und Kind auszuwandern. Aber die Abgeordneten warteten in Regensburg vergebens auf Erledigung ihrer Beschwerde und Bitte. Inzwischen wußte der Erzbischof sie mit List zum offenen und rückhaltlosen Hervortreten mit ihrem Bekenntnis zum reinen Evangelium und ihrem Zeugnis wider Rom zu bringen, um den Umfang der Bewegung und die Zahl der Ketzer festzustellen, und danach seine weiteren Maßnahmen zu treffen. Unter dem Schein gnädiger Gesinnung verkündigte er in den Bezirken, von denen jene Beschwerde ausgegangen war, daß durch eine Kommission die Sache der Beschwerdeführer untersucht werden solle. Die Evangelischen erklärten nun vor den aus Salzburg gesandten Kommissarien, nachdem sie der Forderung derselben Folge geleistet, daß alle, die nicht der römischen Kirche angehören wollten, vor ihnen erscheinen sollten, daß sie in allen weltlichen Stücken dem Erzbischof als ihrem Herrn gehorsam und unterthänig sein wollten, aber in Betreff des Glaubens sich von ihm Gewissensfreiheit erbitten müßten, da in Sachen der Religion man Gott mehr gehorchen müsse als den Menschen. Und auf die Frage, welchem von den drei öffentlich anerkannten Bekenntnissen sie angehörten, bezeugten sie einmütig, daß sie evangelisch-lutherische Christen seien. Die Kommissarien forderten nun weiter binnen drei Tagen die Einreichung eines Verzeichnisses aller Namen derselben. Wie erstaunten sie da samt dem Erzbischof, als die Zahl der in den Listen während der dreitägigen Frist verzeichneten Protestanten mehr als 20000 betrug.

Um so mehr sah sich der Erzbischof jetzt genötigt, alle Macht und List zur Ausrottung der Ketzerei aufzubieten. Um so fester mußten sich jetzt aber auch die Evangelischen zusammenschließen, um wie ein Mann für ihren Glauben einzustehen. Etwa 300 Männer versammelten sich am 5. August 1731 im Marktflecken Schwarzach als Vertreter der gesamten Zeugenschar. Um einen runden Tisch, auf den ein Salzfaß gestellt war, saßen die Ältesten der Gemeinden; einen weiten Kreis um sie her bildeten die übrigen. Einer von jenen forderte nun feierlich auf zur Schließung eines Bundes der Treue im evangelischen Glauben auf Leben und Tod. Da traten sie alle Mann für Mann herzu, die Schwurfinger in das Salz tauchend, führten es zum Munde und schwuren mit zum Himmel erhobener Rechten, bis in den Tod am evangelischen Glauben festzuhalten. Solches thaten sie mit Beziehung auf die Darstellung 2 Chr 13, 5, wie Jehova mit David und seinen Söhnen einen „Salzbund" schloß. Darauf knieten sie nieder zum Gebet und befahlen die Sache ihres Glaubensbundes dem Herrn.

Sie beschlossen eine Gesandtschaft an den Kaiser nach Wien zu schicken. Aber die 21 Abgeordneten wurden wegen Mangels an Pässen und wegen dieses „Aktes von Empörung" gegen ihren Landesherrn unterwegs festgehalten und nach Salzburg zurückgebracht, wo sie als Aufrührer und Rebellen eine grausame Behandlung erfuhren. Vergeblich hatten die evangelischen Gesandten in Regensburg neue Gegenvorstellungen gegen die ungerechte Behandlung der salzburgischen Protestanten bei dem Gesandten des Erzbischofs gemacht. Vom Kaiser war keine Hilfe für sie zu erwarten. Da wandten sich die evangelischen Gesandten an ihre Fürsten mit der Bitte um ihre Vermittelung. Unter diesen war es der Preußenkönig Friedrich Wilhelm I., der sofort mit regem Glaubenseifer für die Sache der Bedrückten eintrat, indem er seinem Gesandten, dem Freiherrn von Dankelmann, in einem Befehl vom 23. Oktober 1731 aufgab, in Gemeinschaft mit den übrigen Gesandten dem Salzburger Erzbischof durch dessen Gesandten mit Gegenmaßregeln gegen die katholischen Unterthanen in den evangelischen Ländern zu drohen. Er ließ die Versicherung hinzufügen, daß er bereit sei, diese Gegenmaßregeln, wenn sie vom **Corpus evangelicorum** beschlossen würden, sofort in Vollzug zu bringen. Es kam aber bei der

Unfähigkeit der Machtlosigkeit dieser Behörde zu keinem entscheidenden Schritt für die immer härter verfolgten Protestanten. Die Grausamkeiten gegen sie wurden erneut. Die evangelischen Stände beklagten sich jetzt beim Kaiser wegen der gesetzwidrigen Handlungen des Erzbischofs. Der Kaiser antwortete, er habe diesen bereits zur Beobachtung der 5 Reichsgesetze ermahnt. Da erschien dem Allem zum Trotz und Hohn das berüchtigte Emigrationspatent des Erzbischofs vom 31. Oktober 1731, in welchem allen Evangelischen unter dem Vorwurf, daß sie wider das Verbot des Erzbischofs öffentliche Erbauungsversammlungen gehalten, und unter der falschen Beschuldigung, daß sie einen aufrührerischen Bund zur Vernichtung der katholischen Religion geschlossen und diese mit dem 10 Landesherrn verlästert hätten, öffentlich befohlen wurde, aus dem Lande zu ziehen. Alle nicht angesessenen über 12 Jahre alten Personen, Dienstboten, Taglöhner, Berg-, Hütten- und Forstarbeiter sollten bei sofortiger Dienstentlassung ohne Löhnung binnen acht Tagen das Land räumen. Die Bürger und Handwerker sollten sofort ihres Bürger- und Meisterrechts verlustig, samt allen angesessenen Personen binnen einer Frist von 1—3 Monaten 15 ihre unbeweglichen Güter und Häuser verkaufen und dann abziehen. Es war auf den wirtschaftlichen Ruin der Besitzenden und auf die Zwangsbekehrung der abhängigen, durch die Arbeit von der Hand in den Mund lebenden Leute abgesehen. Aber mit wenigen Ausnahmen blieben sie fest. Für die letzteren hoffte man vergeblich durch Verwendung der evangelischen Stände einen Aufschub bis zum Frühjahr zu erlangen. Sie wurden 20 schonungslos in den Winter hineingetrieben. Die ersteren erhielten bis zum Georgentag, den 23. April 1732, als dem letzten Termin, Aufschub, wurden aber inzwischen von Soldaten, Gerichtsdienern und Priestern so geplagt und verfolgt, daß ein großer Teil schon mitten im Winter das Land verließ. Während die Unterhandlungen der evangelischen Stände Deutschlands, die von Regensburg aus immerfort mit dem Erzbischof 25 und seinen Gesandten geführt wurden, und die Verwendung der außerdeutschen protestantischen Mächte beim Kaiser für die hart bedrängten Salzburger erfolglos waren, kam ihnen durch Gottes Fügung in ihrer jetzt aufs höchste gestiegenen Not Trost und Hilfe durch den König von Preußen.

Zwei ihrer Abgeordneten hatten bereits im November 1731 sich nach Berlin be- 30 geben, um in ihrer großen Not die Hilfe des Königs anzurufen, Peter Heldensteiner und Nikolaus Forstreuter. Sie waren mit ihren Landsleuten als irrgläubige Sektierer von den Katholiken verleumdet worden. Aber eine Prüfung, die der strenggläubige König durch seine Pröpste Reinbeck und Roloff mit ihnen anstellen ließ, ergab zu seiner großen Zufriedenheit ihre Klarheit und Festigkeit im evangelischen Glauben. Der König gab 35 ihnen den Bescheid: „Wenngleich etliche Tausend in seine Lande kommen wollten, würde er sie alle aufnehmen, ihnen aus höchster Gnade, Liebe und Erbarmung Haus und Hof, Äcker und Wiesen geben und ihnen als seinen eigenen Untertanen begegnen." Jetzt erließ er im Februar 1732, während die Verfolgungen im Salzburgischen im schlimmsten Gange waren, ein Patent, worin er erklärt: er wolle aus christlichem königlichem Er- 40 barmen und herzlichem Mitleid den aufs heftigste bedrängten und verfolgten evangelischen Glaubensverwandten die hilfliche und mildreiche Hand bieten und sie in seine Lande aufnehmen. Er habe nicht bloß den Erzbischof ersucht, ihnen freien Abzug zu gewähren und sie als seine zukünftigen Unterthanen zu konsiderieren, sondern ersuche auch alle Fürsten und Stände des Reiches, sie frei und sicher und unaufgehalten durch ihre Länder passieren 45 zu lassen und ihnen zur Fortsetzung ihrer mühseligen Reise das, was ein Christ dem andern schuldig sei, erweisen zu lassen. Übrigens werde er ihnen durch seine Kommissarien in Regensburg und Halle Reisegeld zahlen lassen, und zwar täglich für den Mann 5 Groschen, für die Frau oder Magd 3 Groschen 9 Pfg., für jedes Kind 2 Groschen 5 Pfg. Für die Verweigerung des freien Abzugs oder jede Schädigung dieser seiner nunmehrigen 50 Unterthanen an ihrem Hab und Gut in der verlassenen Heimat werde er Rechenschaft fordern und Schadenersatz bewirken. Er drohte, daß er, dem Schaden entsprechend, den man ihnen zufügen werde, auf das katholische Klostergut der Stifter Magdeburg und Halberstadt Beschlag legen werde. Nach Preußens Vorgang drohten Dänemark, Schweden und die Generalstaaten von Holland mit gleichen Gegenmaßregeln. Der König ordnete 55 an, die Emigranten auf den nächsten Wegen in ihre neue Heimat zu geleiten. In größeren und kleineren Scharen zogen sie nun durch die deutschen Lande, nachdem der König in der Person seines Rates Johann Goebel einen besonderen Kommissarius zu ihrer Empfangnahme und zur Leitung ihrer Züge nach Regensburg entsandt hatte. Überall, nachdem sie evangelischen Boden betreten hatten, wurden sie mit Freude aufgenommen 60 und unter den rührendsten Liebeserweisungen und Ehrenbezeugungen weiter geleitet. Auf

den Märkten, in den Kirchen, auf den Landstraßen wurden bei ihrem Empfang Gottesdienste veranstaltet; den Armen, Hilflosen und Schwachen wurden alle nur denkbaren Unterstützungen und Erleichterungen erwiesen. Unter Abhaltung feierlicher Gottesdienste, unter Gesängen, Gebeten und Segenswünschen wurde ihnen das Geleit auf ihre weitere Wanderung gegeben. Und als nicht bloß etliche Tausend, zuerst 4000, sondern in kurzen Zeiträumen immer noch mehr Tausende ihren Weg nach Preußen nahmen, wurde der König des nicht müde. Auf ein Gesuch, er möge sich auch der weiteren Tausende noch erbarmen, die sonst nicht wüßten, wohin sie ihren Fuß setzen sollten und mit ihren Landsleuten zusammenbleiben möchten, schrieb er mit eigener Hand: „Sehr gut! Gott Lob! Was thut Gott darin dem Brandenburgischen Hause für Gnaden! Denn dieses gewiß von Gott herkommt." Er befahl dem Kommissarius, aufzunehmen so viele kommen würden und wenn es 10000 wären. Aber es blieb auch bei diesen nicht. Vom 30. April 1732 bis zum 15. April 1733 sind allein über Berlin, welches der Sammelplatz für die auf verschiedenen Wegen Herbeigezogenen wurde und alle ihnen bisher auf ihrer Wanderung bewiesene barmherzige Bruderliebe zu überbieten suchte, nicht weniger als 14728 Exulanten ihrer neuen Heimat im fernen preußischen Osten, in Litthauen, entgegen gezogen. Ein Haufen zog dem andern nach. Auch die im Glauben noch Schwachen und Schwankenden verließen, durch die Hilfe des Preußenkönigs erstarkt und ermutigt, ihre salzburgische Heimat, um die litthauische dafür einzutauschen. Während die armen Exulanten so viel Glaubensstärkung und Trost auf ihren Durchzügen durch die deutschen Lande und Städte empfingen, gereichte wiederum ihre Glaubenstreue und Märtyrertum für das Evangelium zur Beschämung, Belebung und Stärkung des deutschen Protestantismus. Das Einherziehen dieser Haufen treuherziger, einfältig gläubiger, kindlich Gott vertrauender Menschen mit ihren Liedern und Landstraßengottesdiensten war ein mächtiges Glaubenszeugnis für das evangelische Deutschland, welches seine belebende und erhebende Wirkung nicht verfehlte. Und wie wurde neben solcher wahrhaften Erbauung überall durch ihre Not die christliche Bruderliebe geweckt und in Bewegung gesetzt! In allen evangelischen Landen wurde für sie auf Anregung des Königs von England eine allgemeine Kollekte veranstaltet, welche 900000 Gulden einbrachte. Man wetteiferte in Süd- und Norddeutschland, sie aufzunehmen und festzuhalten, und ihnen eine neue Heimat zu bereiten. Manch ein Herzensbund junger Leute wurde schnell geschlossen und manch eine junge Exulantin fand in deutscher Haus- und Familiengemeinschaft ihr Lebensglück. Die Geschichte von dem jungen Paar in Goethes lieblicher Dichtung „Herrmann und Dorothea" hat sich in allen ihren Grundzügen bei dem Durchzug der Exulanten durch das Altmühlthal in Franken zugetragen, nur daß der Dichter dem danach geschaffenen Bilde statt jenes religiösen Hintergrundes den politischen der französischen Revolutionszeit gegeben hat.

Über 20000 Salzburger Kolonisten bevölkerten die weiten, infolge einer furchtbaren Pest menschenleeren und wüsten Ebenen Litthauens. Dem König wurden die Opfer, die er für ihre Aufnahme und Ansiedelung gebracht, überreichlich ersetzt durch den Segen, der diesem armen Lande durch die Aufnahme der fleißigen, arbeitsamen, intelligenten, klugen, glaubensfesten und wahrhaft gottesfürchtigen Salzburger Emigranten zuteil wurde. Ihre dankbaren Nachkommen sandten als getreue Unterthanen aus Litthauen im Jahre 1882 einen Huldigungsgruß an den geliebten Kaiser und König Wilhelm, dessen Ahne einst vor 150 Jahren das Werkzeug Gottes gewesen war, an jener zahlreichen Schar treuer Glaubenszeugen das Wort: „Gehe hin in ein Land das ich dir zeigen will", in Erfüllung zu bringen.

Dr. D. **Erdmann** †.

Sam, Konrad, Reformator der Reichsstadt Ulm, geb. 1483, gest. 20. Juni 1533. — Ge. Veesenmeyer, Nachrichten von Konrad Sams Leben, 1795; Schmid, Denkwürdigkeiten der württb. u. schwäb. Ref. KG, Heft 2: Ref.-Gesch. von Ulm 1817; Keim, Die Reformation der Reichsstadt Ulm 1851; A. Weyermann, Nachrichten von Gelehrten, Künstlern und anderen merkwürdigen Personen aus Ulm, 1798; ders., Die Bürger in Ulm, der Zwinglischen Konfession zugethan, Tüb. ZTh. 1830, 142—154; Ge. Veesenmeyer, Denkmal der einheimischen und fremden Theologen, welche in Ulm zu der wirklichen Einführung der Reformation daselbst 1531 gebraucht wurden, 1831; ders., Commentatio de vicissitudinibus doctrinae de S. Coena in ecclesia Ulmensi, 1789. Briefwechsel von Zwingli, Oekolampad, Luther. Ficker, Thesaurus Baumianus, S. 134. Ungedruckte Briefe von Frecht. Keims litter. Nachlaß auf der Kgl. Landesbibiothek in Stuttgart; Keidel, Ulmer Reformationsakten, W. Vjh. 1895, 255—342; Bossert, Zur Biographie von Kon. Sam, W. Vjh. 1889, 28ff., AdB 30, 304—305 (Bossert); Seb. Fischer, Ulmer Chronik (Verhandlungen des Ver. für Ulm und Oberschwaben,

NF 7); Veesenmeyer, Versuch einer Geschichte des deutschen Kirchengesanges in der Ulmer Kirche, 1798; Haßler, Aeltestes prot. Gesangbüchlein von Ulm, W. Vjh. 1881, 26—38; Cohrs, Die evangelischen Katechismusversuche vor Luthers Enchiridion Bd III, 1901 (Mon. Germ. paedag. XXII); J. Haller, Die Ulmer Katechismuslitteratur vom 16. bis 18. Jahrhundert;
5 Der Katechismus von Sam, Bl. f. w. KG 1905, 42—69; Sams Bibliothek, Bl. f. w. KG 1894, 8. Joh. Eberlins sämtliche Schriften, herausg. von Enders Bd 3, 168, 359. Radlkofer, Joh. Eberlin 1887; Stähelin, Huldreich Zwingli 2 Bde 1895, 1897. Die Chronik des Bernh. Wyß, herausg. von G. Finsler. Quellen zur Schweiz. Ref.-Gesch. 1., Keim, Wolfg. Rychard ThJB 1853; Keim, Die Stellung der schwäbischen Kirchen, ebd. 1854, 55; Dobel,
10 Memmingen in der Ref-Zeit, 1877.

Konrad Sam (mundartlich Som, Saum) war geboren 1483 zu Rottenacker an der Donau, Oberamt Ehingen. Seine Eltern sind unbekannt. Sam besuchte wohl erst die Schule in dem nahen Munderkingen, das damals viele Studenten nach Freiburg und Tübingen sandte, dann die berühmte Schule in Ulm, wo er gleichzeitig mit Johann
15 Faber von Leutkirch (s. d. Art. Bd V S. 717) als Singschüler in Münster manche „Gutheit" genoß. Im Jahr 1505 bezog Sam die Universität Freiburg (Württ. Vierteljahrshefte 3, 185, Nr. 801), wo damals Wimpheling und Zasius lehrten. Wahrscheinlich veranlaßte ihn der Ruf seines Landsmanns Jakob Locher von Ehingen, der 1505 nach Freiburg berufen wurde, diese Universität zu wählen. 1509 kam Sam nach Tü-
20 bingen, wo ein anderer Ehinger Landsmann, Heinrich Winkelhofer, in großem Ansehen stand. Als seine Lehrer werden Heinrich Bebel, Peter Brun, Werner Wick von Onshausen, gest. 1510, und Jakob Lemp zu betrachten sein (Roth, Urk. der Univ. Tübingen 578). Wo er die Licentiatenwürde, die Vorstufe zum städtischen Predigtamt, erlangte, ist unbekannt. 1520 erscheint Sam als Prediger in dem württembergischen Städtchen
25 Brackenheim nahe bei Heilbronn, wohin er schon etliche Jahre zuvor, vielleicht durch die Vermittlung Ökolampads, gekommen war. (Ökolampad redet von alter Freundschaft, deren greifbare Spuren am ehesten auf Ökolampads Anwesenheit in Weinsberg 1512 und 1516—1518 führen.) Sam war schon 1520 ein Anhänger der Reformation, aber so angefochten, daß er an Wegzug dachte. Luther, durch Mag. Johann Gayling von Ils-
30 feld auf Sam aufmerksam gemacht, schrieb ihm den herrlichen Ermunterungsbrief d. d. 1. Okt. 1520 (De Wette 1, 489; Enders 2, 403) und sandte ihm von da an seine Schriften mit der Widmung: an den Som, Pfarrer zu Brackenheim, M. Luther Dr. Sam nennt in einer Schrift von 1527 Luther noch den teuren Diener Gottes, durch welchen Gott vielen, auch ihm die Erkenntnis der Wahrheit verliehen.

35 Kaum hatte Erzherzog Ferdinand, der Bruder Karls V., die Regierung Württembergs nach Vertreibung Herzog Ulrichs übernommen, als er sich beeilte, das Luthertum zu unterdrücken. Im Mai 1524 kam Ferdinand mit dem Legaten Campegius nach Stuttgart. Nun wurde ebenso wie Joh. Gailing auch Sam auf Betreiben des Pfarrers zu Brackenheim M. Joh. Emhart, „eines alten tübingischen Sophisten und Stolzisten"
40 (Eberlin, der den Pfarrer spottweise Rotbart nennt), und des Vogts, des „Mameluken", entlassen. Den Vorwand gab eine dreistündige Beherbergung Joh. Eberlins von Günzburg, des aus Ulm vertriebenen Franziskaners. Sam kam in Not; freilich rühmte sich Joh. Faber, damals Generalvikar in Konstanz (Freit. n. Lätare 1526), er habe Sam viel Gutes bewiesen, insonders als er zu Bragknan vertrieben worden; aber wahrscheinlich
45 hatte Faber selbst zu Sams Entlassung mitgewirkt. Anfang Juni wandte sich Sam nach Ulm zu seinem Stiefbruder Seb. Fischer; ein christlicher Brief an diesen hatte in Ulm die Runde gemacht und war viel abgeschrieben worden. Die Reise machte er wahrscheinlich über Reutlingen, wo er seine Frau Elisabeth aus dem Baierland, die er aber erst in Ulm zur Kirche führte, unterbrachte. Am 15. Juni (S. Veitstag) kam er mittags
50 3 Uhr in Ulm an. Gerade eine Stunde nach Sams Abreise von Brackenheim kam der Ulmer Ratsbote dort an, um ihn namens des Rats nach Ulm zu berufen. In Ulm hatte die reformatorische Partei, gefördert von dem gebildeten Arzt Wolfgang Richard, mächtig erregt durch die bald vertriebenen Feuergeister Johann Eberlin und Heinrich von Kettenbach und in evangelischer Erkenntnis gegründet durch Hans Diepold und Jost Höf-
55 lich, am 22. Mai 1524, nachdem eben Höflich dem Bischof von Konstanz ausgeliefert worden war, einen entscheidenden Sieg davon getragen. Der Rat versprach, einen gelehrten, frommen, redlichen und ehrbaren Prediger, der zu Friedsamkeit und aller Ehrbarkeit geneigt sei, zu berufen, der nichts als das klare lautere Wort Gottes predigen soll. Am 16. Juni erschien Sam vor dem Rat, der ihn sofort nach drei Probepredigten
60 mit demselben Gehalt, wie er ihn in Brackenheim gehabt, von 100 fl. (Eberlin 110 fl.) auf ein Jahr zum Prediger bestellte. Seine Instruktion lautete: Das Wort Gottes, in

biblischer und evangelischer Schrift begriffen, lauter und rein ohne allen Zusatz der Menschenlehre, doch friedlich und ohne Zank zu verkünden, das Volk zum Frieden und Gehorsam anzuhalten, an den Kirchenbräuchen bis zum Reichstag in Speier jede wesentliche Änderung zu unterlassen, so weit es das Wort Gottes erleiden würde.

Sam, eine gerade, derbe Persönlichkeit, durch Mutterwitz und gewaltige Stimme, 5 welche auch das gewaltige Münster füllte („stentor sane egregius", Frecht, „der Schreier derer von Ulm", Thomann, Weißenhorner Chronik), zum Volksprediger geschaffen, wußte bald einen großen Teil der Bürgerschaft für sich zu gewinnen. Die ihm angewiesene Barfüßerkirche faßte bald die Menge der Zuhörer nicht mehr, weshalb ihm jetzt die Kanzel im Münster überlassen wurde. Nach dem Tod des letzten Münster- 10 pfarrers bekam Sam 1526 die Leitung der Kirche in Ulm ganz in seine Hand. Aber seine rücksichtslose Heftigkeit und Grobheit verbitterte die Gegner und ermangelte der ruhig schaffenden und ordnenden Organisationskraft, so daß es nur schwer gelang, der Reformation den vollen Sieg, der Ulmer evangelischen Kirche geordnete Zustände zu verschaffen. Dazu kam als weiteres Hindernis die Hinneigung zum Zwinglianismus, für 15 den Sams nüchtern-verständige, der Ethik mehr als der Mystik zugeneigte Geistesanlage empfänglicher war, als für die lutherische Richtung.

Die Schlüsse des zweiten Nürnberger Reichstags, das Regensburger Bündnis (1524) und die Haltung des schwäbischen Bundes hatten dem Ulmer Rat den Mut zu energischem Vorgehen geraubt. Kaum gestattete man Sam im Hause evangelische Taufe und evan- 20 gelisches Abendmahl. Der Streit mit Predigern der alten Lehre ging fort. Wohl wurde ihr Führer, der Dominikaner Peter Nestler, 1525 aus der Stadt verwiesen, wohl stand Sams Ansehen so fest, daß er auf die Reformation in Memmingen durch ein besonnenes Gutachten über Schappelers, des Memminger Predigers, sieben Reformationsthesen fördernd einwirken konnte und ihn die Bauern 1525 zum Schiedsrichter begehrten. 25 Aber in Ulm wagte man erst nach dem Speirer Reichstag 1526 Messen und Ämter zu beschränken, die Taufe in den Häusern frei zu geben, die Priesterehe zu gestatten (Sam ließ sich jetzt mit seiner Elisabeth trauen). Die Mitglieder der Klöster wurden eingeschränkt, ihren Predigern Schweigen auferlegt, anstößige Bilder beseitigt, unbiblische Gebräuche abgeschafft. Für die Schule gewann man den tüchtigen Michael Brodhag von 30 Göppingen, der 1528 (Dez.) Sams „christenliche vnderweysung der Jungen" herausgab. Dieser Katechismus giebt entsprechend Agrikolas 130 Fragestücken Symbolum, Vaterunser, Dekalog, zeichnet sich durch volkstümliche, zuweilen derbe Sprache, klare, übersichtliche Behandlung und scharfe Polemik gegen die römische Lehre aus, schließt sich an Agrikola, Capitos Kinderbericht und Althamers Katechismus an, und übergeht in der ersten Aus- 35 gabe die Sakramente. 1529 folgte ein Ulmer Gesangbüchlein und ein deutscher Psalter. Aber noch blieb die Messe, die Sonntagsfeier lag im argen, das Täufertum griff um sich, die Einrichtung evangelischen Abendmahls wurde Sam im Februar 1530 noch abgeschlagen.

Das hing mit Sams Hinneigung zu Zwinglis Lehre zusammen. Schon beim 40 Kampfe Ökolampads mit Brenz und den Syngrammatisten hatte sich Sam auf die Seite seines alten Freundes gestellt und ihn in Basel aufgesucht. Im Mai 1526 trat er auch in Korrespondenz mit Zwingli, der fortan von „diamantenen Ketten der Liebe" redete und Sam als einen Mann ersten Namens rühmte.

In seinen Predigten ließ sich Sam zu starken Äußerungen hinreißen; so nannte er 45 am 15. März 1526 die Messe eine Gotteslästerung, die opfernden Priester Metzger. In einer ohne Sams Wissen veröffentlichten Münsterpredigt vom Juni 1526 sagt er: Christus im Brot, das ist, mag es vom Papst oder Luther ausgegangen sein, ein Gedicht und Lehre des Teufels. Brot bleibt Brot, ob auch alte und neue Päpstler darum tanzen wie die Juden ums goldene Kalb. Jene erste Aeußerung hatte Sams alter Mit- 50 schüler Johann Faber in einer Donnerstagspredigt im Münster belauscht und verlangte nun durch den Rat Widerruf der „türkischen" Gotteslästerung. Gegen die gedruckte Predigt erhoben sich Billikan in Nördlingen, Althamer in Nürnberg und Sams früherer Freund Johann Schradin in Reutlingen, der Sam 1527 beschuldigte, das Nachtmahl zu einem „Rübenmahl" und einer Weinzeche herabgewürdigt zu haben. Seit Ostern 1527 55 lag Sam mit dem Franziskanerprediger Johann Ulrici im Kanzelstreit. Nach einer Disputation vor dem Rat wurde der Mönch ausgewiesen. Aber nun nahm sich Dr. Joh. Eck desselben an, verlangte vom Rat Restitution des Franziskaners und Entfernung des „Erzketzers Konrad Rottenacker". Da der Rat kein Gehör gab, forderte Eck Sam zu einer Disputation heraus. Der Rat konnte über eine Disputation in Ulm nicht schlüssig 60

werden; so lud ihn Sam auf die Disputation nach Bern, wo aber Eck nicht erschien. Sam reiste mit dem Prediger von Geislingen Paul Beck über Konstanz und Zürich nach Bern und erbot sich nun am 19. Januar 1528, Eck an gutem Platz überall Rede zu stehen. Er predigte auch in Bern, wie auf der Rückreise am 2. Februar im Frauen-
5 münster zu Zürich mit mächtiger Stimme und besuchte Thom. Gaßner in Lindau und Simp. Schenk in Memmingen.

In Ulm selbst kam man keinen Schritt weiter, man schwankte noch zwischen sächsischem und schweizerischem Lehrtypus und Bündnis, verschrieb sich die Kirchenordnungen Sachsens und Hessens, aber auch von Konstanz und der Schweiz. Ulrich Wieland, ein
10 Ulmer Stadtkind, Schüler Melanchthons, wurde nach Straßburg, Basel, Zürich und Konstanz gesandt, um die dortigen Ordnungen kennen zu lernen, und neigte sich jetzt mehr zu den Oberdeutschen.

So notwendig nach dem Speirer Reichstag 1529 den Evangelischen ein Wehrbund wurde, der Anschluß Ulms und der Oberdeutschen scheiterte in Schwabach und Schmal-
15 kalden an ihrer Ablehnung der lutherischen Artikel. Nur das Bündnis mit den Oberdeutschen und der Schweiz blieb möglich, aber der Rat hatte nicht den Mut dazu, er wollte dem Kaiser gegenüber mit reinen Händen dastehen. Auf dem Augsburger Reichstag 1530 war Ulm weder der Augustana noch der Tetrapolitana beigetreten. Man übergab eine Beschwerde über den Speierschen Reichstagsabschied von 1529 und eine
20 Darlegung der Ulmer „Opinion" gemäß dem Reichstagsausschreiben, ließ aber die „Sächsischen vorfechten", um zuzuwarten, bis der Kaiser eine weitere Erklärung forderte. Nebenbei suchte man den Kaiser und den Bischof von Konstanz durch das „Schmalz" von allerlei Verehrungen friedlich zu stimmen. Unter all diesen Haltlosigkeiten, welche Sam auch bitter gegen Luther, „den neuen Papst", und gegen den Rat stimmten, wollte ihm der
25 Mut vergehen, er dachte daran, Ulm zu verlassen, die Freunde, besonders Ökolampad, mahnten zum Ausharren.

Aber nun brachte der Reichstagsabschied von Augsburg die Entscheidung. Am 3. November hatten sich die Zünfte mit sechsfacher Mehrheit gegen die Annahme desselben erklärt, während der Rat noch gespalten war. Jetzt drang Sam um so ent-
30 schiedener auf Abschaffnung der Messe, noch einmal, am 4. Januar 1531, rettete sie das Haupt der Altgläubigen Ulrich Neithart, aber Sam ruhte nicht, er übergab dem Rat ein Reformationsgutachten und suchte in eigenen Arbeiten und im Verkehr mit seinen Freunden, wie Ökolampad, Klarheit über wesentliche Punkte der künftigen Kirchenordnung zu gewinnen. Nachdem endlich der Abschluß des schmalkaldischen Bundes (März 1531)
35 gelungen war, ging der Rat energischer vorwärts. Seit Ostern durften die Lateinschüler die Messen und Ämter nicht mehr besuchen und dazu singen. Das Sakrament kam nicht mehr ins Sakramentshaus und auf die Straße.

Zur Durchführung der Reformation bestellte man einen Neunerausschuß und berief nach Sams Vorschlag die Häupter der vermittelnden Richtung, Ökolampad von Basel,
40 Butzer von Straßburg, Blarer von Konstanz, welche am 21. Mai eintrafen und in Sams Haus wohnten. Durch Predigten bereiteten diese Männer das Volk von Stadt und Land auf den entscheidenden Schritt vor. Auf Grund von 18 Artikeln Butzers wurden am 5. Juni 35 Stadtpriester, am 6. Juni 45 Klostergeistliche, am 7. Juni nach einer Ansprache Sams, in der er zeigte, Christus allein sei der Grund des Glaubens, alle
45 Menschensatzungen seien verwerflich und sie mahnte, ihr Ketzerschreien aufzugeben und ihre Einwürfe gegen die evangelischen Artikel vorzutragen, 66 Landpriester geprüft. Die Unwissenheit war groß, der bedeutendste Gegner war Dr. Georg Oßwald, Pfarrer in Geislingen. An Frohnleichnam wurde Prozession und Ausstellung des Sakraments verboten. Am 16. Juni fiel die Messe und begann die öffentliche evangelische Taufe,
50 am 20. wurden Altäre und Bilder beseitigt, am 16. Juli das erste evangelische Abendmahl gehalten. Der Rat publizierte am 6. August die neue Kirchenordnung, welche sich wesentlich an die Basler anschloß. Nachdem Ökolampad und Butzer Anfang Juli abgereist waren, blieb Blarer noch, um zur Durchführung der Reformation im Landgebiet mitzuwirken und ein Handbüchlein der Sakramente und Ceremonien für den Rat abzu-
55 fassen. Die neue evangelische Ordnung im Zwinglischen Geist stand nun fest. Man berief neue Kräfte, am wertvollsten war die Berufung Martin Frechts, eines Ulmer Stadtkinds, als Lesemeister für Geistliche und Mönche (vgl. Bd VI, 242 ff.), des Wolfgang Windhäuser (Anemöcius) von München und des Mich. Brodhag von Göppingen für die Schule.
60 Aber die Stellung Sams war nach wie vor schwierig. Die Arbeitslast war groß,

der Eifer des Volks und besonders des Rats ließ nach. Altgläubige und Wiedertäufer regten sich mächtig. Die Heranziehung einer tüchtigen Geistlichkeit ließ vieles zu wünschen übrig, so erfreulich auch die erste Synode vom 27. Februar 1532 wirkte. Der sittliche Ernst drohte durch ausgelassene Lebenslust zurückgedrängt zu werden. Im Rat that man sich etwas darauf zu gut, unumschränkt über die Kirche herrschen zu können, und ertrug nur widerwillig Sams freimütige Predigten.

Die äußere Lage hatte wenig Tröstliches. Man fürchtete des Kaisers Zorn für den auf den 14. September 1531 ausgeschriebenen Speirer Reichstag, der aber nicht zu stande kam. Erschütternd wirkten Zürichs Niederlage bei Kappel und Zwinglis und Ökolampads Tod (am 11. Okt. u. 24. Nov.). Man suchte jetzt mehr, wenn auch widerstrebend, gegenüber der von den Katholiken drohenden Gefahr Fühlung mit den Lutheranern zu gewinnen. Auf dem Tag zu Schweinfurt im April 1532, dem Sam anwohnte, gestand Ulm mit Konstanz und Frankfurt die Annahme der Augsburgischen Konfession und der Apologie als mit ihrem Bekenntnis übereinstimmend zu. Trotzdem war Sam im Innersten gegen Luther verbittert. War er auch bereit, „den Mann zu ehren, der so starkmütig den Glauben bis heute wider die Papisten verficht, und den Bund mit Sachsen zu schonen", so gewinnt er es doch über sich, am 14. April 1532 an Bullinger zu schreiben: „Der Teufel übt uns zur Rechten und zur Linken. Zur Rechten durch Luther, der alle zugrund richten möchte, welche seinen „Verbrodeten" nicht anbeten wollen. Er leidet stark am Kopf, gebe der Herr ihm nicht nur gesunden Kopf, sondern auch gesünderen Geist!" Aber siegreich drang das Luthertum in Schwaben vor. Von entscheidender Bedeutung war die Reformation in Württemberg seit 1534 und die Wittenberger Konkordie 1536. Beides erlebte Sam nicht mehr. Schon 1532 befiel ihn eine Schwäche auf der Kanzel. 1533 Mitte März fing er an zu kränkeln, dreimal traf ihn ein Schlaganfall, das drittemal am Butzenbrunnen vor Frechts Hause auf einem Morgenspaziergang. Er starb mittags um 2—3 Uhr am 20. Juni (Freit. vor S. Johannis), während ihm seine Amtsgenossen den Tod Jesu vorlasen, in einem Alter von 50 Jahren. Am gleichen Tage wurde er 6 Uhr abends von seinen Kollegen zu Grabe getragen. Seine kinderlose Witwe blieb in Ulm, vom Rat mit einem Leibgeding ausgestattet, und starb 1542 am 30. April. Von ihr erwarb der Rat Sams Bibliothek, deren kostbare Lutherana Bayern 1810 nach München entführte. Von Sams Schriften sind gedruckt seine bei der Berner Disputation gehaltene Predigt in der von Kon. Schmid veranstalteten Sammlung sämtlicher damals in Bern gehaltenen Predigten (Stähelin, Huldreich Zwingli 2, 341) und seine drei letzten Predigten: Davids Ehebruch, Mord, Strafe und Buße 1534, Ulm, Hans Varnier. 1569 ließen die Heidelberger seine Nachtmahlspredigt von 1526 dem gemeinen Mann zu gut und sonderlich den Christgläubigen zu Ulm aufs neue drucken. Sams Katechismus wurde 1536, vermehrt mit dem Kapitel von den Sakramenten, ganz in Zwinglis Geist und neu redigiert, wahrscheinlich von den Gegnern Frechts und der Wittenberger Konkordie wieder herausgegeben und 1540 durch Ph. Ulhart in Augsburg noch einmal gedruckt. Ungedruckt blieb eine Schrift Sams gegen Eck, weil der Rat den Druck verbot.

(**Keim** †) **Bossert.**

Samaria. — Litteratur: H. Reland, Palaestina ex monumentis veteribus illustrata 1714; Ed. Robinson, Palästina, 3 Bde, 1841; derselbe, Neuere biblische Forschungen in Palästina 1852 (1857); V. Guérin, Description de la Palestine II, Samarie, 2 Bde, 1874—75; Memoirs of the Topography etc. by C. R. Conder and H. H. Kitchener (Survey of Western Palestine) II, 1882; E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volks im Zeitalter Jesu Christi[3] I (1901), II (1898); B. Stade, Der Name der Stadt S. und seine Herkunft in ZatW V (1885), 165 ff.; W. Staerk, Studien zur Religions- und Sprachgeschichte des AT I u. II (1899); Fr. Delitzsch, Wo lag das Paradies? (1881); Fr. Buhl, Geographie des alten Palästina (1896); C. Budde, Die Bücher Richter und Samuel (1890), 32 ff. 59 f. 86 f.; A. von Gall, Altisraelitische Kultstätten (1898), 107 ff.; A. Schlatter, Zur Topographie und Geschichte Palästinas (1893), 265 ff.; A. Eckstein, Geschichte und Bedeutung der Stadt Sichem (1886); G. Hölscher, Palästina in der persischen und hellenistischen Zeit (Quellen und Forschungen zur alten Geschichte und Geographie V, 1903), 43 ff.; K. B. Starck, Gaza und die philistäische Küste 1852; Ch. Clermont-Ganneau, Revue Archéologique, Nouv. Sér. XXXII (1876), 374 ff.

Samaria bezeichnet sowohl ein Gebiet, nämlich die mittlere Landschaft Palästinas zwischen Judäa im Süden und Galiläa im Norden, als auch einen Ort, nämlich die Hauptstadt dieses Gebiets. Daß der letztere Sprachgebrauch der ältere ist, lehrt die Angabe 1 Kg 16, 24, nach der der israelitische König Omri den von ihm zuerst befestigten Ort nach seinem früheren Besitzer Semer Samaria genannt habe. Da diese Stadt seit

der Zeit Omris die Hauptstadt des nördlichen Reichs Israel wurde, so wurde S. deshalb auch für das ganze Reich gebraucht. Die Belege dafür bietet schon das AT. Das Kalb S.s Ho 8, 5f. ist ohne Zweifel das in dem königlichen Heiligtum von Bethel aufgestellte Gottesbild, an die Stadt S. kann hier nicht gedacht werden. Auch 7, 1; 10, 5. 7 und 14, 1 erfordert der Zusammenhang, das Reich S. zu verstehen, und ebenso wird es mit Jer 31, 5 und der allerdings nicht unversehrt überlieferten Stelle Am 8, 14 stehen. Auch in der einfachen Erzählung wird S. von dem Reiche oder nach 722 von der Landschaft gebraucht 2 Kg 17, 24. 28; 23, 18; Neh 3, 34, besonders deutlich in den Verbindungen Land S. 2 Kg 18, 34 (= Jes 36, 19; nach LXX Luc.) und Städte S.s 1 Kg 13, 32; 2 Kg 17, 24. 26; 23, 19; Esr 4, 10 (wo nach LXX der Plural בְּקִרְיָתָה zu lesen ist). Der Ausdruck Samariter, hebr. הַשֹּׁמְרֹנִים 2 Kg 17, 29, bezeichnet die in der Landschaft S. wohnenden Leute. In den assyrischen Keilinschriften findet sich derselbe Sprachgebrauch, der Name **Samerīna** wird sowohl für die Stadt als auch für die Landschaft gebraucht. So blieb es während der persischen und griechischen Zeit. Erst als Herodes der Große 27 vor Chr. der Stadt den neuen Namen Sebaste gab, verschwand der Name S. für sie und blieb nur noch für die Landschaft im Gebrauch. Infolge der arabischen Eroberung ist er für diese verloren gegangen und gegenwärtig überhaupt nur bei den Abendländern und in der gelehrten Sprache üblich geblieben.

Was die Form des Namens anlangt, so muß ein Unterschied in der Aussprache zwischen der griechisch-lateinischen Überlieferung und dem masorethischen Texte des ATs berücksichtigt werden. Überall, wo sich das Wort im Hebräischen findet, lautet die vorgeschriebene Aussprache **schōmᵉrōn**; sie weist auf eine Grundform **schōmēr** hin, während das auslautende **ōn** die sich mehrfach bei Ortsnamen findende Endung **ōn** ist; vgl. z. B. עֶגְלוֹן und Bd IX, 732, 51. Befremdlicherweise wird aber 1 Kg 16, 24 diese Namensform auf den früheren Besitzer **schæmer** = שֶׁמֶר zurückgeführt, wonach man vielmehr **schamrōn** oder **schimrōn** (vgl. Jos 19, 15) erwarten sollte. So hat auch der griechische Übersetzer in der LXX zu 1 Kg 16, 24, obwohl er sonst die übliche griechische Form *Σαμάρεια* setzt (vgl. V. 28), den Namen hier aufgefaßt, indem er mit Rücksicht auf *Σέμηρ* oder *Σάμηρ* die Formen *Σεμερών* und *Σαεμηρών* wählt; d. h. er weiß nichts davon, daß **schōmᵉrōn** ausgesprochen werden soll, und wenn der **Codex Alexandrinus** hier *Σομηρών* hat, so ist das nichts anderes als eine Veränderung des LXX-Textes nach der masorethischen Bearbeitung des ATs. Das **a** der ersten Silbe ist weiter bezeugt durch die Wiedergabe des Namens auf den Keilinschriften mit **Samerīna**, durch die aramäische Form **schāmᵉrājin** Esr 4, 10. 17 (oder anderwärts **schāmᵉrīn**) und die griechische *Σαμάρεια*. Diese Zeugen sind sämtlich älter als die masorethische Vokalisation des ATs; sie legen es daher nahe, mit Stade anzunehmen, daß die Aussprache der ersten Silbe mit **a** die ältere ist, und daß die masorethische Vokalisation auf irrige Deutung der aramäischen Formen zurückgeht. Die andere Annahme, daß es schon seit langer Zeit zwei Formen neben einander gegeben habe, von denen die mit **a** die häufigere gewesen sei, hat wegen des Einklangs der oben angeführten Zeugen wenig Wahrscheinlichkeit für sich, und der Gedanke, die eine als die aramäische, die andere als die hebräische anzusehen, scheitert an der LXX, für die sich doch nur hebräische Überlieferung annehmen läßt. Die Endung **ōn** wechselt auch in andern Ortsnamen mit **ān** oder **ain (ajin)**, vgl. עֶפְרוֹן und עֶפְרַיִן 2 Chr 13, 19, עֶגְלַיִם (עֵין) Ez 47, 10 und עֶגְלוֹן Jos 10, 3. 5. Daß wir die Endung **ajin** an der aramäischen Form Esr 4, 10. 17 finden, entspricht durchaus den sonst zu beobachtenden Lautverhältnissen. Die griechische Form *Σαμάρεια*, die uns abgesehen von der LXX auch durch Polybius (V, 71), Strabo (XVI, 760), Diodorus Sic. (XIX, 93), Plinius (V, 13, 17) u. a. bezeugt ist, lehnt sich offenbar an die Endung **ain, ajin** an. Josephus bezeichnet Antiq. VIII, 12, 5 § 312, wo er 1 Kg 16, 24 wiedergiebt, *Σαμάρεια* als griechische Form; leider sind aber die Worte, in denen er die hebräische wiedergeben will, nicht sicher überliefert (vgl. Niese zur Stelle). Sie schwanken zwischen *Σωμαραῖος* und *Σαμάραιον*, *Σωμάρον* und *Σαμάρον* — sollte nicht das *ω* aus dem masorethischen Texte eingedrungen sein? — und der Name der Stadt [*Σω*]*μαρεῶνι* beruht in der ersten Silbe auf einer Vermutung Hudsons. Für die Frage der hebräischen Aussprache giebt uns der Text des Josephus demnach keine klare Auskunft.

Da dieser Artikel von dem G e b i e t e S. handeln soll, so müssen wir uns Rechenschaft darüber geben, welchen Umfang dieses zu den verschiedenen Zeiten gehabt hat. Anfangs gleichbedeutend mit dem Reiche Israel (s. o.), entspricht demnach S. dem wechselnden Umfange, den dieses Reich seit der Mitte des 8. Jahrhunderts etwa (seit Hosea) gehabt

hat. Thiglath-Pileser raubte ihm 734/3 die den Stämmen Sebulon, Asser und Naphthali, zum Teil auch Issachar zugeschriebenen Gebiete und vereinigte sie mit dem assyrischen Reiche; ebenso verfuhr er mit dem israelitischen Besitz im Ostjordanlande 2 Kg 15, 29. Dem König Hosea verblieb demnach nur ein kleines Gebiet, das sich von den Grenzen des Reiches Juda im Süden (vgl. den Art. Judäa Bd IX, 573, 47) bis in die Ebene 5 Jesreel erstreckte. Dieses kleine Gebiet wird gemeint sein, wenn 2 Kg 17, 24 ff. und Esr 4, 10 davon geredet wird, daß die assyrischen Könige fremde Kolonisten in den „Städten" S.s angesiedelt hätten (vgl. darüber den Art. Samaritaner S. 428 f.). Den raschen Niedergang der assyrischen Macht seit 650 hat wahrscheinlich der König Josia von Juda dazu benutzt, um seine Herrschaft über dieses Gebiet auszudehnen; denn wir lesen 10 2 Kg 23, 15. 19 f. davon, daß er auch die Altäre und Tempel in Bethel sowie in den „Städten S.s" zerstört habe. Die Chronik dehnt II, 34, 6 f. diese Thätigkeit sogar bis Naphthali, d. h. bis an die Nordgrenzen des israelitischen Reichs westlich vom Jordan, aus. Vermutlich vollzieht sie damit nur eine Deutung des in der älteren Quelle 2 Kg 23 gebrauchten Ausdrucks „in den Städten S.s", die schwerlich richtig ist. Sie kann daher 15 auch nicht als Grund dafür angesehen werden, den oben vertretenen Sinn dieses Ausdrucks aufzugeben. Die Ereignisse nach der Schlacht von Megiddo 608 haben die Herrschaft Judas über diese einst israelitischen Gegenden sehr bald wieder verschwinden lassen. Das judäische Gebiet, das wir nach dem Exil aus Neh 3 und 7 kennen lernen, ist sehr zusammengeschrumpft (vgl. unter Judäa Bd IX, 557, 40) und wird von den vornehmen 20 Geschlechtern S.s offenbar sehr gering geschätzt, Neh 3, 33—37. So scheint es ohne wesentliche Veränderungen während der Zeit der persischen und griechischen Oberherrschaft geblieben zu sein, bis der Seleucide Demetrius II. drei bisher zu S. gehörende Bezirke, nämlich Apherema, Lydda und Ramathaim, 145 vor Chr. an den Hasmonäer Jonathan abtrat; vgl. darüber Bd IX, 559, 6. Johannes Hyrcanus eroberte 128 vor Chr. nicht 25 nur Sichem, sondern unterwarf das ganze S. und vereinigte es mit dem jüdischen Reiche (Jos. Antiq. XIII 9, 1 § 225 f.; Bell. jud. I 2, 6 § 63). Auch Scythopolis (s. u.) nebst der Umgebung fiel in die Hände der Juden (Jos. Antiq. XIII 10, 2 f.; Bell. jud. I 2, 7 und dazu Schürer a. a. O.). Pompejus befreite 63 vor Chr. S. von der jüdischen Herrschaft und schlug S. zu der neugeschaffenen Provinz Syrien, d. h. er verlieh 30 der Stadt S. kommunale Selbstverwaltung, bestimmte jedoch, daß sie an den Statthalter der Provinz Steuern zu zahlen und ihm Soldaten zu stellen habe. Ob letzteres in Form einer freiwilligen Leistung oder durch Aushebung geschah, läßt sich nicht ausmachen (Jos. Antiq. XIV 4, 4 § 75; Bell. jud. I 7, 7 § 156 und dazu Schürer a. a. O. II[3], 72 ff.). Unter S. ist hier zu verstehen die Stadt und das dazu gehörende Gebiet nördlich von 35 Judäa bis an die Ebene Jesreel, doch mit Ausnahme von Scythopolis, ähnlich wie man Judäa zu Jerusalem und Galiläa zu Sepphoris oder Tiberias rechnete. Dieselbe Ausnahme wie von Scythopolis wird auch vom Karmel (s. Bd X, 80 ff.) gelten. Josephus sagt nämlich Bell. jud. III 3, 1, daß der Karmel, einst zu Galiläa gehörig, jetzt unter der Herrschaft von Tyrus (vgl. den Art. Sidonier) stehe, und schreibt I 2, 7 von den 40 gegen S. Krieg führenden Söhnen des Hyrcan, daß sie das ganze Land „diesseits des Karmelgebirges" geplündert hätten; er will also zwischen der Landschaft S. und dem Karmel geschieden wissen. Wann die Herren von Tyrus dies Gebirge für sich in Anspruch genommen haben, ist uns nicht bekannt; man ist geneigt zu vermuten, daß sie es schon bei der Auflösung Israels gethan haben, da der Karmel wegen seines Reichtums 45 an Wald ein wertvoller Besitz war und zwischen den phönicischen Städten Akko und Dor gelegen war. Danach dürfte man etwa seit dem 7. Jahrhundert den Karmel nicht mehr zum Gebiete S.s rechnen. Im Jahre 30 vor Chr. erhielt Herodes, als er den Augustus in Ägypten besuchte, von diesem S. zugewiesen; nach seinem Tode wurde es nebst Judäa und Idumäa seinem Sohne Archelaus unterstellt, 6 nach Chr. wurden die drei Land- 50 schaften ein Teil der Provinz Syrien, jedoch unter einem besonderen Prokurator (ἐπίτροπος), der seinen Sitz in Cäsarea hatte. Für die Jahre 41—44 stand S. nebst seiner Umgebung unter der Herrschaft des Königs Agrippa, kam aber nach dessen Tode wieder unter die Prokuratoren von Cäsarea (44—66). Nach dem Ausbruch des jüdischen Aufstandes wurde S. als Teil der zu unterwerfenden Provinz Judäa dem Vespasian über- 55 geben, und dieser behielt sie nach Beendigung des Aufstandes für sich, so daß nun die Geschicke S.s die gleichen wurden wie die Palästinas (s. Bd XIV, 597, 54).

Zu diesem kurzen geschichtlichen Überblick paßt nun durchaus, was Josephus Bell. jud. III 3, 4 § 48 über die Grenzen der Landschaft S.s zu seiner Zeit sagt. Er läßt es im Norden beginnen bei dem Dorfe Ginaia an der großen Ebene, dem heutigen 60

dschenīn oder dschīnīn (vgl. den Art. Jesreel Bd VIII, 732,39), schließt demnach die Ebene Jesreel ebenso von S. aus wie von Galiläa (Bell. Jud. III 3, 1 § 39 und Bd VI, 342, 39. 41). Diese Angabe ist auf den ersten Blick befremdlich, sie erklärt sich aber zur Genüge daraus, daß die Ebene Jesreel im Altertum wie noch heute wegen ihrer
5 sumpfigen Beschaffenheit nur an den Rändern bewohnt war und von dort aus bewirtschaftet wurde. Außerdem hat sich uns in dem Obigen ergeben, daß der Karmel im W. und Scythopolis im O. von Josephus nicht mehr zu S. gerechnet werden. Das sind die Punkte, die für die Nordgrenze S.s zur Verfügung stehen. Die Südgrenze S.s entspricht der Nordgrenze Judäas, über die unter Judäa Bd IX, 560,19 gehandelt worden
10 ist. Im Osten darf das Jordanthal als Grenze gelten, im Westen die Abhänge des Berglandes, genauer gesagt eine unsichere, gewiß oft verschobene Linie zwischen dem Besitz der Küstenstädte und dem der Bewohner des Berglandes. Der leichteren Übersicht wegen werden im folgenden die Küstenstädte zwischen der Mündung des nahr el-ʿaudsche im S. und dem Karmel im N. sowie das Gebiet von Scythopolis in diesen
15 Artikel einbezogen, obwohl ihre Zugehörigkeit zu der Landschaft S. wenigstens für die spätere Zeit nicht angenommen werden darf.

Zur Zeit der Herrschaft Israels war das Bergland, soweit es hier in Betracht kommt, von den Stämmen Ephraim und Manasse besetzt, die die genealogische Sage auf Joseph als Vater zurückführt, Gen 48. Von den Wohnsitzen dieser Stämme handeln
20 Jos 16 f. Leider ist der Text dieser beiden Kapitel sehr verwirrt und stark verletzt. So wie er jetzt lautet, bringt Kap 17, 14—18 auf den Gedanken, daß hier von einer Erweiterung des Stammgebietes Joseph im Westjordanlande die Rede sein soll: Joseph hat das Gebirge Ephraim besetzt, das aber zu klein für seine zahlreichen Leute ist; auf die Forderung nach einem zweiten Gebiet giebt ihm Josua die Weisung, er solle durch Aus-
25 rottung des Waldes sich ein zweites Gebiet verschaffen. Darin liegt eine Unterscheidung zwischen dem Gebirge Ephraim und einem Walde, der entweder einen besonderen Teil des Gebirges ausmachte oder neben ihm vorhanden war. Bereits Bd XIV, 568,34—60 ist gesagt worden, daß unter dem Gebirge Ephraim ursprünglich die Gegend zwischen el-lubbān und jāsīd zu verstehen sein wird. Demnach bliebe für den „Wald", der nach V. 15
30 höher gelegen war, nur der rauhere und auch heute noch schwerer zugängliche Teil des Berglandes südlich von el-lubbān übrig, der sicherlich einst gut mit Wald bewachsen war, wenn auch gegenwärtig nur noch wenige Spuren davon übrig geblieben sind. Daß Joseph diesen Wald nun wirklich gerodet hat, wird Jos 17 nicht gesagt; doch muß man es dem Zusammenhange nach annehmen, da die Südgrenze über Bethel gezogen wird
35 (16, 1 f. 5). Daraus würde sich nun gut erklären, daß der Name Gebirge Ephraim mit der Zeit weit nach Süden hin, bis in das Gebiet Benjamins (vgl. Bd IX, 573,32) hinein, ausgedehnt wurde, soweit nämlich der Stamm Ephraim auf dem des Waldes beraubten und urbar gemachten Gebirge vordrang. Das wäre also das zweite Gebiet des Stammes Joseph, das zum Verständnis von Jos 17, 14—18 nach dem gegenwärtigen
40 Zusammenhang angenommen werden müßte. Doch ist in V. 16 und 18 auch auf eine andere Ausdehnung dieses Stammes hingewiesen, nämlich auf eine solche nach Norden. An dieser Seite hemmten die Kanaaniter durch ihre bessere Bewaffnung das Vordringen Josephs, mit ihren Kriegswagen V. 16 beherrschten sie das Land, soweit es leicht zugänglich war. Dies gilt nicht nur für die Ebene Jesreel oder für die Umgebung von
45 Scythopolis, sondern auch für die südliche Grenzlandschaft der großen Ebene etwa bis zum Bergrücken von jāsīd, die den Namen eines „Gebirges" kaum mehr verdient. Hier waren nach Ri 1, 27 f. die Städte Bethsean, Jebleam, Thaanach, Megiddo und Dor die Herren; erst später gerieten sie in Abhängigkeit von Israel, wenn sie auch nicht eigentlich von israelitischen Geschlechtern besetzt wurden (Jos 17, 11—13). V. 16 giebt allerdings
50 zu verstehen, daß die Ausdehnung nach dieser nördlichen Seite hin unmöglich sei und nicht ins Auge gefaßt werden könne. Aber später, in der Königszeit, ist die Unterwerfung der Kanaaniter auch hier gelungen.

Ein völlig anderes Verständnis des Abschnitts Jos 17, 14—18 ist von Budde a. a. O. S. 32 ff. vorgeschlagen worden. Er glaubt die Dunkelheiten dieser Stelle durch die An-
55 nahme lösen zu können, daß hier ursprünglich von der Zuweisung ostjordanischen Gebiets an den Stamm Joseph die Rede gewesen sei und der Ausdruck „Wald" V. 15 eigentlich „Wald von Gilead" gelautet habe. Wenn diese Vermutung richtig ist, so würde Jos 17, 14—18 von einer Erweiterung des Gebietes Joseph im Westen des Jordans überhaupt nicht die Rede sein. Zur Besetzung ostjordanischer Strecken durch Geschlechter Manasses
60 vgl. Bd XV, 126,37.

Nach Jos 17, 11 reichte das Gebiet Manasses an der Südseite der Ebene Jesreel vom Jordan (Bethsean) bis zum Mittelmeere (Dor), war also mehr als 60 km breit. Die Grenze gegen das Gebiet Ephraims wird Jos 16, 6—8 und 17, 7—10 angegeben, freilich unvollständig und mit mancherlei Zusätzen; doch sind folgende Punkte ziemlich sicher zu erkennen: Naaratha, Janoha, Thaanath Silo, Michmethath, Thapuah, Bach Kana und Meeresküste. Da nach Jos 17, 2; Num 26, 31 Sichem für die ältere Zeit wohl zu Manasse gezählt werden muß und die Örtlichkeit Michmethath Bd XIV, 568, 16 auf die Ebene **el-machna** östlich von **nābulus** bezogen worden ist, da ferner der Bach Kana (hebr. קָנָה) mit Robinson wohl mit dem heutigen **wādi kānā**, der am Garizim entspringt und sich mit dem **nahr el-ʿaudsche** vereinigt, zusammengestellt werden darf — trotz des Lautunterschiedes — so ist die Südgrenze Manasses einigermaßen festgelegt. Die Länge seines Gebiets von N. nach S. bemißt sich auf 35—40 km. Es umfaßte den fruchtbarsten und reichsten Teil des Berglandes Gen 49, 25 f.; Dt 33, 13—16 (vgl. Bd XIV, 567 f.); danach ist das Urteil des **Josephus Bell. jud.** III 3, 4 § 49, daß die Beschaffenheit und Fruchtbarkeit der Landschaften S. und Judäa gleich seien, zu berichtigen. Das Gebiet Ephraims, dessen Südgrenze, mit der Nordgrenze Benjamins zusammenfallend, schon Bd IX, 573, 35 annähernd bestimmt ist, erstreckte sich von N. nach S. etwa durch 30 km, von O. (Jordan) nach W. (Ebene Saron) über 45—50 km. Es stand sowohl an Ausdehnung als auch an Fruchtbarkeit hinter dem von Manasse zurück. Es unterliegt keinem Zweifel, daß die Grenzangaben Jos 16 f. vorexilische Verhältnisse im Auge haben, d. h. Verhältnisse vor dem Jahre 722; Näheres läßt sich darüber nicht ausmachen. Es ist sogar wahrscheinlich, daß die Gebiete der beiden Stämme gegen einander nicht fest geschlossen waren Jos 16, 9; 17, 8, so daß von einer festen Abgrenzung eigentlich nicht die Rede sein kann. Was die spätere Bevölkerung dieses Gebietes anlangt, so vergleiche für die südlichsten Stücke den Art. Judäa Bd IX, 559 f., für die übrigen den Art. Samaritaner S. 428 ff.

Die Landschaft S. war namentlich in ihrem nördlicheren, mehr offenen Teile von wichtigen Straßen durchzogen. Die Fortsetzung der **via maris** (vgl. Bd XIV, 597, 10) durchschnitt von Megiddo aus (s. Bd VIII, 732, 50) in der Richtung auf Lydda die Nordwestecke S.s. Ein anderer Zweig derselben Straße erreichte S. über Jesreel bei dem heutigen **dschenīn** (s. Bd VIII, 732, 40) und teilte sich hier von neuem. Der eine Weg erreichte an Kaparcotia (= **kefr kūd**) vorbei in westlicher Richtung die Hauptstraße nach Ägypten, der andere Weg führte südwärts nach den Städten S. und Sichem. Dieser Ort war vermöge seiner Lage (s. unten) ein Kreuzungspunkt mehrerer wichtiger Straßen. Von Süden her kam über Bethel die Straße aus Judäa (Jerusalem), von Südwesten her ein Weg von Jafa, von Südosten her ein Weg durch den **wādi el-ḥumr** und über die Ebene **el-machna** von Jericho. Nach Nordwesten führte durch den **wādi esch-schaʿīr** eine Straße nach Dor, später nach Cäsarea, nach Nordosten eine Straße nach Scythopolis (Bethsean), die im oberen Teil des **wādi fārʿa** eine von der Jordanfurth bei Adama (s. Bd XIV, 577, 58) kommende Straße in sich aufnahm. Bis Sichem hin war demnach das Bergland von allen Seiten her ohne große Schwierigkeiten zugänglich, während das südlichere Gebirge eine viel größere Abgeschlossenheit zeigt.

Das Buch Josua liefert uns keine Ortslisten über das Gebiet der Stämme Manasse und Ephraim. Infolge dessen kennen wir hier viel weniger alte Orte als z. B. in den Gebieten von Juda und Benjamin. Wir beginnen, indem wir in eine kurze Besprechung der Ortsnamen eingehen, mit dem alten Mittelpunkte S.s, mit Sichem. Die Stadt der Bibel lag nicht dort, wo sich die Häuser des jetzigen **nābulus** befinden, sondern reichlich 1 km östlicher, wirklich auf der Wasserscheide, dem „Rücken" des Landes, wie der hebr. Name **schᵉkem** = Rücken zu verstehen giebt. Das **Onomasticon** des Eusebius (290. 148; 294. 152; 297. 154) meldet, daß die Reste der Stadt unweit des Grabes Josephs und des Jakobsbrunnens noch gezeigt wurden; sie hat demnach etwa an der Stätte des heutigen Dorfes **balāṭā** gelegen. Ihre vorisraelitischen Einwohner werden von dem Jahwisten Gen 12, 6; 34, 30 als Kanaaniter, von dem Elohisten Gen 48, 22 als Amoriter, in dem Priestercodex als Heviter 34, 2 bezeichnet (vgl. dazu Bd I, 459 f. und Bd IX, 734. 739). Der Besitz der Stadt scheint zwischen Israel und den Kanaanitern viel umstritten gewesen zu sein. In die älteste Zeit der Einwanderung gehört wahrscheinlich die Geschichte von dem kleinen Geschlecht Dina, für dessen gefährdete Selbstständigkeit die Stämme Simeon und Levi eingetreten zu sein und dabei schwere Verluste erlitten zu haben scheinen (Gen 34; vgl. 49, 5—7). Auf Kampf mit den Bewohnern von Sichem weist auch die Angabe hin, daß Israel (= Jakob) mit Schwert und Bogen einen „Rücken"

(s. o.) den Amoritern abgewonnen habe, den er nun Joseph zuweise Gen 48, 22. Die andersartige Stelle 33, 19 f., nach der Jakob ein Stück Feld im O. der Stadt den Sichemiten abgekauft habe, führt uns auf die Bedeutung, die diese Stadt für den Kultus hatte; denn hier stand ein von Jakob zu Ehren Jahwes errichteter Altar (oder ein Malstein?), hier sollte auch Joseph begraben worden sein, dessen Grab man heute noch im Osten des Dorfes **balāṭā** zeigt Jos 24, 32. Vermutlich eine andere heilige Stätte war bezeichnet durch einen heiligen Baum, durch die sog. Orakeleiche (bei Luther Hain More), unter der ein Priester oder Seher seine Bescheide gab. Sie scheint schon Gen 12, 6 als Kultusstätte vorausgesetzt zu werden (vgl. 35, 4; Jos 24, 26; Dt 11, 30); sie hatte einen Malstein und einen Altar, der von Abraham gebaut worden sein sollte Gen 12, 7. In dem heiligen Bezirk (הַמִּקְדָּשׁ) fanden Versammlungen der Volksgemeinde statt Jos 24, 1; 1 Kg 12, 1; 2 Chr 10, 1. Ob auch Ri 9, 6 und 37 derselbe Baum gemeint ist, läßt sich nicht feststellen. Eine andere alte Anlage ist ohne Zweifel der Jakobsbrunnen, von dem wir freilich erst Jo 4, 6 hören, heute **bīr jaʿkūb** am Fuße des Garizim, nahe südlich vom Dorfe **balāṭā**. Er ist ein in die Erde geteufter Schacht von 2,30 m Durchmesser, oben mit Mauerwerk gefüttert, unten durch weichen Kalkstein gehauen, im Laufe der Zeit stark verschüttet, jetzt bis auf 23 m Tiefe wieder geleert. In seinem leeren Raum sammelte sich das Grundwasser; jetzt ist er, abgesehen von der Regenzeit, trocken. Hieronymus kennt schon eine Kirche über dem Brunnen; sie zerfiel nach den Kreuzzügen, und von ihr rühren noch die Trümmer neben dem Brunnen her. Die mühevolle Anlage des Brunnens in einer quellenreichen Gegend fällt auf und führt zu dem Gedanken, daß der Besitzer des Grundstücks ihn graben mußte, weil ihm die Benützung der nahen Quellen versagt war. Für den Beginn der geschichtlichen Zeit lernen wir aus Ri 8, 31; 9, 1 f., daß Sichem wohl von Gideon abhängig, aber nicht von Israel besetzt war. Als es sich gegen Abimelech empört, wird es von diesem erobert und völlig zerstört, bis auf den Turm der Stadt, der wohl mit dem Haus des Millo (V. 6. 20) identisch ist, und bis auf den Tempel des Stadtgottes 9, 23 ff. Damit war Sichem in die Gewalt des Stammes Manasse gekommen Jos 17, 2; Nu 26, 31. Jerobeam I. befestigte Sichem und machte es zur königlichen Residenz 1 Kg 12, 25. Vielleicht hängt es damit zusammen, daß die Stadt Jos 20, 7; 21, 21 und 1 Chr 7, 28 zu Ephraim gerechnet wird. Durch die Gründung S.s verlor Sichem für längere Zeit an Bedeutung. Von der Wichtigkeit, die es für die Religionsgemeinde der Samaritaner hatte, handelt der folgende Artikel. Eusebius hat uns in der **Praeparatio evang. IX**, 22 eine kurze Beschreibung Sichems erhalten, die einem größeren Gedichte des Samaritaners Theodotos zu Ehren seiner „heiligen Stadt" entnommen ist. Sie rühmt den Wasserreichtum der ummauerten Stadt, sowie das Gras und den Wald der steilen Höhen des Garizim und Ebal (vgl. Bd XIV, 567, 41). — Die Nachfolgerin des biblischen Sichem ist die unter Vespasian 72 nach Chr. gegründete Stadt Flavia Neapolis, heute **nābulus**, die in der tiefen und quellenreichen Thalsohle zwischen Ebal und Garizim liegt. Der frühere Name des Ortes war bei den Eingeborenen **Mabartha Josephus Bell. jud. IV** 8, 1 § 449 oder nach Plinius V 13, 69 **Mamortha**. Man pflegt jene Namensform als die richtigere anzusehen und sie aus dem hebräischen **maʿbārā** Jes 10, 29; 1 Sa 14, 4 in dem Sinne von Durchgang, Paß, Sattel zu erklären. In der späteren Kaiserzeit war Neapolis eine der bekanntesten Städte Palästinas, seine Purpurfärbereien und seine Festspiele standen in hohem Ansehen. Es war die Heimat des Justinus Martyr, und sein Bischof Germanos hat die Beschlüsse der Konzilien von Ancyra, Neocäsarea und Nicäa unterschrieben. Heute hat die Stadt etwa 25 000 Einwohner, fast durchweg Muslimen, die als fanatische und streitsüchtige Leute gelten. — Sichar, die Stadt S.s nahe am Jakobsbrunnen Jo 4, 5 f., hat nach dem **Onomasticon** 297. 154 östlich von Neapolis gelegen. Man pflegt jetzt das Dorf **ʿaskar** 2—3 km östlich von der heutigen Stadt und 1 km nordöstlich vom Jakobsbrunnen damit zu vergleichen. Alte Felsengräber sowie eine Quelle sprechen dafür, hier eine ehemalige Ortslage anzunehmen. — Am Südrande der Ebene **el-machna** hat eine kleine Ruine den Namen **chirbet el-dschulēdschil**. Da in seiner zweiten Hälfte ohne Zweifel das alte Gilgal (= Steinkreis) steckt, so haben Schlatter a. a. O. 246 ff. 274 und Buhl a. a. O. 171. 202 f. den 2 Kg 2, 1; 4, 38 genannten Ort hier angenommen, hauptsächlich mit Berufung auf Dt 11, 30. Aber an dieser Stelle sind die gerade für diese Frage in Betracht kommenden Worte später hinzugefügt, sie beziehen sich auf das Gilgal in der Jordanniederung (vgl. Bd IX, 578, 52). An den Stellen 2 Kg 2, 1 und 4, 38 allein — vgl. dazu LXX — läßt sich die Frage nicht entscheiden. — An dem Nordrande der Ebene **el-machna** liegt ein Dorf **sālim** 6 km östlich von **nābulus**.

Ohne Zweifel würde ein altes Salem entsprechen, und man hat namentlich früher vielfach gemeint, Gen 33, 18 davon verstehen zu müssen. Doch empfiehlt sich wohl die adjektivische Fassung des Worts = wohlbehalten. — Am Wege nach ʿakrabe (s. Bd IX, 582, 21) zwei Stunden südöstlich von nābulus trifft man auf das hochgelegene Dorf el-ʿorme (823 m), das vielleicht mit dem Ri 9, 41 genannten Aruma zusammenhängt (anders das Onomasticon 288. 146). — 10 km westlich von nābulus liegt ein kleines Dorf ferʿatā mit einigen Cisternen; in ihm hat schon der jüdische Gelehrte Esthori ben Mosche hap-parchi im 14. Jahrhundert den Ort Pireathon wieder erkannt, der Ri 12, 13 ff. als Heimat des Richters Abdon, 2 Sa 23, 30 als Heimat eines davidischen Helden und 1 Chr 27 (28), 14 auch eines davidischen Beamten genannt wird. Das von Bacchides um 160 vor Chr. befestigte Pharathon 1 Mkk 9, 50 ist schwerlich von diesem Orte zu verstehen (vgl. Bd IX, 558, 18). — In dem 5 km nördlicher gelegenen karjet dschitt steckt ohne Zweifel der Name des Ortes Gitta, der von Justinus Martyr als Heimat des Simon Magus bezeichnet wird; doch findet sich der Name auch am Fuße des Berglandes (s. u.) — Etwa 15 km weiter abwärts am Wege nach Jāfā liegt unweit südlich in der Nähe des wādi kānā der Ort kefr tilṯ, den man mit der Kultusstätte Baal Salisa 2 Kg 4, 42 im Lande Salisa 1 Sa 9, 4 zusammengestellt hat. Das Onomasticon 239. 92 hat dafür freilich Bethsarisa, das wohl besser mit serīsije 8—10 km östlich von rās el-ʿain verglichen wird.

In dem nördlich von Sichem gelegenen Teile der Landschaft S. ist zunächst der Ort S. zu nennen. Stade hat es a. a. O. wahrscheinlich gemacht, daß der Berg, den Omri kaufte, schon vorher besiedelt und nach dem Geschlechte Semer benannt war. Der Ankauf durch Omri und die Befestigung zur Hauptstadt des Reiches Israel ist ein Vorgang, der ähnlich gedeutet werden muß wie die Erhebung Jerusalems zum Königssitz durch David. Omri, wahrscheinlich aus dem Stamme Isaschar, verfügte über eigenen Besitz im Gebiete Josephs, dem Mittelpunkte des Reichs, nicht und schuf hierdurch für seine Dynastie eine von der Eifersucht und den Fehden der Stämme unabhängige Residenz. Die Lage des Ortes war günstig. Der Berg ist nur im Nordosten durch einen schmalen Sattel mit den gegenüberliegenden Höhen verbunden, nach allen andern Seiten hin aber durch breite Mulden von den umgebenden Bergen getrennt (Jes 28, 1). Die wichtigsten Punkte des Landes, wie Sichem im Südosten und die Ebene Jesreel im Norden, waren rasch und bequem von hier zu erreichen. Freilich ist der Berg ohne Wasser; man hat wohl Cisternen gefunden, doch bisher keine Leitung, die höher gelegene Quellen mit der Stadt verbunden hätte. In S. wurden seit Omri die Könige Israels begraben 1 Kg 16, 28; 22, 37; 2 Kg 10, 35; 13, 9. 13. Es gab dort königliche Kultusstätten, sowohl Jahwes Mi 1, 5 als auch — seit Ahab — Baals 1 Kg 16, 32; vgl. 2 Kg 13, 6. Schon unter Omri hatten die Aramäer von Damaskus zu Gunsten ihres Handels ein eigenes Quartier in S., wie später auch Israel in Damaskus 1 Kg 20, 34. Während der Regierung Ahabs wurde S. von den Aramäern hart belagert 1 Kg 20, 1 ff. (wahrscheinlich bezieht sich die legendenartige Erzählung 2 Kg 6, 24—7, 20 nach H. Winckler, Gesch. Isr. I, 150—153 auf die gleiche Begebenheit). Jehu veranlaßte die Häupter der Stadt, die dortigen Angehörigen der Familie Omris zu töten, und ließ nach seinem Einzuge in S. die Propheten und Priester Baals töten, seinen Tempel zerstören und die Stätte entweihen 2 Kg 10, 1—7. 18—27; 2 Chr 22, 8 f. Den letzten König Hosea schloß Salmanassar IV. 724 vor Chr. in S. ein, 2 Kg 17, 5; 18, 9, die Eroberung der Stadt gelang jedoch erst dem assyrischen Könige Sargon, wie die Keilinschriften gelehrt haben. Die Ansiedelung fremder Kolonisten in S. und Umgegend bereitete die Bildung der samaritanischen Religionsgemeinde vor (s. d. Art. Samaritaner). Alexander der Große hellenisierte die Stadt nach seiner Rückkehr aus Ägypten 331, indem er Macedonier dort ansiedelte, weil die Bewohner S.s seinen Präfekten von Cölesyrien, Andromachus, ermordet hatten. Das bedingte die spätere griechen- und römerfreundliche Haltung der Stadt. Ptolemäus Lagi schleifte sie, als er 312 Cölesyrien vor Antigonus räumte, und Demetrius Poliorketes zerstörte sie 296 im Kampfe gegen Ptolemäus. Die Kämpfe der Hasmonäer gegen die Stadt sind schon oben erwähnt worden. Eine neue Blüte S.s führte Herodes herbei, der die Stadt 27 vor Chr. neu baute, mit einem Augustustempel und Säulenstraßen verschönerte und sie auf einen Umfang von 20 Stadien erweiterte. Er nannte sie zu Ehren des Augustus Sebaste. Der Evangelist Philippus predigte in S., AG 8, 5—7. Unter Septimius Severus wurde sie eine römische Kolonie, doch blieb sie jetzt an Bedeutung hinter Neapolis zurück, hatte aber ihre eigenen Bischöfe. Die Kreuzfahrer bauten hier zu Ehren Johannes des Täufers eine prächtige Kirche, deren an-

sehnliche Reste neben den Säulen der herodianischen Stadt in einem seltsamen Gegensatz stehen zu den ärmlichen Hütten des jetzigen arabischen Dorfes sebasṭīje. — Die Straße nach dschenīn durchzieht die Ebene von Dothan (Dothaim) Judith 4, 6 f.; 7, 3. An diesen Ort, der aus der Geschichte Josephs und seiner Brüder bekannt ist Gen 37, 14—17, erinnert heute der tell dōtān, ein großer Hügel mit zwei Brunnen und einer Quelle. — In chirbet und wādi belʿame, 3 km südlich von dschenīn, hat sich der Name der Stadt Jeblaam oder Jebleam 2 Kg 9, 27; Ri 1, 27 erhalten, die Jos 17, 11 zu Isaschar gerechnet wird. Ihr entspricht Bileam 1 Chr 7, 70 (Jos 21, 25 irrtümlich Gath Rimmon) und Belma Judith 7, 3. — Nördlich vom tell dōtān liegt kefr ḳūd, das wahrscheinlich dem alten, auch von Ptolemäus (IV, 16) genannten Caparcotia entspricht. — Die Orte am Südrande der Ebene Jesreel sind bereits Bd VIII, 732 f. besprochen worden.

Am Wege von Sichem nach Scythopolis treffen wir in dem oberen Teil des wādi fārʿa 7 km nordöstlich von nābulus den ansehnlichen Ort ṭallūza, der sich durch Höhlen und Cisternen als alte Siedelung zu erkennen giebt. Robinson hat hier Thirza gesucht, die Residenz der Könige des Reiches Israel bis auf Omri 1 Kg 14—16, die nach Nu 26, 33; 27, 1 ff.; Jos 17, 3 zu dem Gebiete Zelophechads in Manasse gehörte (vgl. Neue bibl. Forschungen 396 f.). Der englische Forscher Conder hat dagegen tejāṣīr, einen kleinen, offenbar alten Ort mit Höhlen, Gräbern und Cisternen etwa 19 km von nābulus an der Straße nach Bethsean, für Thirza vorgeschlagen (Memoirs II, 228). Der Pilger Brocardus aus dem Jahr 1332 kennt ein Thersa 3 Stunden östlich von S. Diese Angabe führt in die Gegend von ʿain el-fārʿa ebenfalls an der Straße nach Bethsean nordöstlich von ṭallūza, wo sich bedeutende Ruinenhügel finden (Guérin, Samarie I, 258). — Etwa 10 km weiter als ṭallūza liegt an derselben Straße das große, ebenfalls alte Dorf ṭūbās, das wahrscheinlich dem biblischen Thebez entspricht, wo Abimelech ums Leben kam Ri 9, 50; 2 Sa 11, 21. — Nördlich von diesem Orte erhebt sich der rās ibzīḳ (733 m) mit der chirbet ibzīḳ an seinem Fuße. Der Name deckt sich mit dem Besek des AT, wo nach 1 Sa 11, 8 Saul den Heerbann Israels für den Entsatz der Stadt Jabes musterte. Vielleicht ist Ri 1, 4 derselbe Ort gemeint. — Bereits im Ghōr, im Jordanthale, 93 m unter dem Mittelmeere, liegt das aufblühende Dorf beisān, seit 1878 stark mit Tscherkessen besiedelt, im Süden eines ausgedehnten Ruinenfeldes. Name und Lage entsprechen dem biblischen Bethsean oder Bethsan, einer erst spät von Israel unterworfenen Stadt, die wohl zu Manasse gerechnet wurde, aber im Gebiete Issaschars lag Ri 1, 27; Jos 17, 11—13; 1 Chr 7, 29. Nach dem Tode Sauls besetzten die Philister die Stadt und stellten seinen Leichnam sowie die seiner Söhne auf den Mauern aus, von wo sie durch die Einwohner von Jabes geholt wurden 1 Sa 31, 7—13. Mit der Besiegung der Philister durch David wird die Stadt an Israel gekommen sein; sie wird 1 Kg 4, 12 einem der salomonischen Steuerbezirke zugeschrieben. Während der Kämpfe der Makkabäer machte Tryphon hier den Versuch, sich Jonathans zu bemächtigen 1 Mak 12, 40. Über die Veranlassung des Namens Scythopolis, der für die Stadt in der griechisch-römischen Zeit üblich war, weiß man nichts Sicheres. Synkellos (ed. Dindorf I, 405) meldet, daß sich eine Anzahl Skythen auf ihrem Zuge durch Vorderasien hier niedergelassen und dem Orte diesen neuen Namen (*Σκυθῶν πόλις*) gegeben hätten. Reland dagegen wollte ihn mit dem biblischen Suchot Ri 8, 5 ff. 14 ff. in Verbindung bringen. Die erstere Erklärung wird wohl den Vorzug verdienen. Die Stadt gehörte zu dem Städtebunde der Dekapolis Josephus Bell. jud. III 6, 7 § 129, wurde von Gabinius neu gebaut Antiq. XIV 5, 3 und hatte viel heidnische Einwohner. Das Gebiet der Stadt war groß und sehr ergiebig. — In die Ebene von Bethsean, 12 km südlich von dieser Stadt, setzt das Onomasticon des Eusebius (229. 99) den wasserreichen Ort Enon (Änon) bei Salim, wo Johannes nach Jo 3, 23 getauft hat. Ein Salem kennen Hieronymus und die Pilgerin Sylvia nebst einem palatium des Melchisedek (Gen 14, 18) in dieser Gegend, und Robinson fand dort noch 1852 den Namen schēch sālim. Es giebt dort in der That sieben Quellen mit reichlichem Wasser. Eine chirbet ʿainūn giebt es auf dem Berglande südöstlich von ṭūbās (s. o.). Wegen des gleichlautenden Namens hat man es auch wohl mit Jo 3, 23 zusammengestellt; aber die Ortslage paßt schon deshalb nicht, weil sie kein Wasser hat. — Die Heimat des Propheten Elisa, Abel Mehola (vgl. 1 Kg 19, 26; 4, 12), nach Ri 7, 22 wahrscheinlich im Süden von Bethsean zu suchen, wird im Onomasticon 227. 97 mit einem Dorf *Βηθμαελα* (Bethaula) 10 römische Meilen oder 15 km südlich von Scythopolis im Jordanthal verglichen. Diese Angabe führt auf die heutige Quelle ʿain el-ḥelwe. — Der Ort Gilboa 1 Sa 28, 4,

nach dem das Gebirge 2 Sa 1, 21 benannt war (vgl. Bd XIV, 568,2), entspricht dem heutigen dschelbōn auf dem westlichen Abhange des dschebel fukū'a, des Berges, der sich steil über der Ebene von Bethsean erhebt. — Weiter westlich auf den unteren Stufen des Gebirges liegt ein kleiner Ort bēt kād, der vielleicht sich mit Bethacad deckt, das im Onomasticon 239. 107 mit dem „Hirtenhause", hebr. Beth Eked 2 Kg 10, 12. 14 5 verglichen wird.

Zuletzt die Küste von der Mündung des nahr el-'audsche bis zum Karmel mit ihrem nächsten Hinterlande! Etwa 20 km nördlich von Jāfā findet sich, nahe an dem muslimischen Wallfahrtsorte haram 'ali ibn 'alēm, die Ruinenstätte arsūf, die, wie Clermont-Ganneau nachgewiesen hat, einem alten Apollonia entspricht. Es wird von 10 Josephus Antiq. XIII 15, 4 § 395 zum jüdischen Gebiet unter Alexander Jannäus gerechnet, und nach Bell. jud. I 8, 4 § 166 hat es Gabinius neu herstellen lassen. Nach Stark a. a. O. 452 ist es mit dem alten Σώζουσα identisch. Die jetzigen Ruinen stammen wohl aus der Zeit der Kreuzzüge; 1191 fand hier ein heftiger Kampf zwischen Richard Löwenherz und Saladin statt. — Landeinwärts an der großen Straße nach Ägypten 15 liegt auf einem Hügel das ansehnliche Dorf kefr sābā, das unter gleichem Namen von Josephus und im Talmud genannt wird (Kapharsaba). Über die Verbindung, in die dieser Ort von Josephus Antiq. XIII 15, 1 § 390; XVI 5, 2 § 142 mit Antipatris gebracht wird, war schon Bd IX, 584, 38 die Rede. — Der bekannteste Ort an der Küste ist Cäsarea, zum Unterschied von anderen Städten dieses Namens C. palaestina (Re- 20 land 671) oder C. Palaestinae (Onomasticon 207. 250) oder ad mare (Josephus Bell. jud. VII 1, 3 § 20) oder Sebaste Antiq. XVI 5, 1 § 136 genannt. Die Stätte trug früher den Namen Stratonsturm (daher C. Stratonis) und muß danach — Straton = 'abd 'astartōn, Diener der Astarte — als eine phönicische, näher gesagt sidonische Gründung wohl aus dem Ende der persischen Zeit betrachtet werden. Alexander Jan- 25 näus unterwarf der jüdischen Herrschaft den damaligen Herrn des Stratonsturms und seiner Umgebung bis nach Dor (s. u.), den Tyrannen Zoilus (Josephus Antiq. XIII, 12, 2 § 324; 15, 4 § 395). Durch Pompejus „befreit", wurde der Ort von Augustus dem Herodes überwiesen, der als der eigentliche Gründer der Stadt zu betrachten ist und ihr den Namen Cäsarea verlieh. Besondere Sorgfalt verwandte er auf die Anlage und 30 den Ausbau des Hafens, der größer gewesen sein soll als der Piräus und im besonderen den Namen Sebastos erhielt, zu Ehren des Augustus. Vgl. besonders Josephus Bell. Jud. I 21, 5—8; Antiq. XV 9, 6; XVI 5, 1. Nachdem 12 Jahre lang an der Stadt gebaut worden war, wurde sie im Jahre 10 vor Chr. eingeweiht. Nach der Absetzung des Archelaus wurde Cäsarea der Sitz der römischen Prokuratoren Judäas (6—41), ebenso 35 nach dem Tode Agrippas I (44). Der Evangelist Philippus wohnte dort AG 8, 40; 21, 8, ebenso der von Petrus bekehrte Hauptmann Cornelius AG 10. Paulus lebte hier unter den Landpflegern Felix (52—61) und Porcius Festus (61—62 nach Chr.) als Gefangener, ehe er nach Rom gebracht wurde, und wurde hier von Agrippa II. und Berenice gehört AG 23, 23 f.; 24, 27; 25, 14 ff. Die Einwohner waren überwiegend Heiden, 40 die Juden hatten aber gleiche Rechte mit ihnen. Daher kam es leicht zu Streitigkeiten zwischen beiden Parteien, deren eine den Ausbruch des jüdischen Aufstandes 66 nach Chr. veranlaßte, Josephus Bell. jud. II, 18, 1. Durch Vespasian wurde die Stadt eine römische Kolonie (col. Prima Flavia Augusta Caesarea, ZdPV XIII, 27), durch Alexander Severus erhielt sie den Titel metropolis (provinciae Syriae Palaestinae), 45 wie die Römer sie früher schon Judaeae caput genannt hatten (Tacit. Hist. II, 78). Der geräumige Hafen hatte zur Folge, daß der Verkehr von Jerusalem an das Meer über Cäsarea ging, AG 9, 30; 18, 22; 21, 8. Der bekannteste Bischof der Stadt war Eusebius (s. Bd V, 605 ff.). Die Stadt der Kreuzfahrer, die nur einen kleinen Teil ihres früheren Umfangs bedeckte, wurde durch den Sultan Bibars 1296 zerstört. Noch 50 heute heißt die Stätte kaiṣārije, sie ist seit 1878 durch die türkische Regierung mit Tscherkessen aus Bulgarien besiedelt. — Landeinwärts in südöstlicher Richtung von Cäsarea liegt am Fuße des Berglandes das Dorf dschett, dessen Name sich neben dem oben S. 425, 12 erwähnten ḳarjet dschitt mit dem samaritanischen Gitta vergleichen läßt. — Etwa 15 km nördlich von Cäsarea bezeichnen alte Mauern, die Reste 55 eines Turms und eines Hafens, ferner Felsengräber, die aus der vorrömischen Zeit herrühren, heute chirbet ṭanṭūra genannt, die Lage der alten, von den Phöniciern gegründeten Stadt Dor Josephus Vita 8; contra Ap. 2, 9. Obwohl ihr König schon von Josua besiegt worden sein soll, Jos 12, 23, wurde sie doch erst in der Königszeit den Israeliten tributpflichtig Ri 1, 27; Jos 17, 11 f., so daß 1 Kg 4, 11 das ganze 60

Bergland von Dor als ein Steuerbezirk Salomos bezeichnet wird. Von der Stadt selbst wird unterschieden Naphat oder Naphot Dor Jos 12, 23, die Höhe oder die Höhen von Dor, wahrscheinlich die südwestlichen Abhänge des Karmel (Jos 11, 2; Jos 17, 11 ist kaum verständlich). An dieser Stelle hat die Herrschaft der israelitischen Könige demnach wirklich das Meer berührt. Nach der Eschmunazarinschrift hat der Perserkönig Dor und die Küste bis nach Joppe den Sidoniern gegeben. In der Zeit der Makkabäer wurde Trypho von Antiochus VII. Sidetes hier vergeblich belagert 1 Mak 15, 10—14. Alexander Jannäus gewann die Stadt von dem Tyrannen Zoilus, **Josephus Antiq.** XIII 12, 2. 4, aber Pompejus machte sie 63 vor Chr. zu einer freien Stadt. Nach **Antiq.** XIX 6, 3 § 300 ff. gab es dort eine jüdische Gemeinde. Schon Hieronymus bezeichnet **Onomasticum** 115. 142 den Ort als verlassen. — Das **Migdal Malha** des Thalmud ist der heutigen **chirbet māliha** 8 km nördlich von ṭanṭūra gleichzusetzen, das **Magdihel** des Hieronymus (**Onomasticon** 139), ein hebräisches **migdal ēl**, wird einst dort gelegen haben, wo sich jetzt die Ruinen von ʿatlīt befinden, früher das **castellum peregrinorum** der Kreuzfahrer. **Guthe.**

Samaritaner, Samariter. — Zur neuesten Litteratur: Die ausführlichste Behandlung des Stoffs, soweit er der nachexilischen und neutestamentl. Zeit angehört, bietet mit nahezu erschöpfenden Litteraturangaben E. Schürer in der „Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi" (Bd I, Leipzig 1901; Bd II u. III 1898); s. die zahlreichen Verweise unter „Samaria, Samaritaner" im Registerband (1902, S. 85 f.). Zur Entstehung der S. als religiöse Sekte vgl. Reuß, Geschichte der hl. Schriften des AT (Braunschweig 1881, 2. Aufl. 1891), § 232, 381 f.; Stade, Geschichte des Volkes Israel II (Berlin 1888), 189 ff.; Wellhausen, Israelitische und jüd. Geschichte, 4. Aufl. (Berlin 1901), S. 147 f. Köhler, Lehrb. der Bibl. Gesch. ATs II, 2 (Erl. 1893), S. 428 ff., 570 ff., 621 ff.; J. Spiro, Étude sur le peuple Samar., Rev. chrét. V (1897), 263 ff.; Ed. Meyer, Geschichte des Altertums, III (Stuttgart 1901), S. 214 ff.; Hölscher, Palästina in der persischen und hellenist. Zeit (Leipzig 1902), S. 37 ff.; Uebersichten über den gesamten Stoff bis zur neuesten Zeit in den Art. „Samaritaner" von Kautzsch in Riehms Handwörterbuch des bibl. Altertums, 2. Aufl., II (1894), S. 1365 ff., sowie in Guthes Kurzem Bibelwörterbuch (1903), S. 568 f.; A. „Samaritans" in Cheynes und Blacks Encyclopaedia Biblica IV (London 1903), p. 4256 ff. von A. E. Cowley; (Vereinzeltes auch in dem A. Samaria, territory of... in Hastings Dictionary of the Bible IV [Edinb. 1902], p. 375 f.); Bädekers „Palästina und Syrien" (1. und 2. Aufl. von A. Socin, 3.—6. [1904] von J. Benzinger), S. 190; Thomson, The Samaritans in „Expositor Times" XI (1900), 375 ff. Die ältere Litteratur. s. u. S. 440.

Σαμαρείτης oder *Σαμαρίτης* (Lc 10, 33), Mehrz. *Σαμαρεῖται*, *Σαμαρῖται* (Jo 4, 40 u. ö.), bei Josephus auch *Σαμαρεῖς*, heißen seit den letzten Jahrhunderten v. Chr. (vgl. LXX 2 Kg 17, 29) die Bewohner der Landschaft *Σαμάρεια* (Jud 4, 3; 1 Mak 10, 38; Lc 17, 11 u. ö.) oder *Σαμαρεῖτις* (1 Mak 10, 30 u. ö.). Es wurde somit der Name der einstigen Hauptstadt des Zehnstämmereichs auf die ganze umliegende Provinz übertragen, wozu sich in den kanonischen Büchern des Alten Testaments nur 2 Kg 17, 29 (הַשֹּׁמְרֹנִים) ein Ansatz findet. Zu Christi Zeit umfaßte die Landschaft Samaria, nördlich von Galiläa, südlich von Judäa begrenzt, den größten Teil des einstigen Stammgebiets von Ephraim, Westmanasse und Issachar. Die Namensform Samaritaner schließt sich an die mehrfach in der Vulgata gebrauchte Form **Samaritanus** an (so z. B. **Vulg. Amiat.** Mt 10, 5; Jo 4, 40); Luther braucht überall die Form Samariter; vgl. 2 Kg 17, 29 (wo auch Vulg.: Samaritae); Sir 50, 28; Mt 10, 5; Lc 9, 52; 10, 33; 17, 16; Jo 4, 9. 39 f.; 8, 48. Wenn die S. selbst den Namen direkt von **Schōmĕrīm** ableiten und ihn als „Wächter" des Landes oder des mosaischen Gesetzes zu führen behaupten (letztere Erklärung fanden auch Hieronymus und Epiphanius annehmbar), so bedarf dies keiner Widerlegung mehr.

Über den Ursprung des Volkes der S. berichtet 2 Kg 17, 24 ff. Nach der Eroberung und Zerstörung der Stadt Samaria „brachte der König von Assur (und zwar Sargon, 722—705 v. Chr., der die 724 von Salmanassar IV. begonnene Belagerung Samarias zu Ende führte) Leute aus Babel, Kutha, Avva, Chamath und Sepharvaim und siedelte sie an Stelle der Israeliten in den Städten Samarias an, und sie nahmen Samaria in Besitz und wohnten in seinen Städten". Da sie aber in der ersten Zeit nach ihrer Einwanderung Jahwe nicht fürchteten (d. h. verehrten), so entsandte er wider sie die Löwen (Josephus Antiqu. 9, 14, 3 macht daraus eine Pest) und diese richteten eine Verheerung unter ihnen an. Da sprachen sie zum König von Assur: die Heiden, die du weggeführt und in den Städten Samarias angesiedelt hast, kennen nicht die Weise (den rechten Kultus) des Landesgottes, darum entsandte er unter sie die Löwen, sie zu töten. Da gebot der

König von Assur, einen (Josephus aber wohl richtiger „einige"; streiche אחד V. 27 und 28 als späteren Zusatz) der weggeführten israelitischen Priester zurückzubringen, damit er sie die Weise des Landesgottes lehre. Dieser Priester ließ sich in Bethel nieder und lehrte sie, wie sie Jahwe verehren sollten. Und es machte sich jede Völkerschaft (von den neuen Ansiedlern) seinen eigenen Gott und stellte ihn in den Höhenhäusern auf, welche 5 die Samarier gemacht hatten — jede Völkerschaft in ihren Städten, woselbst sie wohnten (vgl. die Aufzählung dieser Götzen der einzelnen Völkerschaften V. 30f.), und sie verehrten (daneben auch) Jahwe und bestellten aus sich von überallher Höhenpriester, und diese opferten für sie in den Höhenhäusern. Jahwe verehrten sie und dienten (zugleich) ihren Göttern, nach der Weise der Heidenvölker, von wo man sie weggeführt hatte". 10 Wenn dieser Bericht, von welchem der deuteronomistische Zusatz V. 34b—40 wohl zu unterscheiden ist, auch eine geraume Zeit nach den bezüglichen Ereignissen abgefaßt sein sollte, da sonst eine Benennung des Königs von Assur zu erwarten wäre, so beruht er doch (vgl. bes. V. 30ff.) im allgemeinen auf guter Information. Dazu kommt, daß auch die Annalen Sargons (vgl. Schrader KAT[2] S. 276ff.) darüber berichten, daß dieser 15 König in seinem ersten Jahre besiegte Babylonier im Lande Chatti (d. i. Syrien-Palästina) und in seinem 7. Jahre andere Gefangene aus dem fernen Osten in Samarien angesiedelt habe. Wenn dagegen Esr 4, 2 die nördlichen Nachbarn der Juden erklären, daß sie durch Asarhaddon (681—668) dorthin gebracht seien, so kann es sich dabei nur um einen abermaligen Nachschub von Deportierten handeln; über eine dem entsprechende 20 Notiz in den Keilinschriften vgl. Schrader KAT[2] S. 373f. — Esr 4, 10 wird sogar eine vierte Deportation nach Samarien angedeutet; denn der „große und erlauchte Osnappar" (richtiger nach LXX Asenappar) ist dort, wie Meyer (Die Entstehung des Judentums, Halle 1896, S. 29f.) nach Gelzer und v. Gutschmid gezeigt hat, aus Assurbanipal (668ff.) verstümmelt. Wenn somit das nachmalige Volk der S. aus den drei bis vier verschiedenen 25 Schichten von Deportierten erwachsen scheint, welche selbst wieder aus sehr mannigfaltigen Elementen zusammengesetzt waren, so erhebt sich um so gebieterischer das Bedenken: wie konnte aus einer so bunt zusammengewürfelten heidnischen Masse ein Volkstum von solcher Einheitlichkeit und einem so ausgesprochen israelitischen Gepräge hervorgehen, wie es die S. seit den letzten Jahrhunderten v. Chr. unleugbar darstellen? Hengstenberg 30 (Authentie des Pentateuchs I, 1ff.) findet nach dem Vorgange älterer Gelehrter die Lösung des Rätsels in der Zähigkeit, mit welcher die S., obwohl von Haus aus reine Heiden, den erlogenen Anspruch auf israelitischen Ursprung — zumal nach der Übernahme des Pentateuch — festgehalten und sich schließlich in die neue Rolle eingelebt hätten. Die von Salmanassar (müßte heißen: Sargon, s. o.) etwa noch zurückgelassenen Israeliten 35 seien dann sämtlich von Asarhaddon weggeführt worden (s. den vermeintlichen Beweis Hengstenbergs in dessen „Authentie des Daniel" S. 177ff.); mit Recht behaupte daher Josephus überall (Antiqu. 9, 14, 3; 10, 9, 7 al.) einen rein heidnischen Ursprung der Samaritaner. Um nun mit letzterem Argument zu beginnen, so kann Josephus höchstens als Zeuge dafür angerufen werden, daß die Juden (übrigens nicht ausnahmslos: vgl. 40 Lightfoot, Horae hebr. zu Mt 10, 5 und Jo 4, 9) schon zu seiner Zeit jede Verwandtschaft mit den S. ablehnten und dieselben nach 2 Kg 17, 24 als Kuthäer bezeichneten, wie denn Kuthim, Kuthijim auch im Talmud und seitdem überhaupt bei den Juden die stehende Bezeichnung der S. geblieben ist. (Die Belege für כותים in der Mischna s. bei Schürer, Gesch. des jüd. Volkes rc. II[3], S. 15, Note 42; bei Josephus *Χουθαῖοι* An- 45 tiqu. [ed. Niese] IX, 288ff. X, 184. XI, 19ff., 84ff. 302. XIII, 256. BJ I, 63. Über den talmudischen Traktat Kuthim, einen der sog. kleinen Traktate, s. Schürer ibid. I, 138.) Aber bei der Annahme eines rein heidnischen Ursprungs der S. läßt sich in keiner Weise erklären, wodurch sie überhaupt dazu geführt worden wären, jenen Anspruch mit solcher Hartnäckigkeit zu erheben und sich mit nachhaltigem Erfolg in die Rolle von Israeliten 50 einzuleben. Den wahren Sachverhalt geben schon 2 Kg 17, 24ff. und die Annalen Sargons an die Hand. Erstlich lehrt 2 Kg 17, 25, daß die heidnischen Ansiedler nicht in dichten Massen in das Land kamen, da ohnedies ein so erschreckendes Überhandnehmen der Löwen nicht zu begreifen wäre; sodann hat sich in den Pluralen V. 27 eine Spur erhalten, daß nach dem ursprünglichen Bericht nicht bloß ein Priester die Heiden über 55 den Kultus des Landesgottes belehrte. Wenn nun Sargon selbst (vgl. Schrader KAT[2], S. 272; in der 3. Aufl. von Zimmern u. Winckler [1902f.] S. 269; Winckler, Keilinschriftl. Textbuch zum AT [Leipzig 1903], S. 36; Jeremias, Das AT im Lichte des Alten Orients [Leipzig 1904], S. 303) die Zahl der deportierten Israeliten nur auf 27290 angiebt, so liegt auf der Hand, daß diese nicht den ganzen Überrest des Nord- 60

reichs gebildet haben können. Und wollte man jene Zahl nur auf die aus der Stadt Samaria Deportierten beziehen, so wäre das Stillschweigen Sargons über die (vgl. 2 Kg 17, 6. 24) sonstigen Exulanten unbegreiflich. Vielmehr spricht alles dafür, daß auch nach der Eroberung Samarias sehr starke Reste von Israeliten im Lande zurückblieben und daß die religiöse und geistige Überlegenheit derselben allmählich in einem solchen Grade überwog, daß auch die heidnischen Ansiedler zur Annahme des Jahwekultus und zum Aufgeben ihrer heidnischen Kulte gebracht wurden. (Vgl. hierzu besonders Juynboll, **Commentarii in historiam gentis Samaritanae, Lugd. Bat. 1846, p. 12 sq.**, und Reuß, Geschichte der hl. Schriften ATs, S. 276 f., wo mit Fug an die analoge Aufsaugung des Kanaanitertums durch das überlegene Israel erinnert wird.) Jedenfalls haben sich die S. schon frühzeitig kurzweg als בְּנֵי יִשְׂרָאֵל und Nachkommen Josephs (vgl. **Bereschīt rabba** zu Gen 46, 13) bezeichnet.

Diesem Resultate wird auch durch die wenigen Notizen, die wir anderwärts über die S. in den ersten Jahrhunderten ihres Bestehens finden, nicht widersprochen. So fehlt es nicht an Spuren, daß sich wenigstens bis zum Ende des 7. Jahrhunderts die Rehabilitation des Jahwedienstes im ehemaligen nördlichen Reiche ohne besondere Störung durch heidnischen Widerstand vollziehen konnte. Nach 2 Kg 23, 15 war damals der Altar und die Opferhöhe Jerobeams samt der zugehörigen Aschera zu Bethel noch vorhanden und zwar offenbar noch in kultischem Gebrauch. Nach V. 19 ff. wurden überhaupt alle Höhenhäuser in den Städten Samarias von Josia abgethan und sogar die Höhenpriester auf den Altären geopfert (vgl. hierzu jedoch oben Bd IX S. 387 f.). Wie weit durch die Maßregeln Josias die Herrschaft des strengen Jahwekultus in Samarien befördert wurde, lassen wir hier dahingestellt; Thatsache ist, daß in dem ganzen Bericht nur von Höhendienst, nirgends ausdrücklich von Götzendienst in Samarien die Rede ist. Für eine Beteiligung der Bewohner des einstigen Nordreichs an dem Kultus zu Jerusalem spricht, abgesehen von 2 Chr 34, 9 (vgl. jedoch 2 Kg 22, 4) besonders Jer 41, 4 ff.; nur sehr gezwungen kann man hier mit Henstenberg (wegen V. 8) die 80 Männer von Sichem, Silo und Samaria für versprengte Judäer erklären. Esr 4, 2 motivieren die S. ihr Anerbieten, sich an dem Neubau des Tempels zu beteiligen mit der Behauptung, daß sie seit den Tagen Asarhaddons den Gott der Juden suchen und ihm opfern; in der abweisenden — von E. Meyer, Entstehung des Judentums 1896, S. 124 mit Unrecht als unhistorisch verworfenen — Antwort der Juden suchen wir vergeblich nach dem Vorwurf des Götzendienstes oder doch auch nur des illegitimen Jahwekultus. Das Esr 4, 7 ff. mißverständlich eingefügte Stück bezieht sich nicht mehr auf den Tempelbau, sondern nach dem zweifellosen Wortlaut auf den Bau der Mauern Jerusalems (vgl. Neh 3, 33 ff.), wozu auch die Datierung aus der Zeit des Artaxerxes (Longimanus 465—425 v. Chr.) aufs beste stimmt. Dagegen enthält noch Esr 6, 21 (schwerlich auch 6, 17) eine Spur von dem religiösen Anschluß eines Teils der S. an die heimgekehrten jüdischen Exulanten nach der Erbauung des zweiten Tempels. Daß es trotz alledem nochmals zu einem Schisma und zu andauerndem gegenseitigen Hasse kam, dürfte am einfachsten aus einem Wiederaufleben des uralten Gegensatzes zwischen dem Norden und Süden des Landes (Ephraim und Juda!) zu erklären sein.

Über die beiden Vorgänge, welche für die Konsolidierung der S. als einer eigenartigen Religionsgenossenschaft von durchschlagender Bedeutung gewesen sein müssen — die Anerkennung des Pentateuch und die Erbauung des Heiligtums auf dem Berge Garizim — sind wir nur mangelhaft unterrichtet. Denn über ersteren Punkt wissen wir gar nichts, und über den zweiten gibt uns Josephus (Antiqu. 11, 7, 2 und 11, 8, 2 ff.) einen Bericht, der um so mehr der kritischen Sichtung bedarf, als Josephus überhaupt in diesem Zeitraum (4. Jahrhundert) nicht selten konfuse Anschauungen verrät. Nach ihm wurde von Darius Codomannus (336—330 v. Chr.) ein gewisser Sanaballetes als Satrap nach Samaria geschickt. Im Interesse eines guten Einvernehmens mit den Juden gab dieser seine Tochter Nikaso dem Manasse, einem Bruder des jüdischen Hohenpriesters Jaddus, zum Weibe. Auf Grund des Verbotes Esras (vgl. Esr 9) forderten jedoch die Ältesten Judas unter Zustimmung des Jaddus, daß Manasse entweder das ausländische Weib verstoße oder dem Priestertum und somit auch dem Anspruch auf das Hohenpriesteramt entsage. Zu keinem von beiden willig klagte Manasse seine schwierige Lage seinem Schwiegervater Sanaballetes. Dieser versprach ihm die Erbauung eines dem Jerusalemischen ähnlichen Tempels auf dem Garizim; die hohenpriesterliche Würde an demselben werde er ihm von Darius erwirken. Sogar die Nachfolge in der Satrapenwürde versprach Sanaballetes dem Manasse und dieser blieb nun um so lieber in Sama-

rien. Hierher folgten ihm alsbald auch andere jüdische Priester und Laien, welche wegen ihrer heidnischen Weiber von der strengen Partei in Jerusalem heftig angefochten worden waren; Sanaballetes nahm auch diese mit Freuden auf und unterstützte sie mit Geld, sowie durch die Anweisung von Ackerland. Als nun unterdes Alexander d. Gr. bei Issus gesiegt hatte und sich (332 v. Chr.) zur Belagerung von Tyrus anschickte, da hoffte Sanaballetes mit seiner Hilfe die dem Manasse gegebenen Versprechungen erfüllen zu können. Mit 8000 Mann ging er zu Alexander über, nachdem er sich zur Belohnung die Erbauung eines Tempels auf dem Garizim und die Einsetzung Manasses als Hoherpriester von ihm ausbedungen hatte; die dadurch herbeigeführte Spaltung unter den Juden wußte er dem Macedonier als im Interesse einer klugen Politik liegend darzustellen. Sanaballetes überlebte diesen Erfolg nur neun Monate. Alexander hatte unterdes Gaza erobert und sich dann gegen Jerusalem gewendet. Als nun dieses wider Erwarten durch die Intervention des Hohenpriesters Jaddus und die Vorzeigung des Buches Daniel (vgl. die allerdings etwas fragwürdige Erzählung Antiqu. 11, 8, 4f.) gerettet worden war, gewannen auch die S. Mut, Alexander von ihrer Hauptstadt Sichem aus eine Deputation samt den Soldaten des Sanaballetes bis in die Nähe Jerusalems entgegenzusenden und ihn zum Besuch ihrer Stadt und ihres (bereits vollendeten?) Tempels einzuladen. Zugleich erbaten sie Erlaß des Tributs in jedem 7. Jahre, da dieses (nach Le 25, 4 2c.) für sie ein Brachjahr sei. Auf Alexanders Frage nach ihrer Nationalität erklärten sie sich für Hebräer: in Sichem würden sie als Sidonier bezeichnet, mit den Juden aber seien sie nicht verwandt. Wie anderwärts beschuldigt Josephus die S. auch bei dieser Gelegenheit, daß sie sich je nach Lage der Sache bald für Söhne Josephs durch Ephraim und Manasse, also für Verwandte der Juden, bald für Perser oder irgend eine andere Nationalität ausgegeben hätten. Alexander verschob die Entscheidung über ihr Anliegen auf spätere Zeit; die Soldaten des Sanaballetes aber nahm er mit nach Ägypten und siedelte sie dort in der Thebais als Grenzwächter an. Zum Schluß behauptet Josephus (11, 8, 7), daß auch nach der Erbauung des Tempels auf dem Garizim der Zuzug von Juden nicht aufgehört habe. Wer zu Jerusalem wegen Verletzung des Sabbathgebots oder der Speisegesetze oder aus sonst einem Grunde verfolgt wurde, der floh nach Sichem und fand auf die Behauptung, ungerecht beschuldigt zu sein, bereitwillige Aufnahme.

Wenn durch diesen Bericht des Josephus hinlänglich erklärt scheint, wie der Kultus der S. auf dem Garizim ganz in nachexilisch-jüdischer Weise auf Grund des Pentateuch organisiert werden konnte, so erregt doch anderseits derselbe Bericht erhebliche kritische Bedenken. Jedenfalls kann der Hergang nicht so verstanden werden, daß sich die S., obwohl in der Hauptsache Heiden, erst jetzt durch das Gutdünken ihres Statthalters und eines flüchtigen jüdischen Priesters das Judentum gleichsam als eine neue Religion hätten aufdrängen lassen. Vielmehr muß Manasse, welche Rolle er auch gespielt haben mag, in Samarien bereits eine den Juden nahe verwandte religiöse Genossenschaft vorgefunden haben. Die stärksten Bedenken jedoch erwachsen aus der von Josephus befolgten Chronologie. Sehen wir auch davon ab, daß nach dem Esr 9 und 10, 5, sowie Neh 10, 31 und 13, 23ff. Erzählten eine größere Zahl heidnischer Weiber zu Jerusalem um 333 v. Chr. schwer begreiflich ist, so bleibt doch der Umstand, daß Neh 13, 28, also in den völlig glaubwürdigen eigenen Memoiren Nehemias, offenbar derselbe Vorgang berichtet wird, welcher auch der Erzählung des Josephus zu Grunde liegt. Nach Nehemia war der von ihm verjagte Schwiegersohn des Horoniters Sanballat (vgl. über denselben auch Neh 2, 10; 3, 33; 4, 1ff.), ein Sohn des Jojada, welcher seinerseits ein Sohn des Hohenpriesters Eljasib war. Nach Josephus (11, 7, 2) dagegen war Manasse, der Schwiegersohn des Sanaballetes, ein Bruder des Hohenpriesters Jaddus oder Jaddua, eines Sohnes des Hohenpriesters Jochanan, Enkels des Jojada und Urenkels des Eljasib (vgl. die ganz mit Josephus übereinstimmende Genealogie Neh 12, 22). Wenn somit der von Nehemia vertriebene als ein Sohn Jojadas bezeichnet wird, während Josephus den Manasse zu einem Enkel des Jojada macht, so kann doch deshalb nicht bezweifelt werden, daß beide identisch sind, wie denn offenbar auch der Sanballat des Nehemia und der Sanaballetes des Josephus ein und dieselbe Person sind. Das Ergebnis ist, daß Josephus die Vertreibung des Manasse um 100 Jahre zu spät ansetzt und daß somit die Geschichtlichkeit alles dessen, was er über die Beziehungen des Sanaballetes und Manasse zum letzten Darius und zu Alexander erzählt, starken Bedenken unterliegt. Wenn ein Manasse den Tempel auf dem Garizim erbaut hat, so war er doch nicht ein Sohn oder Enkel des Jojada und Schwiegersohn des Sanballat. Denn daß jener Tempel erst

unter Alexander d. Gr. erbaut wurde, scheint auf geschichtlicher Überlieferung zu beruhen; wenigstens läßt Josephus (13, 9, 1) die Zerstörung desselben (um 128 v. Chr.) nach einem 200jährigen Bestande erfolgt sein. Ist aber Manasse thatsächlich mit dem von Nehemia vertriebenen Sohn Jojadas identisch, so könnte er zwar anderweitig eine Rolle
5 bei den S. gespielt haben, aber nicht als Erbauer des Tempels. Das Wahrscheinlichste bleibt immerhin, daß man jüdischerseits auch auf Kosten der Chronologie gern einer Kombination folgte, durch welche der Begründer des verhaßten Tempels auf dem Garizim zu einem ehrlos verjagten gestempelt wurde. Nach Stade, Geschichte II, 190 liegt in Neh 13, 29 vielleicht schon ein versteckter Hinweis auf die Errichtung des schismatischen
10 Kultus in Sichem, und dies ist in der That sehr wohl möglich. Eine andere Frage ist dagegen, ob aus dem sog. Tritojesaja (Kap. 56—66) ein Tempelbau der S. zur Zeit Nehemias gefolgert werden kann. Daß sich die Schmähungen und Drohungen 57, 3ff., 65, 3ff., 66, 16ff. und V. 24 auf die S. beziehen und somit (falls nicht, wenigstens z. T. gehässige Mißverständnisse von jüdischer Seite vorliegen) unsere Kenntnis des samaritan.
15 Kultus im 5. Jahrhundert nicht unerheblich bereichern, dürfte sicher sein, und ebenso, daß 66, 1ff. gegen die Absicht eines Tempelbaus polemisiert wird. Zwischen der Absicht und Ausführung kann jedoch eine geraume Zeit verstrichen sein. Vgl. zu der ganzen Frage Kuenen, gesammelte Abhandlungen, übersetzt von K. Budde (Freib. u. Lpz. 1894), S. 229ff. — Cheyne, **Introd. to the book of Isaiah** (London 1895), p. 316f., 363ff.
20 (deutsch von J. Böhmer, Gießen 1897), sowie **Jewish religious life after the Exile** (London 1898), p. 25ff. (deutsch von Stocks, Gießen 1899); Duhm, Jesaja² (Gött. 1902), p. 379ff. — E. Littmann, Über die Abfassungszeit des Tritojesaja (Freiburg i. B. 1899), bes. S. 4f., 16f., 39ff.

Von einer Verwendung des über Manasse Berichteten für die Pentateuchkritik kann
25 nach alledem keine Rede sein. Denn vom Pentateuch sagt weder Nehemia noch Josephus das geringste und somit ist uns die Zeit seiner Einführung bei den S. gänzlich unbekannt. Wenn man trotzdem immer wieder geltend macht, der Pentateuch müsse eben doch zu Nehemias Zeit nach Samarien gebracht worden sein und somit schon damals in endgiltiger Redaktion vorgelegen haben, zumal durch die Erbauung des Garizimtempels
30 der Haß zwischen Juden und S. aufs höchste gesteigert und die Entlehnung eines heiligen Buches von den Juden nach diesem Ereignisse unmöglich geworden sei, so steht diese ganze Schlußfolgerung auf äußerst schwachen Füßen. Mit gutem Grunde fragt Kayser (Jahrbb. für protest. Theologie 1881, S. 562), woher man das Recht nehme, alle mit Neh 13, 28 unvereinbaren Angaben des Josephus für Irrtum, dagegen alles, worüber
35 Nehemia schweigt, für Geschichte, nur für falsch datierte Geschichte zu halten? Mit demselben Rechte könne man umgekehrt schließen: weil der Pentateuch vor dem 4. Jahrhundert nicht fertig geworden ist, so können ihn die S. erst gegen das Ende desselben angenommen haben. In der That ist die Fertigstellung des jetzigen Pentateuch, d. h. die Vereinigung des 444 von Esra publizierten Gesetzbuchs mit den älteren Quellen
40 (JED) schwerlich schon in der Zeit zwischen 444 und 432 anzusetzen (dies wird mit Recht zu Gunsten der Ansetzung im 4. Jahrhundert betont von Steuernagel in Deut. Josua und Allgem. Einl. in den Hexateuch [Gött. 1900], S. 276). — Ganz hinfällig ist endlich der von dem gesteigerten Haß der S. hergenommene Einwand. Dieser Haß mochte noch so groß sein, so konnte er sie doch nicht hindern, ein Werk des Mose, in dessen
45 Authentizität sie keinen Zweifel setzten, sofort anzuerkennen, wenn sie irgend die Zurückführung ihrer Religion auf diesen selben Religionsstifter aufrecht erhalten wollten. Wenn man endlich in dem samaritanischen Schriftcharakter einen Beweis für eine sehr frühzeitige, etwa gar vorexilische Einbürgerung des Pentateuch in Samarien hat finden wollen, so konnte dies nur mit Verkennung des paläographischen Thatbestandes geschehen. Denn
50 auch wenn man von den offenbar späteren Verschnörkelungen einiger Buchstaben absieht, so repräsentieren doch nur ב, ה, ח, צ, ר einen ausgesprochen archaistischen Typus; alle übrigen sind bereits mehr oder weniger von dem Umbildungsprozeß berührt, aus welchem schließlich die sog. Quadratschrift hervorging, und man wird schwerlich irren, wenn man in den Charakteren des samaritanischen Pentateuchs die im 4. Jahrhundert in einem
55 Teile Palästinas gebräuchliche Schriftart konserviert findet.

Unter der wechselnden Herrschaft der Ptolemäer (vgl. über Deportationen von Samaritanern nach Ägypten durch Ptolemäus Soter Jos. Altert. 12, 1, 1) und Seleuciden teilten die S. fast durchaus die Schicksale der Juden. Der alte Haß zwischen beiden, vielleicht noch geschärft durch die Erbauung des Tempels auf dem Garizim, ent-
60 lud sich fortan nicht selten in Thätlichkeiten. So beschuldigt Josephus (Altert. 12, 4, 1;

vgl. 1 Mak 3, 10) die S., daß sie die Äcker der Juden verwüstet und sogar Menschen geraubt hätten. Darnach wäre die Klage des Siraciden (50, 25f.) über das tolle Volk (im hebr. Text גוי נבל, also richtiger „das gottlose Volk"; vgl. Dt 32, 21), zu Sichem nicht ungerechtfertigt. Vor der Verfolgung durch Antiochus Epiphanes (175—164 v. Chr.) suchten sie sich nach Josephus (Altert. 12, 5, 5) wiederum durch die Verleugnung ihrer Nationalität zu schützen. Wie schon früher (s. o.) leiteten sie sich von den Medern und Persern her; in einem Schreiben an Antiochus bezeichnen sie sich als in Sichem wohnende Sidonier und bitten um Verschonung von feindseligen Maßregeln. Ihre Sabbathfeier beweise so wenig für ihre Zugehörigkeit zu den Juden, wie ihre Opfer in dem namenlosen Garizimtempel; letzteren gedächten sie übrigens nunmehr dem Zeus Hellenios (nach 2 Mak 6, 2 dem Zeus Xenios) zu weihen. In einem Schreiben an den Präfekten Nikanor, welches Josephus gleichfalls mitteilt, soll dann Antiochus ihrem Begehren entsprochen haben. Diese feige Verleugnung hinderte jedoch die S. in Ägypten nicht, um dieselbe Zeit in einer Disputation mit den Juden vor Ptolemäus Philometor die höhere Würde ihres Tempels hartnäckig zu verteidigen (Josephus Altert. 13, 3, 4).

Nach dem Tode Antiochus VII (128 v. Chr.) eroberte der jüdische Priesterfürst Johannes Hyrkanus Samarien, zerstörte den Tempel auf dem Garizim (Jos. Altert. 13, 9, 1) und nachmals, um 110 v. Chr., auch die Stadt Samaria (Altert. 13, 10, 2). Letztere wurde auch nach den vielfältigen Kämpfen unter dem Hohenpriester Alexander Jannai (104—78 v. Chr.) von den Juden behauptet, im Jahre 63 jedoch von Pompejus für eine freie, d. h. nur von dem römischen Landpfleger über Syrien abhängige Stadt erklärt. Von dem Legaten Gabinius (57—55 v. Chr.) wieder aufgebaut und 30 v. Chr. vom Kaiser Augustus Herodes dem Großen geschenkt, hieß die Stadt fortan zu Ehren des Augustus Sebaste; von dem großartigen Ausbau, den Herodes 27 v. Chr. begann, zeugen noch heute nicht unerhebliche Überreste. Nach Herodes Tode fiel die Landschaft Samarien dem Archelaus (4—6 n. Chr.) zu; nach dessen Absetzung wurde sie von römischen Prokuratoren unter der Oberhoheit der Landpfleger von Syrien verwaltet. Nur 41—44 n. Chr. stand sie als ein Geschenk des Kaisers Claudius an Herodes Agrippa noch einmal unter jüdischer Herrschaft. Für die Fortdauer des Hasses zwischen Juden und S. bis in die neutestamentliche Zeit herein sprechen nächst der Verwendung des Namens Samaritaner als Schimpfwort (vgl. Joh 8, 48: Sagen wir nicht recht, daß du ein Samariter bist und einen Dämon hast?) verschiedene von Josephus berichtete Vorgänge. So gelang es (nach Altert. 18, 2, 2) ca. 8 n. Chr. einigen Samaritanern, sich während des Passahfestes nächtlicherweile in den Tempel zu Jerusalem einzuschleichen und denselben samt den Seitenhallen durch umhergestreute Menschengebeine zu verunreinigen, was eine empfindliche Störung des Festes zur Folge hatte. Anderwärts erzählt Josephus (Altert. 20, 6, 1ff.; vgl. Jüd. Krieg 2, 12, 3ff.), daß unter dem römischen Prokurator Cumanus (48—52 n. Chr.) eine Anzahl galiläischer Juden auf der Festreise nach Jerusalem in dem samaritanischen Dorfe Ginäa angegriffen und niedergemetzelt worden sei (nach dem Bericht im „Jüd. Krieg" wäre allerdings nur einer ermordet worden). Da sich der von den Mördern bestochene Prokurator einzuschreiten weigerte, so fielen die Juden unter den Zeloten Eleasar und Alexander selbst in Samarien ein, mordeten und plünderten und forderten dadurch Cumanus und weiter den Statthalter von Syrien Ammidius Quadratus zu den strengsten Maßregeln heraus, bis endlich nach vielem Blutvergießen der Friede durch eine Entscheidung des Kaisers wiederhergestellt wurde. (Die etwas abweichende Darstellung des Tacitus [Annalen XX, 54] ist nach Schürer a. a. O. I, 569f. der des Josephus schwerlich vorzuziehen). Bei solchen Zuständen kann uns die Lc 9, 53 berichtete Abweisung Jesu und seiner Jünger durch die S. nicht befremden und ebensowenig die ausdrückliche Bemerkung Jo 4, 9, daß die Juden mit den S. keine Gemeinschaft pflegten. Immerhin lehrt doch gerade diese Erzählung (Jo 4), daß die gegenseitige Abschließung keine absolute war, und wenn die galiläischen Juden statt auf dem direkten dreitägigen Wege durch Samarien lieber (aber keineswegs regelmäßig) auf dem weiten Umwege durch das Ostjordanland nach Jerusalem zum Feste zogen, so scheuten sie dabei wohl weniger die Feindseligkeit der S., als die Gefahr levitischer Verunreinigung, die ihnen in Samarien leichter widerfahren und die Beteiligung am Feste unmöglich machen konnte. Daß die S. zu Jesu Zeit den Juden kurzweg als Heiden gegolten hätten, kann man weder aus Mt 10, 5 folgern, nach welcher Stelle Jesus seinen Jüngern anfänglich verbot, den Heiden und S. das Evangelium zu predigen, noch aus Lc 17, 18, wo Jesus einen S. als ἀλλογενής, d. i. einfach als Angehörigen eines andern Volkes (Luther: „Fremdling") bezeichnet; vgl. übrigens Jo 4, 12, wo das samaritanische Weib

den Patriarchen Jakob als „unsern Vater“ bezeichnet, also israelitische Abkunft in Anspruch nimmt. Nirgends begegnen wir im NT gegenüber den S. dem Vorwurfe götzendienerischen Wesens, und auch später werden sie von den Götzendienern (עכו״ם) bestimmt unterschieden; vgl. Schürer a. a. O. II³, S. 18, Note 52, nach dem sie vielmehr auf
5 gleicher Stufe mit den Sadducäern stehen. Die im Talmud (Chullin 6ᵃ u. a., aber noch nicht in der Mischna) erwähnte Beschuldigung, daß die S. auf dem Gipfel des Garizim ein taubenähnliches Bild angebetet und durch Libationen geehrt hätten, stammt wohl erst aus späterer Zeit (auch in anderer Form ist diese Beschuldigung wiederholt aufgetaucht und noch 1811 von dem Hohenpriester Salama in einem Brief an de Sacy nachdrücklich
10 zurückgewiesen worden. Die angebliche Anbetung des oder der Aschima ist nach Cowley in der Encycl. bibl. IV, 4261 malitiöses Mißverständnis von eschma, der samar. Aussprache von השם, der Name, als Ersatz für Jahwe). Dagegen kann nicht bezweifelt werden, daß der Kultus auf dem Garizim trotz der Zerstörung des Tempels zu Jesu Zeit noch fortdauerte, wie denn die Wallfahrten auf den Berg bis heute (s. u.) nicht aufgehört
15 haben; dabei muß allerdings dahingestellt bleiben, ob der Tempel, welchen die Münzen der Flavia Neapolis aus den ersten Jahrhunderten n. Chr. auf dem Garizim zeigen, noch immer das von Johannes Hyrkan zerstörte Heiligtum oder ein jüngeres Bauwerk repräsentiert. Jedenfalls spricht gegen die Fortdauer des Kultus auf dem Garizim nicht Jo 4, 20; mit der Bemerkung, daß ihre Väter auf dem Garizim angebetet haben, will
20 das samaritanische Weib nur das lange Bestehen dieses Kultus im Gegensatz zu dem jerusalemischen hervorheben. Welche Bedeutung der Garizim auch damals noch für die S. hatte, ergibt sich aus einem von Josephus (Altert. 18, 4) überlieferten Ereignis. Im Jahre 35 n. Chr. erbot sich ein falscher Prophet, den S. die von Mose auf dem Garizim vergrabenen Geräte zu zeigen. (Nach der späteren Überlieferung, wie sie das Chronicon
25 Samaritanum oder Josuabuch, Kap. 42, bietet, wäre die Vergrabung durch den Hohenpriester Ozi, den angeblichen Vorgänger Elis, geschehen; mit Eli, der dem von Josua eingerichteten legitimen Kultus auf dem Garizim durch den Kultus zu Silo Konkurrenz gemacht habe, lassen nämlich die S. die Spaltung beginnen. Hengstenberg a. a. O. S. 30f. findet in dem ganzen Vorgeben, wie in verschiedenen anderen Fällen, die samaritanische
30 Kopie einer jüdischen Legende, nämlich des 2 Mak 2, 4ff. erzählten.) Als sich nun in dem nahen Dorfe Tirathana eine große Schar zur Wallfahrt auf den Berg versammelt hatte, ließ der Landpfleger Pilatus, welcher aufrührerische Gelüste witterte, die Menge mit Gewalt zerstreuen, wobei etliche getötet, viele gefangen wurden. Die Grausamkeit, mit welcher Pilatus schließlich noch die Angesehensten der Gefangenen hinrichten ließ,
35 wurde der Anlaß zu seiner Absetzung als Prokurator durch Vitellius, den damaligen Legaten in Syrien.

Daß es übrigens den S. trotz ihres Judenhasses und trotz des Hasses der Juden gegen sie nicht durchaus an Empfänglichkeit für das Evangelium gebrach, würde schon aus der Thatsache hervorgehen, daß Jesus selbst in einem der herrlichsten Gleichnisse
40 einen S. als Muster barmherziger Nächstenliebe aufstellen konnte (Lc 10, 33ff.) — zugleich ein Beweis, wie weit Jesus von dem blinden Haß der Juden gegen die S. entfernt war. Noch bestimmtere Zeugnisse aber liegen uns vor in Stellen, wie Lc 17, 16; Joh 4, 39ff. und AG 8, 5ff., wo von den Erfolgen des Evangelisten Philippus, die sich vorübergehend auch auf Simon Magus (vgl. über diesen aus Samarien stammenden Vor-
45 läufer der Gnostiker Bd XIV, S. 246ff. [der 2. Aufl.]; über seinen angebl. Schüler Menander oben Bd XII, S. 574f.; über den gleichfalls aus Samarien stammenden Messias Dositheus Bd V, S. 1f., sowie A. Büchler, les Dosithéens dans le Midrasch. L'interdit prononcé contre les Samaritains dans les Pirké de R. Eliézer XVIII et Tanhouma וישב § 3 in Rev. des Etudes Juives, Juli—September 1901), den
50 Bethörer der S., erstreckten, berichtet wird. Nach AG 8, 14ff. (vgl. 9, 31; 15, 3) wurde dem Werke des Philippus durch die Apostel Petrus und Johannes ausdrückliche Sanktion erteilt.

Der Ausbruch des jüdischen Kriegs (66 n. Chr.) legte den S. die Frage vor, zu welcher der beiden Parteien sie sich schlagen sollten, während ihnen doch beide gleich verhaßt waren. Als der Verlauf des Kampfes in Galiläa die Abschüttelung des römischen
55 Joches erhoffen ließ, sammelte sich im Juni 67 n. Chr. (vgl. Josephus, Jüd. Krieg 3, 7, 32) ein starker Haufe bewaffneter S. auf dem Garizim. Vespasian entsandte gegen sie den Legaten Cerealis und dieser begnügte sich anfangs, mit 3000 Fußsoldaten und 60 Reitern den Berg umzingelt zu halten. Als er jedoch durch Überläufer erfuhr, daß die S. durch Wassermangel entkräftet seien, erstürmte er den Berg und ließ, da die Auf-
60 forderung zur Unterwerfung fruchtlos blieb, 11600 Menschen niedermetzeln.

Seitdem verschwinden die S. für längere Zeit aus der Geschichte. Erst 194 n. Chr. wird ihrer wieder gedacht als eifriger Parteigänger des Pescennius Niger gegen Septimius Severus; letzterer strafte nach erfochtenem Siege die Stadt Neapolis durch zeitweilige Entziehung des Stadtrechts. Weiterhin wird uns durch römische Gesetze aus dem Ende des 4. Jahrhunderts die Existenz samaritanischer Gemeinden in Ägypten, auf einigen 5 Inseln des roten Meeres und anderwärts bezeugt; auch in Rom besaßen sie noch zu Anfang des 6. Jahrhunderts eine eigene Synagoge. (Vgl. über S. in Ägypten Schürer a. a. O. III, 24 f. [nach einem angeblichen Brief Hadrians seien sie dort insgesamt Astrologen, **haruspices** und Quacksalber gewesen]; über S. in Rom ibid. III, 36.) Schon gegen das Ende des 5. Jahrhunderts hatten indes die Aufstände der S. begonnen, 10 welche fast durchaus in ihrem Christenhaß wurzelten und schließlich zu ihrer Aufreibung führten. Nachdem ihnen Kaiser Zeno wegen einer Christenmetzelei am Pfingstfeste 484 den Garizim genommen und an Stelle ihrer Synagoge eine Marienkirche auf ihm errichtet hatte, erstürmten die S. unter Zenos Nachfolger Anastasius, von einem Weibe geführt, den Berg und erschlugen die Hüter der Kirche. Die Rache blieb 15 nicht aus; trotzdem aber kam es bereits im Mai 529 unter Kaiser Justinian zu einem neuen Aufstande. Derselbe nahm sehr beträchtliche Dimensionen an; ja die S. krönten ihren Anführer Julian in Neapolis zum König, plünderten und verbrannten zahlreiche christliche Kirchen und Dörfer, bis endlich Julian in einer förmlichen Schlacht besiegt und samt einer sehr großen Zahl der Seinen getötet wurde; die weiteren Maßregeln Justinians 20 kamen einer Vernichtung des samaritanischen Volkstums gleich. Aller ihrer Synagogen beraubt, wurden die S. zugleich für unfähig erklärt, öffentliche Ämter zu bekleiden und Vermögen durch Erbschaft oder Schenkung zu erwerben. Wurden auch diese Verbote nachträglich sehr gemildert, so drückten sie doch hart genug, und zahlreiche S. erwählten daher lieber den Übertritt zum Christentum oder die Flucht zu den Persern. Erwähnung 25 verdient dabei noch, daß sie nach einem Edikt Justinians damals (wie die Juden) am liebsten Wechselgeschäfte betrieben, so daß z. B. in Konstantinopel die Schreiber der Bankiers geradezu „Samaritaner" hießen.

Seit der Katastrophe unter Justinian sind die S. Jahrhunderte lang so gut wie verschollen. Erst um 1170 erzählt uns der jüdische Reisende Benjamin von Tudela von 30 den „Kuthäern" zu Sichem, welche dort, etwa 100 an der Zahl, eine Synagoge besaßen, ihre Feste aber, namentlich das Passah, auf dem Garizim feierten und zwar mit Opfern auf einem dort aufgestellten Altar. Außerdem spricht Benjamin von Tudela noch von (insgesamt ca. 900) Samaritanern zu Cäsarea (200), Askalon (300), und Damaskus (400). Für die Gemeinde in Damaskus zeugen auch die „Sieben samarit. Inschriften aus Da- 35 maskus", herausg. von A. Musil in den SWA 39, S. 127 f. (1903); vgl. auch Sobernheim, Samar. Inschriften von Damaskus in Mt u. Nachr. des dPV 1902, Nr. 5. — Von S. in Amwas zeugt eine Inschrift, die Lagrange 1892 in **Terre Sainte VIII**, 6, 83 f. veröffentlichte; vgl. dazu auch de Vogüé in der Rev. bibl. V, 3 (1896), S. 433 f. Seit Ende des 16. Jahrhunderts häufig von christlichen Reisenden besucht, traten die S. 40 zu Sichem und Kairo wiederholt auch in Briefwechsel mit christlichen Gelehrten: zuerst mit Joseph Scaliger (1589), Huntington und Thomas Marshall in England (1672—1688), Hiob Ludolf (1684. 1691), endlich de Sacy (1808—1826; s. die bezügliche Litteratur am Ende dieses Artikels litt. c). Das Interesse an den S. wuchs natürlich vor allem durch das Bekanntwerden ihrer Pentateuchrecension (seit 1616) und der sonstigen Über- 45 reste ihrer Litteratur.

Die genauere Kenntnis ihrer heutigen Zustände, Gebräuche und Anschauungen verdanken wir besonders Heinrich Petermann, der sich 1853 zwei volle Monate in Nabulus, dem alten Sichem, aufhielt und sich in beständigem Verkehr mit dem damaligen Priester Amram, wohl dem letzten Gelehrten seines Volkes, einen genauen Einblick in die Riten, 50 Traditionen und Handschriften der S. zu verschaffen wußte (vgl. besonders Petermanns „Reisen im Orient", Bd I, Leipzig 1860, S. 269—292, sowie den Art. „Samaria" in Bd XIII der 1. Aufl. dieser Encyklopädie).

Nach Petermann betrug die Kopfzahl der S. in Nabulus 1853 genau 122, von denen 120 dem Stamm Ephraim, zwei (Mädchen) dem Stamm Manasse zugezählt 55 wurden. Nach den Mitteilungen, die dem Schreiber dieses 1876 in Nabulus selbst gemacht wurden, hatte nicht lange zuvor so empfindlicher Mangel an Frauen geherrscht, daß man sich alles Ernstes mit dem Gedanken trug, mit den Falaschas oder schwarzen Juden (als vermeintlich echten „Israeliten"!) ein Connubium einzugehen. In einem Brief vom 24. Adar 1884 gab mir der jetzige Priester folgende Statistik: 53 Männer, 60

46 Frauen, 36 Knaben und 16 Mädchen, zusammen 151. Bei meinem Besuch in Nabulus am 8. April 1904 betrug die Seelenzahl 175 (also doch eine Vermehrung, falls nicht durch diese Angabe die Zahl der angeblich Bedürftigen gesteigert werden sollte), aber nur drei heiratsfähige und sieben jüngere Mädchen! Die Schule wurde von 20 Knaben, keinem Mädchen besucht. Von den Männern betrieben einige das Schneiderhandwerk, andere arbeiteten in der Ölmühle oder als Diener, zwei lebten auswärts in Tul Kerm (als Krämer und Diener). Sonst giebt es außerhalb Nabulus zur Zeit keine S. mehr; die kleinen Kolonien, die noch im Anfange des 17. Jahrhunderts (s. o.) in Kairo, Gaza, Jafa und Damaskus bestanden, sind längst ausgestorben.

In Nabulus leben sie meist in großer Armut in einem besonderen Quartier im Südwesten der Stadt, das nach ihnen chāret-es-Sāmira (Samaritanerviertel) benannt ist. Religiöses Oberhaupt (und als solches auch Mitglied der Bezirksbehörde) ist der Priester (Kâhin), dessen Würde in einer Familie aus dem Stamme Levi erblich ist; daß die direkt von Aaron sich herleitende Priesterlinie schon seit mehr als 200 Jahren (1658) ausgestorben ist, wird jetzt von den S. selbst eingeräumt. Die übliche Bezeichnung des Mannes als „Hoherpriester“ ist somit ungenau; ein solcher war nach dem Aussterben der Aaroniden (1658) unmöglich. Der jetzige Priester zeichnete sich 1876 in mein Notizbuch einfach als הכהן, in der arab. Übersetzung als el-imām ein, in dem Brief vom 24. Adar 1884 (s. o.) arabisch als el-kāhin el-awwal (der erste Priester), danach aber als הכהן הלוי, der Priester aus Levi, getreu dem Sprachgebrauch von Dt 17, 9 al. Der gegenwärtig (1905) in ihrer einzigen Synagoge amtierende Kahin Jakub ibn Harun ist der Neffe seines Vorgängers Amram und ohne eigentlich gelehrte Bildung. Übrigens ist das Priestertum nicht ausschließlich auf den Kahin beschränkt. Derselbe kann, sei es aus eigenem Antrieb oder auf Wunsch der Gemeinde, auch andere zu Priestern weihen, vorausgesetzt, daß sie das 25. Jahr überschritten haben und von Geburt an niemals beschoren waren. Dem Kahin wird von der Gemeinde der Zehnte entrichtet. Derselbe ergiebt jährlich etwa 225 Mark, wozu noch ca. 30 Mark von der Hebe (vgl. Ex 20, 12 ff.) kommen. Der Priester trägt wie meistens auch die gewöhnlichen S. weiße Kleidung; nur der Turban muß (außer bei Festen und Prozessionen) zur Unterscheidung von den Muhammedanern von roter Farbe sein. Die äußere Verwaltung liegt in den Händen des Schophēt oder „Richter“. Dieser hat den Tribut auf die einzelnen Familien zu verteilen und nach Abzug der Besoldungen an die Regierung einzusenden. — Zur Besorgung der Leichen pflegen sie Muslims zu dingen.

Die Glaubenslehre der S. fällt, abgesehen von der Bedeutung, welche der Berg Garizim (der „gesegnete Berg“, das „Haus Gottes“) für sie hat, in der Hauptsache mit der der Juden zusammen. Gleich diesen betonen sie vor allem die Einheit und Einzigkeit Gottes unter strenger Ablehnung jeder Art von bildlicher Verehrung, sowie aller Anthropomorphismen und Anthropopathismen. Dagegen ist die Kluft zwischen Gott und Menschen durch zahllose gute und böse Geister ausgefüllt, von denen die ersteren das Paradies, die letzteren die Hölle bewohnen. Den Engeln fällt (neben den Erzvätern, Joseph, den 70 Ältesten und bes. Mose) auch die Vermittelung der Gebete zu. Als der größte der Propheten gilt ihnen Mose, der schon bei der Schöpfung zum Gesetzgeber bestimmt und in wunderbarer Weise geboren ward; sein Gesetz ist unverbrüchlich heilig. Den Kultus auf dem Garizim lassen sie unter Berufung auf Dt 27, 4, wo ihr Pentateuchtext bekanntlich „Garizim“ für „Ebal“ liest, bereits von Josua eingerichtet sein. Eigentümlich sind den S. gewisse eschatologische Vorstellungen. 6000 Jahre nach der Weltschöpfung wird der Messias (Jo 4, 25) oder Taheb auftreten (s. v. a. tā'ēb, Partic. act. von תיב = hebr. שׁוב, zurückkehren; so Merx zu dem samarit. Fragment über den Taeb [s. u. die Litteratur litt. k, Nr. 6] = der wiederkehrende weltliche Fürst. In der That tritt in dem betr. Fragment die Funktion des religiösen Lehrers oder gar Erlösers ganz hinter der des politischen Fürsten zurück; schwerlich „der sich Bekehrende“ und noch weniger transitiv = der Bekehrer), wird auf dem Garizim das dort verborgene Gesetz Moses samt der Stiftshütte, den heiligen Geräten und dem Manna zum Vorschein bringen, den Kult erneuern und alle Völker zum wahren Glauben bekehren. (Nach Merx' Fragment [s. o.] wird er 11 Völker unterwerfen, nämlich die Gen 15, 19 ff. in Sa und LXX genannten; anderwärts werden [nach Dt 7, 1] sieben genannt.) Doch wird er, weil geringer als Mose, schon 110jährig sterben und am Garizim begraben werden. Verschieden von dieser Periode des Messias ist die des Endgerichts. Dasselbe wird erst nach Ablauf des 7. Jahrtausends eintreten. Bis dahin werden die Leiber der Verstorbenen in der Scheol, d. i. in den Gräbern, liegen, während die Seelen in der Luft der Auf-

erstehung des Leibes harren. Das Schicksal der im Endgericht Beurteilten wird dann ein endgiltiges, ewiges sein, der Guten im Paradies, der Bösen in der Hölle; doch werden diejenigen, welche Gutes und Böses gethan haben, ihre Sünden erst längere oder kürzere Zeit in der Hölle zu büßen haben, ehe sie in das Paradies eingehen. (Daß übrigens die älteren S. die Auferstehung leugneten, zeigt Geiger in „Urschrift 5 und Übersetzungen der Bibel" S. 128 ff.; erst dann sei diese Lehre von ihnen angenommen worden, als sie aufgehört hatte, eine jüdisch-nationale Hoffnung zu sein und individuell geworden war.)

Hinsichtlich der (auch bei den S. vielfach buchstäbelnden) Gesetzeserfüllung hat zwar fast alle Jahrhunderte hindurch erbitterter Streit zwischen Juden und S. geherrscht; doch 10 drehen sich die Differenzen nur zum geringsten Teil um wichtere Fragen. Zu den letzteren ist vor allem die Auffassung des Gebots der Leviratsehe zu rechnen. Nach den S. ist der „Bruder", der auf Grund von Dt 25, 5 ff. die kinderlose (oder doch söhnelose) Witwe seines Bruders zu ehelichen hat, nicht von dem leiblichen Bruder, sondern von dem nächststehenden Freund des Verstorbenen zu verstehen. Doch ist auch dieser seiner 15 Verpflichtung ledig, wenn er bereits zwei Frauen hat. Denn die S. gestatten zwar im Falle der Kinderlosigkeit der ersten Gattin dem Manne eine zweite Heirat, niemals jedoch eine dritte. Die Ehen werden (wie auch bei den Juden im Orient) meist in sehr jugendlichem Alter geschlossen und nur in äußerst seltenen Fällen durch Scheidung (die alsdann mittelst Scheidebrief erfolgen muß) wieder aufgelöst. Den Kaufpreis, der zwischen 20 1200 Mark (für Priestertöchter) und 460 Mark (für Witwen) variiert, erhält die Braut. — Die Beschneidung, die zu Origenes Zeit den S. bei Todesstrafe verboten war (s. Schürer, Jüd. Gesch.[3] I, 678) wird am 8. Tage vollzogen. Bezüglich der religiösen Feste folgen die S. wie die Juden dem ausführlichen Festkalender Le 23 mit seinen sieben Jahresfesten; doch werden die drei altisraelitischen Hauptfeste (Mazzothfest, Wochen- 25 fest [als Fest der Gesetzgebung], Laubhütten; vgl. Ex 23, 14 ff.; Dt 16, 1 ff.) insofern ausgezeichnet, als an ihnen (im 19. Jahrh. nach langer Pause, die der Fanatismus der Muhammedaner verursachte, wieder seit 1849) Prozessionen auf den Garizim stattfinden. Am Passahfeste (am Abend vor dem 1. Vollmond im Nisan), welches man eine Woche lang in Zelten wohnend auf dem Berge erwartet, werden sogar noch Opfer von Lämmern 30 dargebracht; vgl. die ausführliche Schilderung dieses Aktes von Petermann in dessen „Reisen" Bd I, S. 236 ff.; von Socin, der 1869 dem Passahopfer beiwohnte, in Bädekers „Palästina und Syrien", 2. Aufl., S. 226 f.; von Thomson in den Quart. Statements des Palest. Explor. Fund, Jan. 1902, p. 82 ff.; von G. Roland Stafford, ibid. Jan. 1903, p. 90 ff. und von Warren J. Moulton, der 1903 zugegen war, im Journ. of 35 bibl. liter. 1904, p. 187 ff., sowie in ZdPV XXVII, 194 ff. — Das Versöhnungsfest wird mit ununterbrochenem Gottesdienst und 25stündigem Fasten begangen.

Als eigentlich heilige Sprache galt den S. alle Zeit das Hebräische als das Idiom des Pentateuchs, und noch heute besitzt ein Teil von ihnen ein leibliches Verständnis des Pentateuchtextes. Die Aussprache, deren sie sich dabei bedienen, ist erst durch Petermanns 40 „Versuch einer hebr. Formenlehre nach der Aussprache der heutigen S." (Leipzig 1868) genauer bekannt geworden. Auffällig ist dabei besonders die fast gänzliche Unterdrückung der Gutturale einschließlich des Hē; man vgl. z. B. Gen 1, 2 nach Petermanns Transskription: waares ajata te'u ube'u waasek al fani tûm urû eluwêm amra'efat al fani ammêm, und in der Inschrift von Amwas (s. o. S. 435) המשית für המשחית 45 (Ex 12, 23). Doch bemerkt Petermann mit Recht (a. a. O. S. 4), daß diese Aussprache sich nur scheinbar als eine rein willkürlich aus der Luft gegriffene und aus einer Opposition gegen die Juden hervorgegangene darstelle; bei näherer Untersuchung entdecke man hier und da streng durchgeführte Konsequenzen und bestimmte Gesetze, welche zur Bestätigung oder Rektifizierung der jüdisch-christlichen Aussprache dienen können. — Über den von den 50 S. (wenn auch nicht ohne gewisse Verschnörkelungen) festgehaltenen Schriftduktus ist schon oben S. 432 das Nötige bemerkt worden. „Mit der Bearbeitung der samarit. Schrift sieht es schlecht aus," klagt J. Euting im März 1897 in einem Brief an H. Almkvist (s. u. litt. b der Litteratur a. E.); brauchbare Alphabete böten nur Gesenius Carmina Samaritana (1824) und Eutings Schrifttafel zu Bickells Outlines of Hebr. Grammar (Lpzg. 1877). 55 Doch giebt Euting ebenda (vor dem Faksimile des samarit. Briefs an König Oskar) eine wertvolle Schrifttafel in acht Kolumnen (nach Manuskripten gezeichnet). Über Ursprung und Geschichte der (vielfach falschen und unbegründeten) Drucktypen vgl. E. Nestle in ZdmG 1903, S. 568 f. — Ein vom jetzigen Kahin Jakub geschriebenes Alphabet veröffentlichte Barton in Bibliotheca sacra LX, p. 632. 60

Als Umgangssprache diente den S. seit den letzten Jahrhunderten v. Chr. und bis in die ersten Jahrhunderte der arab. Herrschaft ein Dialekt des westaramäischen oder palästinensischen Aramäisch, den man (als das Idiom des samarit. Pentateuchtargums) als „samaritanischen Dialekt" zu bezeichnen pflegt. Doch haben die eingehenden Untersuchungen Kohns (s. u.) überzeugend dargethan, daß die allermeisten Besonderheiten, die man diesem Dialekt aufgebürdet hat, nur aus den unglaublich korrumpierten Handschriften des Targums erschlossen worden sind; in Wahrheit mag sich das ursprüngliche Samaritanisch — vielleicht abgesehen von einer etwas stärkeren Beimischung hebräischen Sprachguts, sowie griechischer und lateinischer Wörter — sehr wenig von dem sonstigen palästinensischen Aramäisch, wie wir es aus den jüdischen Targumen und gewissen Teilen des Talmuds kennen, unterschieden haben. Daß das Samaritanische bereits um 1100 n. Chr. keine lebende Sprache mehr war, geht daraus hervor, daß um diese Zeit (s. u. litt. g) der Pentateuch ins Arabische übersetzt wurde; übrigens hatte man sich schon früher einer arabischen Übersetzung, nämlich der des Juden Saadja, bedient.

In der Litteratur der S. nimmt selbstverständlich der Pentateuch die erste Stelle ein. Über das Verhältnis des samarit.-hebr. Pentateuchtextes zu unserem jüdisch-masoretischen vgl. O. F. Fritzsche, Bd I S. 283 der 1. Aufl. dieser Encyklopädie. Unter den tendentiösen Textveränderungen des samaritanischen Pentateuchs ist die berühmteste die Änderung des Namens Ebal Dt 27, 4 in Garizim; zu dem samarit. Text der Patriarchenjahre in Gen 5 u. 11, der sowohl vom masoretischen Text, wie von den LXX abweicht, s. die Tabellen bei Dillmann, Gen [6], S. 110 u. 209; über die Änderung in Ex 12, 40 s. Dillmann, Ex und Le [2], S. 132 ff. Zu dem oben zitierten Artikel Fritzsches holen wir noch nach, daß sich die von Petermann (Versuch einer hebr. Formenlehre u. s. w., S. 219—326) verzeichneten Varianten des samarit.-hebr. Pentateuchs gegenüber dem masoretischen Texte auf mehr denn 6000 belaufen. Die Hypothese, daß der hebr.-samarit. Pentateuch, obwohl nur eine vielkorrumpierte und gefälschte Recension des jüdischen Textes, nichtsdestoweniger die Grundlage der LXX sei, ist (obschon ohne Erfolg) wieder vertreten worden von Kohn, **De pentateucho Samaritano ejusque cum versionibus antiquis nexu** (Lips. 1865); nach Kohn soll die alexandrinische Version des Pentateuch nicht ursprünglich auf jüdischem Boden aus dem Grundtext erwachsen, sondern auf Grund einer samaritanisch-griechischen Übersetzung angefertigt sein. — Außer dem hebräischen Text (in samaritanischer Schrift) besitzen die S.: 1. eine Übersetzung des Pentateuch ins Samaritanische, den sog. samaritanischen Targum. Nach der Behauptung der S. wäre dieses Targum in der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts v. Chr. von einem Priester Nathanael verfaßt; in Wahrheit dürfte es erst im 2. oder im Anfang des 3. Jahrhunderts n. Chr. entstanden sein. Noch weiter herabzugehen, verbietet die Zitierung von Lesarten dieses Targums in den hexaplarischen Scholien unter der Bezeichnung *τὸ Σαμαρειτικόν*. Denn nach Fields Hexapla, **Prolegg. p. LXXXII sq. („quid sibi velit** *τὸ Σαμαρειτικόν*") stimmen von den 43 (griechischen) Lesarten, welche unter obiger Bezeichnung zitiert werden (neben vier anonymen, die wahrscheinlich demselben Übersetzer angehören), nicht weniger als 36 genau mit dem samarit. Targum überein oder lassen sich doch leicht mit demselben vereinigen; die sieben differierenden können nach Fields Meinung obiges Resultat nicht erschüttern (so wesentlich schon, mit etwas anderer Statistik, Castellus in den **animadverss. Samariticae in Pentat.** in Waltons Polyglotte **Tom. VI, Sect. V**). Field verglich das samarit. Targum nach dem sehr korrumpierten Text der Waltonschen Polyglotte. Aber auch die Benutzung kritisch gereinigter Texte ergab in Betreff des **Samareitikon** kein anderes Resultat; an eine griechische Übersetzung des hebr.-samarit. Pentateuchs kann ebensowenig gedacht werden, wie daran, daß das sog. **Samareitikon** „nur die an einzelnen Stellen geänderte alexandrinische" Übersetzung war (vgl. Hengstenberg a. a. O. S. 32 ff. und die Litteratur daselbst). Zu einem ähnlichen Resultat wie Castellus gelangte auch Kohn, **De Pentateucho Samaritano** S. 3 u. 66 ff. (vgl. auch von demselben „Zur Sprache, Literatur und Dogmatik der Samaritaner", Lpz. 1876, S. 141, Note 2), ganz besonders aber „Samaritikon und Septuaginta" in Grätz Monatsschrift für Gesch. u. Wiss. des Judentums, NF II (1894), S. 1—7, 49—67 und in ZdmG XLVII (1893), S. 650 ff. In den zuletzt genannten Abhandlungen erklärt Kohn das Samareitikon nicht mehr bloß für vereinzelte zum leichteren Verständnis des samarit. Targums angefertigte Randglossen, sondern für eine in Ägypten entstandene, ursprünglich vollständige griechische Übersetzung des Targum.

Die Untersuchungen Kohns haben unwiderleglich dargethan, daß die ehedem herrschenden Ansichten über das samarit. Targum selbst großenteils irrig waren. Kohn

erwies erstlich, daß sich in den bisherigen Grammatiken und Wörterbüchern des Samaritanischen eine Menge falscher Wörter und Worterklärungen fortgeschleppt haben; aus Petermanns Edition des Targums zur Genesis (s. u.) ergebe sich bis zur Evidenz, daß das samaritan. Idiom gar keine ihm eigentümlichen (sog. „kuthäische") Wurzeln und Wörter besitze, wie auch die sonstigen Eigentümlichkeiten auf ein Minimum zu reduzieren 5 seien. Was bisher als samarit. Targum gegolten habe, sei bloß ein und noch dazu relativ recht fehlerhaftes Exemplar der verschiedenen voneinander wesentlich abweichenden Abschriften. Ebenso seien sämtliche von Petermann beigebrachte Codices nichts weiter, als ebensoviele verschiedene, verschiedenartig korrumpierte, resp. korrigierte und eigenmächtig umgestaltete Recensionen des ursprünglichen Targums, sämtlich Produkte 10 einer Zeit, in welcher das Samaritanische längst keine lebendige Sprache mehr war. In der That zeugen die von Kohn reichlich beigebrachten Belege von einer unglaublichen Korruption der Texte und Willkür der Kopisten, sowie von der Konsequenz, mit welcher handgreifliche Fehler (z. B. קדק für קדר!!) auch auf andere Stellen übertragen wurden. Nimmt man dazu noch das Eindringen von Hebraismen, von kaum zu bezweifelnden 15 Interpolationen aus dem Targum des Onkelos, sowie endlich von Arabismen, so begreift man die Bemerkung Kohns, daß wir von dem ursprünglichen Targum vielleicht nur noch wenige Fragmente besitzen. (Vgl. über obige Resultate Kohns bes. auch Nöldeke in der ZdmG 1876, S. 343 ff. Derselbe bekennt, jetzt in allen Hauptpunkten mit Kohn übereinzustimmen, nur daß er in der Beseitigung der spezifisch samarit. Wörter nicht ganz so 20 weit gehe, zumal man dem samarit. Dialekt einzelne grammatische und orthographische Eigentümlichkeiten nicht absprechen könne; in der Annahme arabischer Wörter gehe Kohn entschieden zu weit.) Soweit sich nach dem jetzigen Stande urteilen läßt, ging die Übersetzung ohne Rücksicht auf den Zusammenhang oder das Verständnis auf sklavische Wörtlichkeit aus, beruhte aber auf äußerst mangelhaften hebr. Sprachkenntnissen. Die tenden- 25 tiösen Änderungen sind nicht mit Geiger u. a. für altisraelitische Traditionen im Besitz der alten S. zu erklären, sondern beruhen auf einer Jahrhunderte hindurch geübten Akkomodation an alle möglichen (sadduzäische und pharisäische, ja selbst heidnisch syrische, später arabische und namentlich karäische) Anschauungen (vgl. zu Vorstehendem Kohn in ZdmG **XLVII**, 658 ff. und die Belege in der dort zitierten Schrift von L. Wreschner, 30 „Samaritanische Traditionen, mitgeteilt und nach ihrer geschichtl. Entwickelung untersucht, Berlin 1888, nebst der Recension von Siegfried in ThLZ 1888, Nr. 22). Die Mitwirkung mehrerer Übersetzer bei der Abfassung des Targums ist von Kohn bereits in dessen „Samaritanischen Studien" (Breslau 1868) aus sprachlichen und sachlichen Differenzen erwiesen worden. Nach P. Kahle (1898; s. u. die Litt. unter litt. f) hat es über- 35 haupt nie ein allgemein anerkanntes Grundtargum, sondern nur von verschiedenen Priestern zu praktischen Zwecken verfaßte Teilübersetzungen gegeben. — 2. Eine Übersetzung des Pentateuch ins Arabische, die im 11. oder 12. Jahrhundert n. Chr., vielleicht zur Verdrängung der Übersetzung des Juden Saadja, nach der allerdings streitigen Angabe der S. von ihrem Glaubensgenossen Abu'l Hasan aus Tyrus verfaßt und im 13. Jahrhundert 40 von Abu Said (der bisher mit Unrecht als der Übersetzer galt) überarbeitet worden ist. Übrigens ist neuerdings von Bloch und Kahle (s. u. die Litteratur unter litt. g) gezeigt worden, daß der unter dem Namen Abu Saids umlaufende Text durchaus nicht einheitlich ist, daß vielmehr mindestens zwei, wenn nicht mehrere Überarbeitungen anzunehmen sind, die den Text zum Teil viel stärker modifiziert haben, als Abu Said selbst. Daß 45 die arabische Übersetzung das Targum nicht gekannt habe (so Kohn a. a. O. S. 134 ff.) wird von Kahle als eine Übertreibung bezeichnet. Dadurch sind allerdings nachträgliche Änderungen des Targums auf Grund der (im allgemeinen genaueren) arabischen Version nicht ausgeschlossen. Die zahlreichen Fälle, wo das Targum arabisiert, ohne mit der arab. Version zu stimmen, sind nach Kohn aus Interpolationen vor der Zeit Abu Saids 50 zu erklären und beruhen vielleicht auf einer anderen samarit.-arab. Version (eines **Ṣadaka ben Munġā**; s. o. Bd III, 93,44 ff.), deren einstige Existenz von Neubauer (**Chronique Samaritaine** p. 90 u. 112 sq.) erwiesen worden sei.

Eine zweite Litteraturschicht bilden die samarit. Chroniken: 1. Das arabische, vielleicht aus dem 13. Jahrh. stammende „Buch Josua", behandelt die Geschichte vom Tode Moses an 55 bis zum Tode Josuas in 38 Kapiteln, vielfach im Anschluß an den hebr. Josua, aber auch mit vielen apokryphischen Zuthaten; ein Anhang von 9 Kapiteln führt sodann die Darstellung bis auf die Zeit des Kaisers Alexander Severus fort. Das Original soll in hebräischer Sprache verfaßt gewesen sein; doch ist fraglich, ob nicht das ganze Werk (wenn auch auf Grund einzelner älterer Aufzeichnungen) von Haus aus arabisch geschrieben war. 2. Die 60

(bzw. auch als Josuabuch bezeichnete) gleichfalls arabisch geschriebene Chronik des Samaritaners Abu'l Fatch, von Vilmar (s. u.) treffend charakterisiert als eine **historica gentis Samaritanae apologia ad historicam Pentateuchi rationem et Genesis maxime exemplar instituta.** Abu'l Fatch verfaßte sein Werk auf Grund älterer Chroniken (s. u.
5 litt. f der Litteratur) im Jahre 756 der Hedschra, nachdem ihn der damalige Hohepriester Pinchas schon 753 (= 1352 n. Chr.) zur Abfassung einer Chronik von Adam bis auf die jüngste Zeit ermahnt hatte. Die Darstellung des Abu'l Fatch erstreckt sich jedoch nur auf die Zeit bis zum Auftreten Muhammeds; die in einigen Handschriften beigefügte Fortsetzung bis auf Harun er-Raschid (nicht aber bis 1492 n. Chr., wie auf Grund einer
10 irrigen Notiz Schnurrers in Eichhorns Repertorium IX, 45 oft angegeben wird) stammt von anderer Hand; vgl. Vilmar, **Abulfathi annales Samaritani, prolegg. p. LXXV sq.** — Übrigens sind diese beiden Chroniken mit ihren zahllosen Fabeln und groben Anachronismen fast gänzlich wertlos. 3. Die sog. Neubauersche Chronik (s. unten am Ende litt. i), samarit.-hebr. mit arab. Übersetzung. 4. Die neuerdings von Adler und Seligsohn
15 (s. u. litt. i am Ende) mit französischer Uebersetzung herausgegebene samarit-hebr. Chronik von der Schöpfung bis auf die Gegenwart (1900). — Über die sonstigen Litteraturreste in samarit. und arab. Sprache (in ersterer besonders Gebetbücher und Lieder zu liturgischem Gebrauch, in letzterer besonders Fragmente von Pentateuchkommentaren und Streitschriften gegen die Juden) s. u. die Übersicht über die Litteratur unter litt. k.

20 Litteratur: a) Zur Geschichte und Litteratur der S. überhaupt: Cellarius, **Collectanea historiae Samaritanae, quibus praeter res geographicas, tam politia hujus gentis, quam religio et res litterariae explicantur, Cizae 1688, 4°** (auch in Ugolini Thes. Tom. XXII). Obschon Cellarius diese Kollektaneen selbst als **festinantius collecta** bezeichnet und sie auch durch die ziemlich summarische **Exercitatio, gentis**
25 **Samaritanae historiam et caerimonias, post ejusdem auctoris Collectanea historiae Samaritanae magis illustrans, Hal.** 1707, wenig überboten hat, so blieb er doch auf lange Zeit die Hauptquelle für weitere Darstellungen. — Hengstenberg, Die Authentie des Pentateuches, I (Berl. 1836), S. 1—46 (betrifft eigentlich den samarit. Pentateuch, erörtert aber zugleich viele Fragen der samarit. Geschichte in apologetischem
30 Interesse). — Robinson, Palästina u. s. w. III (Halle 1842), S. 317—362). — Th. G. J. Juynboll, **Commentarii in historiam gentis Samaritanae, Lugd. Batav. 1846, 4°** (trotz manchem Antiquierten noch immer die beste Zusammenstellung zumal des älteren Materials). — Winer, Bibl. Realwörterbuch³ (Lpz. 1848) II, 369 ff. — A. Knobel, Zur Gesch. der S. (Gießen 1846). — Grimm, Die Samariter u. ihre Stellung zur Weltgesch.,
35 München 1854. — H. Petermann, Art. „Samaria und die Samaritaner" in der 1. Aufl. dieser Encyklopädie, Bd XIII (bes. ausführlich in der Darstellung der heutigen Meinungen, Sitten und Zustände, vielfach identisch mit des Verf. „Reisen im Orient", I (Lpz. 1860), S. 260—292, wo er über seinen Aufenthalt und seine Studien in Nabulus berichtet). — Heidenheim, Untersuchungen über die S., in dessen deutscher Vierteljahrsschrift I, 9 ff. und
40 374 ff.; E. Schrader, „Samarien, Samaritaner" in Schenkels Bibellexikon, V, 149 ff. — Nutt, **A sketch of Samaritan history, dogma and literature,** London 1874. — A. Cowley, **Samar. Literature and Religion, Jew. Quart. Rev. 1896, p. 562 ff.**

b) Zu einzelnen Punkten der Geschichte der S.: J. F. Zachariä, **De Samaritanis eorumque templo in monte Garizim aedificato, Jenae 1723.** — Schulz,
45 **De implacabili Judaeorum in Samaritas odio, Wittenb. 1756.** — Millius, **Dissert. de causis odii Judaeos inter atque Samar.,** als **dissert. XIV** in dessen **dissertt. selectae (Lugd. Bat. 1743), p. 425 sq.** — Silvestre de Sacy, **Extrait** aus Maqrizis Beschreibung Ägyptens, welche auch einen nicht unwichtigen Abschnitt über die S. enthält, in der **Chrestomathie arabe** (Paris 1806) I, 163 ff. (arab. Text), II, 177 ff. (Über-
50 setzung und Noten); ders., **Mémoire sur l'état actuel des Samaritains,** Paris 1812 **(Extrait du 52. cahier des annales des voyages et de géographie,** nur in wenigen Exemplaren abgezogen); in erweiterter Gestalt in Bd 12 der **Notices et extraits des manuscrits de la bibliothèque du roi,** Paris 1831, p. 1—39; deutsch in den „Neuen theol. Nachrichten" Oktober 1813, sowie („Über den gegenwärtigen Zustand der
55 S.") in Stäudlins und Tzschirners Archiv für alte und neue KG I, 3 (Lpz. 1814), S. 40—86; diese Abhandlung erstreckt sich besonders auch auf die Dogmatik der S. — Friedrich, **De christologia Samaritarum, Lips. 1821.** — Gesenius, **De Samaritanorum theologia ex fontibus ineditis, Hal. 1723.** — Bargès, **Les Samaritains de Naplouse,** Paris 1855. — Ewald, Gesch. des Volkes Israel, 3. Aufl., III, 724 ff.;
60 IV, 129 ff., 197 ff. und 274 ff. (zur vorchristl. Zeit). — Appel, **Quaestiones de rebus**

Samaritanorum sub imperio romano peractis, Bresl. 1874. — Brüll, Zur Gesch. u. Litter. der S., Frankf. 1876. — Über verschiedene Einzelfragen s. ZdmG, Bd XI, 730 ff. XII, 132 ff. XIV, 622 ff. XVI, 389 ff. XX, 527 ff. (Geiger, Ueber die gesetzlichen Differenzen zwischen S. und Juden; vgl. darüber auch Fürst, ibid. Bd 35, S. 132 ff. — Taglicht, Der Kuthäer als Beobachter des Gesetzes, Erlangen 1888. — Brejchner, Samaritanische Traditionen, Berl. 1888 (u. a. auch wertvoll durch die Mitteilungen über den samarit. Lehrer Munagga [XII saec.] und dessen polemische Schrift gegen die Juden).

c) Zu dem Briefwechsel von S. mit Europäern: Chr. Frdr. Schnurrer, Samarit. Briefwechsel, in Eichhorns Repertor. f. bibl. und morgenl. Litter. IX, 1 ff. (enthält die deutsche Uebersetzung des 2. Briefes der S. von Gaza an ihre „Brüder" in England vom J. 1675, ferner die Übersetzung des 1. Briefes Marshalls, Rektors zu Oxford, an die S. zu Sichem: den arab. Brief der Sichemiten an Robert Huntington in Aleppo, in Betreff der angeblichen Verehrung einer Taube, nebst deutscher Übersetzung; endlich den arab. Text zweier Briefe der Sichemiten nach Oxford, nebst deutscher Übersetzung). — Silvestre de Sacy, Litterae Samaritanorum ad Josephum Scaligerum datae [1589]. Ex autographis Parisinis exscripsit etc. in Eichhorns Repertor. XIII, 257 ff. (hebr. Text mit lat. Übers. u. Noten; s. daselbst auch die frühere Litteratur in Betreff dieser Briefe). — Allarius, [2] Epistolae samar. Sichemitarum ad Jobum Ludolfum [von 1684], Cizae 1688. — Bruns, Epistola Samaritana Sichemitarum tertia ad Job. Ludolfum; Helmstädt 1781, und in Eichhorns Repertor. XIII, 277 ff. (hebr. Text mit lat. Übers. u. Noten). — Silvestre de Sacy, Correspondances des Samaritains de Naplouse, pendant les années 1808 et suiv. in den Notices ex extraits des manuscrits de la bibliothèque du roi, Tom. XII (Paris 1831), p. 1—235; diese vorzügliche Arbeit enthält nicht nur die arab. und hebr. Originaltexte des Briefwechsels zwischen de Sacy und dem Priester Salama von 1811—1820, sondern auch die (allerdings vielfach auf wertlosen jüdischen Angaben beruhenden) Denkschriften der französischen Konsuln in Syrien, welche dieselben 1808 auf Erfordern des französischen Ministeriums des Äußern in Betreff der S. einsandten; ferner die Originale von sechs Briefen der S. nach England, und an Huntington von 1672—88, endlich die Briefe an ihre Brüder in Europa von 1820 und 1826, sämtlich mit französischer Übersetzung. Eine deutsche Übersetzung begann E. G. von Hieronymi, Schönberg 1836. Außerdem vgl. noch ZdmG Bd 17, S. 375 f., und Heidenheim, Schreiben Meschalmah ben Ab Sechuahs (eines Samaritaners, wahrscheinlich im 17. Jahrh.) an die S., in der Deutschen Vierteljahrsschrift &c. I, 78 ff. Briefe des jetzigen Priesters Jakub: an E. Kautzsch (ZdPV 1885, S. 149 ff.), A. E. Cowley (Jew. Quart. Rev. XVI, Nr. 63), W. Barton (vom 25. März 1903; Biblioth. sacra LX, p. 610). — „Ein Samarit. Brief [von Joseph Dschelebi in Sichem, vom 7. Adar 1895] an König Oskar in Faksimile herausgeg. und übersetzt von H. Almkvist", Upsala 1897 (mit Schrifttafel J. Eutings).

d) Zur Sprache der S. und zwar 1. zur Grammatik: Fr. Uhlemann, Institutiones linguae Samaritanae. Accedit chrestomathia Samaritana glossario locupletata, Lips. 1837. — G. J. Nicholls, A Grammar of the Samaritan language with Extracts and Vocabulary, Lond. 1858. — H. Petermann, Brevis linguae Samaritanae grammatica, litteratura, chrestomathia cum glossario (Pars III von Petermanns Porta linguarum orientalium), Berl. 1873 (daselbst S. 84 f. ein Verzeichnis älterer Grammatiken, welche das Samaritanische mitbehandeln). — Sam. Kohn, Zur Sprache, Lit. u. Dogmatik der S. (Lpz. 1876, in den Abhandl. für die Kunde des Morgenlandes, Bd V, Nr. 4), S. 104 ff. und ganz besonders 206 ff. — J. Rosenberg, Lehrb. der samarit. Sprache und Liter., Wien 1901 (ohne selbstständigen Wert). — 2. Zur Lexikographie: Castelli, Lexicon heptaglotton etc., London 1669 (vgl. auch desselben Animadverss. Samar. in Bd VI der Londoner Polyglotte). — Kohn, Samaritanische Studien; Beiträge zur samarit. Pentateuchübersetzung und Lexicographie, Breslau 1868 (schon früher abgedruckt in Frankels Monatsschrift für Geschichte u. Wissenschaft des Judenth., Jahrg. 15 u. 16); vgl. über diese Studien Krehl, ZdmG 1868, S. 562 ff., und bes. Nöldeke in Geigers Jüd. Ztschr. VI, 204 ff. — Ein Lexikon hat Vollers in der Vorrede zum Dt versprochen. 3. Zum Samaritanisch-Hebräischen: Th. Nöldeke, Über einige samarit.-arab. Schriften, die hebr. Sprache betreffend, Gött. 1862 (S.-A. aus den Nachrichten der GGdW Nr. 17 u. 20); enthält Mitteilungen aus einer größeren samarit.-hebr. Grammatik, sowie den arab. Text und die Übersetzung der 12 qawānîn el-miqrā (Regeln über das Lesen des Hebräischen) eines gewissen Abu Sa'îd, das

Ganze auf Grund eines Amsterdamer Codex. — H. Petermann, Versuch einer hebräischen
Formenlehre nach der Aussprache der heutigen S. nebst einer danach gebildeten Trans-
skription der Genesis, Lpz. 1868 (Abhandl. für die Kunde des Morgenlandes, Bd V,
Nr. 1); vgl. noch Geiger, ZdmG Bd XVII, 718 ff.
5 e) Zum hebräisch-samaritanischen Pentateuch: 1. Gedruckte Texte. Der erste Abdruck
wurde von J. Morinus in Bd VI der Pariser Polyglotte (1645) besorgt auf Grund
eines im Jahre 1616 von Pietro della Valle zu Damaskus gekauften Codex (jetzt im
Vatikan); beigegeben ist der samarit. Targum und eine zu beiden Texten gehörige lat.
Übersetzung. In der Londoner Polyglotte findet sich derselbe hebr. Text (nebst Targum
10 und lat. Übers.) im 1. Band (1657). — Einen Abdruck in hebr. Quadratschrift edierte
Benj. Blayney, Oxf. 1790. Nur die samarit. Varianten zum masoretischen Text geben
Houbigant (**Biblia hebr.**, Paris 1753) und in äußerst bequemer Kollation mit dem masoret.
Text Kennicott in **Vol. I** seines **Vetus test. hebr., Oxon.** 1776, die Bagstersche un-
punktierte Ausgabe des AT (Lond. 1844) und Petermann in seinem „Versuch einer hebr.
15 Formenlehre" u. s. w. (s. o.), S. 219 ff. — 2. Handschriften. Vgl. im allgemeinen:
Eichhorn, Einl. in das AT, 4. Aufl., II, 584 ff.; ferner: Björnstahl, Über eine samarit.
Triglotte in der Barberinischen Bibliothek (zu Rom), in Eichhorns Repert. III, 84 ff. —
Rosen, Alte Handschriften des samarit. Pentateuch, ZdmG Bd XVIII, 582 ff. (beschreibt
die alten Nabuluser Handschriften, u. a. auch die berühmte Rolle, welche nach den S.
20 von Abischa, dem Urenkel Aarons, im 13. Jahre der Einwanderung in Kanaan geschrieben
ist, in Wahrheit aber dem 12. oder 13. Jahrhundert entstammt). — A. Harkavy, Die
samarit. Pentateuchhandschriften der kaiserl. öffentlichen Bibliothek in St. Petersburg,
St. Petersb. 1875 (in russ. Sprache). — G. Margoliouth, **An early copy of the Sa-
mar.-Hebr.-Pent. (Jew. Quart. Rev.** Juli 1903, **p.** 632 ff.). — W. E. Barton,
25 **The Samar. Pent., Bibl. sacra 1903, p.** 601 ff. (die Handschriften in Nabulus). —
A. Cowley, **An alleged copy** (angeblich aus dem 8. Jahrhundert, in Wahrheit 1495)
of the Sam. Pent. (Jew. Quart. Rev., Apr. 04, **p.** 474 ff. — 3. Kritische Er-
örterungen über den hebräisch-samaritanischen Pentateuch. S. die Litteratur, in welcher
vor allen Gesenius, **De Pentateuchi Samaritani origine indole et auctoritate**
30 (**Hal.** 1815, 4°) hervorragt, in den Einleitungen (de Wette-Schrader, S. 203 ff.; Bleek-
Kamphausen S. 757 ff.; Bleek-Wellhausen [1878], S. 570. 643; König 95 ff.; Reuß, Die
Geschichte der hl. Schriften des AT, S. 470 ff.); außerdem vgl. noch Pick, **Horae Sa-
maritanae** (Vergleichung von LXX. des samarit. Pentateuch mit den hebr. und den
alten Versionen) in **Biblioth. sacra,** Januar 1877 bis April 1878. — König, **Sama-
35 ritan Pentateuch, im Extra Volume** (1904) zu Hastings **Dictionary of the Bible,
p.** 68—72.
f) Zur samarit. Übersetzung des Pentateuchs (dem sog. Targum). 1. Gedruckte
Texte: höchst fehlerhafte Abdrucke in der Pariser und Londoner Polyglotte. — G. Peter-
mann, **Pentateuchus Samaritanus. Ad fidem librorum Mss. apud. Nablusianos
40 repertorum. I. Genesis. II. Exodus,** Berlin 1872 und 1873 (auf d. Titel 1882),
beide Bücher leider kritisch ungenügend, weil auf Grund von fünf völlig korrumpierten
Handschriften unternommen. Auf besseren kritischen Grundsätzen beruht die Fortsetzung
von C. Vollers (**Lev.** 1883; **Num.** 1885; **Deut.** 1891); vgl. zum Ganzen die wertvolle
Besprechung von Kohn, ZdmG Bd 47, S. 626—97. — Brüll, Das samarit. Targum
45 zum Pentateuch (in hebr. Quadratschrift), Frankf. 1873—76, 5 Teile nebst zwei Anhängen,
eine etwas verbesserte Transskription des Polyglottentextes, aber kritisch gleichfalls un-
genügend. — Kohn, Die Petersburger Fragmente des samarit. Targum, in Kohns „zur
Sprache, Litteratur und Dogmatik der S.", S. 215 ff. Diese Fragmente aus Gen 1. u. 2,
Dt 28—34 sind deshalb von Wichtigkeit, weil sie den Text noch in verhältnismäßig ur-
50 sprünglicher Gestalt, d. h. ohne Arabismen, bieten. Dasselbe gilt z. T. von Nutts **Frag-
ments of a Samaritan Targum,** London 1874 (aus einem Codex der Bodlejana zu
Le 25, 26; Nu 36, 9, sowie aus einem Codex der Cambridger Stadtbibliothek). Ganz
unkritisch (s. den ausführlichen Nachweis von Kohn, ZdmG 39, S. 165 ff., und von
Kautzsch, ThLZ 1885, Sp. 465 ff., sowie die Replik des Verfassers gegen Kohn in ZdmG
55 Bd 40, 516 ff.) ist dagegen M. Heidenheims „Die Genesis in der hebr. Quadratschrift x."
in **Bibliotheca Samaritana I** (Lpz. 1884). Eine Kollation der Petersburger Targum-
fragmente mit dem Polyglottentext giebt A. Harkavy im Katalog der hebr. und samarit.
Handschriften der Petersburger Bibliothek (Petersb. u. Leipz. 1875). Handschriften des
Targum verzeichnet Vollers im Literaturblatt für orient. Philologie 1885 III, 92 ff.
60 Vgl. auch A. Brüll, Kritische Studien über samarit. Manuskriptfragmente des samarit.

Targums in Oxford (Anhang zu Brülls Ausgabe des Targums s. o.), Frankf. a. M. 1875. — P. Kahle, Fragmente des samarit. Pentateuchtargum, in Zeitschr. für Assyriologie XVI (1901), p. 83ff. (behandelt Petermanns Codex A, sowie eine jetzt in Petersburg, London, Cambridge verstreute Handschrift); XVII (1902), p. 1ff. (Triglotte zu Dt 32, 1—29; Cod. Petrop. Sam. Nr. 184; Varianten aus einem Fragment einer samarit. Triglotte im Brit. Museum). Vgl. außerdem die wertvollen Ausführungen von Kohn in ZdmG 1893, S. 650ff. sowie P. Kahle, Textkritische und lexikalische Bemerkungen zum samarit. Pentateuchtargum, Halle 1898 (zu Ex 15, 1—18; Dt 32, 1—19). Über die daran geknüpfte Hypothese Kahles vgl. oben S. 439 und die Recension von E. Littmann in ThLZ 1899, Nr. 6. — Die ältere Litteratur über das Targum s. in den Einleitungen (Eichhorn II, 320ff., de Wette-Schrader 129ff., Bleek-Kamphausen S. 757f., König S. 98 und oben Bd III S. 145f.

g) Zur arab. Pentateuchversion, resp. deren Überarbeitung durch Abu Saʿîd: Eichhorn, Einl. II, 264ff.; de Wette-Schrader, S. 135; H. E. G. Paulus, Zur Gesch. des samarit.-arab. Pentateuchs, in dessen „Neues Repertor.", Jena 1791, S. 171ff. (schon 1789 gab Paulus eine **Commentatio critica exhibens e bibliotheca Oxoniensi Bodlejana specimina versionum pentateuchi septem Arabicarum** heraus; die Proben aus Abu Saʿîd sind jedoch fast unbrauchbar. Grundlegendes über Abu Saʿîd bot S. de Sacy, **De versione Samaritano-Arabica librorum Moysis** in Eichhorns Allg. Bibl. der bibl. Litter. X, 1—176, mit vier Appendices, welche Textproben sowie eine Besprechung der Barberinischen Triglotte enthalten; das Ganze mit vielen Zusätzen und Berichtigungen auch in den **Mémoires de l'academie des inscriptions et belles lettres**, Bd 49, S. 1ff. Den Text der drei ersten Bücher gab A. Kuenen (Leiden 1851—54) heraus und zwar den **textus rec.** der Revision nach Abu Saʿîds zwei Pariser und einer Leidener Handschrift). Auch J. Bloch, Die samarit.-arab. Pentateuchübers., **Deut. I—XI** nach Handschriften in Berlin, Gotha, Kiel, Leyden und Paris mit Einl. u. Noten (Berl. 1901) bezweckt eine sorgfältige Wiedergabe der Revision Abu Saʿîd. Vgl. dazu die wertvolle Besprechung von P. Kahle in der Ztschr. f. hebr. Bibliographie 1902, Nr. 1. Nach demselben (Ztschr. f. Assyriologie XVI, 83) liegt die älteste Recension der samarit.-arab. Pentateuchübersetzung im Cambridger Codex **Ms. Add.** 714 vor. Weiteres s. oben Bd III, 93, 22ff.

h) Zum sog. Josuabuch. Die einzige (Leidener) Handschrift in arab. Sprache mit samarit. Buchstaben wurde von Juynboll (**Chronicon Samaritanum**, Leiden 1848) ediert; die ältere Litteratur s. in Eichhorns Einl. III, 412ff., sowie bei de Wette-Schrader, S. 307ff.

i) Zu den übrigen Chroniken. Der arab. Text des Abu'l Fatch wurde ediert im Auszug von Chr. Fr. Schnurrer in Paulus' Neues Repertor. I (Jena 1790) S. 117ff. (20 Seiten Text mit gegenüberstehender Übersetzung); vollständig von Ed. Vilmar, **Abulfathi annales Samaritani ad fidem codicum ms. Berolinensium Bodlejani Parisini** (Gotha 1865; die auf dem Titel angekündigte lat. Übersetzung und Kommentar sind nicht erschienen). Weit weniger genügt die Herausgabe des bodlejanischen Codex (mit gegenüberstehender engl. Übersetzung) durch Payne Smith in Heidenheims deutscher Vierteljahrsschr. für englisch-theol. Forschung II (Gotha 1863), S. 304ff. u. 432ff. Übrigens vgl. de Wette-Schrader, S. 308f. Nicht identisch mit Abu'l Fatch ist die von Ad. Neubauer im **Journal asiatique**, Dez. 1869 (**Tom. XIV, p.** 385 **sq.**) aus einer jungen Handschrift der Bodlejana edierte **Chronique Samaritaine**; vielmehr weist der Titel **el-tolide** auf eine Chronik, die eine Hauptquelle des Abu'l Fatch bildete. Die Neubauersche Chronik ist in hebr. Sprache im Jahre 544 d. H., vielleicht von Elʿazar ben Amram, abgefaßt und von einer wörtlichen arab. Übersetzung begleitet; sie enthält in der Hauptsache Chronologie und Genealogien von Adam an nebst kurzen geschichtlichen Notizen, auch mehrere Fortsetzungen bis zum jetzigen Priester Jakub, zum Schluß ein Verzeichnis der Familien zu Sichem aus Ephraim, Manasse und Levi. Die oben S. 440 zuletzt erwähnte Chronik edierten E. N. Adler und M. Seligsohn u. d. T. **Une nouvelle chronique Samaritaine** in der **Rev. des études Juives, tome** 44 (1902), **p.** 188—222; **t.** 45, **p.** 70—98. 223—254; **t.** 46 (1903), **p.** 123—146. Vgl. dazu auch Clermont-Ganneau im **Journ. des Savants**, Jan. 1904, **p.** 34ff. und **Recueil d'Archéologie orientale, t. VI, livr.** 6—9, § 12.

k) Zur sonstigen Litteratur: 1. Zur Handschriftenkunde. Ein Verzeichnis der Bücher und Handschriften in Nabulus lieferte Pick in Mc Clintock u. Strong, **Cyclopedia**, sowie Barton (aus der Feder des Priesters Jakub) in **Bibliotheca sacra**, Okt.

1903, p. 612 ff. (30 Nummern mit Einschluß der arab. und modernen Handschriften). — Über die samarit. Handschriften des Brit. Museums (zahlreiche Liturgien, eine Geschichte Moses, eine Haggada zum Pentateuch u. s. w.) vgl. die Notizen Neubauers im Anhang zu seiner Chronique Samaritaine, S. 467 ff. (s. o. unter litt. i. am Ende) und G. Margoliouth (descriptive List of the Hebrew and Sam. Mss. 1893); über die der Bodlejana zu Oxford Neubauer, Catalog of the Hebrew Mss. 1886); über The collection of Samar. Mss. at St. Petersburg A. Harkavy, Lond. 1874.

2. Allgemeines. Eine sachkundige Kritik der neueren Veröffentlichungen bis 1868 giebt A. Geiger (Neuere Mitteilungen über die S. I—VII) in ZdmG Bd 16—22.

3. Zur Liturgie (deren älteste Stücke wohl von Marqa und Amram im 4. Jahrhundert aramäisch verfaßt wurden, während die späteren samarit.-hebr. seit ca. 1300 entstanden): W. Gesenius, Carmina Samaritana, Halle 1824. Zahlreiche (leider sehr mangelhaft edierte und z. T. auch interpretierte) Proben von Festhymnen, Passahliedern rc. veröffentlichte Heidenheim in seiner „deutschen Vierteljahrsschrift für englisch-theol. Forschung und Kritik" (Gotha 1860—67, 3 Bde). Vgl. auch M. Heidenheim, Die samarit. Liturgie [eine Auswahl der wichtigsten Texte] aus den Handschriften des Brit. Museums in der hebr. Quadratschrift rc. in Bibliotheca Samaritana II—IV (Lpz. 1885—87); vgl. dazu ThLZ 1886, Sp. 220 ff. — A. Merx, Carmina Samaritana e codice Gothano, Romae 1887 (Accad. dei Lincei, Vol. III). — A. Cowley, The Samar. liturgy and reading of the law, Jew. Quart. Rev. VII (1894), 121 ff. — S. Rappoport, La Liturgie Samaritaine, office du soir des fêtes. Texte Samar. et traduction arabe etc., Angers 1900. Von demselben: Deux hymnes Samar. im Journ. asiat. IX, t. 16 p. 289 ff.

4. Zur Haggada und Exegese des Pentateuchs. Hierher gehört vor allem des S.s Marqah in reinem Aramäisch abgefaßter Kommentar (nach Kahle richtiger „erbauliche Betrachtungen zu ausgewählten [historischen] Stücken des Pentateuch") aus dem 4. Jahrhundert, den Petermann 1868 aus einer Nabuluser Handschrift kopieren ließ. Aus dieser Kopie (jetzt in Berlin) sind ediert: H. Baneth, Des S.s Marqah an die 22 Buchstaben ... anknüpfende Abhandlung, Berl. 1888. — E. Munk, Des S.s Marqah Erzählung über den Tod Moses, Berl. 1890. — M. Heidenheim, Der Kommentar Marqahs des S.s [Buch I. II. IV und Auszüge aus III und IV; Buch der Wunder, Exodus, Dt 32] in der hebr. Quadratschrift, nebst Einleitung, Übersetzung, Noten und Appendices, in Bibliotheca Samaritana III (5. u. 6. Heft), Weimar 1896. — L. Emmerich, Das Siegeslied, eine Schrifterklärung des S.s Marqah, Teil I (Gießener Dissert.), Berlin 1897. — M. Hildesheimer, Des S.s Marqah Buch der Wunder, Berl. 1898 (mit Korrekturen Heidenheims). — Eine „Probe eines Samarit.-bibl. Kommentars über 1 B. Mose XLIX" in arab. Sprache gab C. F. Schnurrer aus einer Handschrift der Bodlejana in Eichhorns Repert. XVI [1785], 154 ff.; einen Extrakt aus dem arabischen Kommentar Ibrahims „von den Söhnen Jakobs" u. d. T. „Legende von Mose" gab Geiger (s. o. Nr. 2); vgl. auch Drabkin, Fragmenta commentarii ad pentat. samaritano-arabici sex (Bresl. 1875), sowie Kohn, „Aus einer Pessach-Haggadah der S." (in verhältnismäßig reinem Aramäisch, mit arab. Übersetzung in samarit. Buchstaben) in dessen Abhandlungen zur Sprache, Litteratur und Dogmatik der S. (s. o. litt. d), S. 1 ff. — Ueber das in weiterem Sinn hierher gehörige griechische Gedicht des Theodotus über die Geschichte von Sichem vgl. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes[3] III, 372 f.

5. Zur Halacha: Das Hauptwerk ist der kitāb al-kāfi, der 1042 n. Chr. in 32 Kapiteln aus den Erklärungen der angesehensten Gesetzeslehrer der S. zusammengestellt ist. Daraus edierte N. Cohn das 10. Kapitel u. d. T. „die Zaraathgesetze der Bibel nach dem Kitâb al-Kâfi des Jûsuf ibn Salâmah", Frankf. a. M. 1899 (vgl. dazu Siegfried in ThLZ 1899, Nr. 16). — Vgl. außerdem: „Mischpâtîm". Ein samarit.-arab. Kommentar zu Ex 21—22, 15 von Ibrahîm ibn Jakûb. Nach einer Berliner Handschr. herausgeg. u. mit Einl. u. Anmerk. versehen von M. Klumel (Straßburger Dissert.), Berlin 1902. — S. Hanover, Das Festgesetz der S. nach Ibrahîm ibn Ja'kûb. Edition und Übers. seines Kommentars zu Le 23 nebst Einl. u. Anmerk., Berlin 1904 (Dissert.).

6. Zur Litteratur über den Taheb: S. die ältere Litteratur bei Schürer, Gesch. des jüd. Volkes[3] II, 522. Aus neuerer Zeit: Merx, Ein samarit. Fragment über den Taeb oder Messias aus der Gothaer Hdsch. Nr. 963 (in den Akten des 8. internationalen Orientalistenkongresses zu Stockholm II, 117 ff.), Leiden 1893; vgl. dazu auch Hilgenfeld in der ZwTh 1894, S. 233 ff. (derselbe Text in neuer Bearbeitung mit deutscher Übersetzung) und 1895, S. 156 (wonach das von Merx 1893 edierte Gedicht bereits 1873

von Heidenheim in Bd V der Vierteljahrsschrift abgedruckt war). — Cowley, The Samaritan doctrine of the Messiah, im Expositor, März 1895, S. 161 ff. — Goldziher in ZdmG LVI (1902), 411 f. (vermutet sehr plausibel, daß el-manṣûr als arab. Aequivalent zu dem Namen Pinchas eig. den Mahdi meine, weil man Pinchas, den Enkel Aharons, unter jüd. Einfluß mit dem Taheb kombinierte).

7. Zur Profanlitteratur vgl. J. Freudenthal, Hellenistische Studien, Heft 1: Alex. Polyhistor und die von ihm erhaltenen Reste jüd. und samarit. Geschichtswerke, Bresl. 1874. **E. Kautzsch.**

Sampsäer s. d. A. Ebioniten Bd V S. 127,54.

Samson, B. s. Sanson, u. S. 478.

Samuel, der Prophet. — Litteratur: Niemeier, Charakteristik der Bibel IV (Halle 1779), S. 33 ff.; Knobel, Prophetismus der Hebräer II (1837) S. 28 ff.; Köster, Die Propheten des A. und NTs 1838; H. Ewald, Geschichte des Volkes Israel (3. A.) II (1865) 591 ff.; III (1866), 1 ff. Siehe überhaupt die Bd IX S. 458 f. aufgezählten Geschichtswerke, dazu S. Oettli, Geschichte Israels bis auf Alexander d. Gr., 1905; George C. M. Douglas, Samuel and his age, 1901. Vgl. auch die Lehrbücher über alttest. Theologie von G. Fr. Öhler, Dillmann, Smend u. s. w.; F. E. König, Offenbarungsbegriff des AT, 1882, S. 69 f.; James Robertson, Die Alte Religion Israels vor dem 8. Jahrh. v. Chr., 2. deutsche Aufl. 1905; ferner die im folgenden Art. genannten Kommentare zu den Samuelisbüchern, und die Artt. Samuel in den biblischen Realwörterbüchern von Winer, Schenkel, Riehm, Guthe und in der Encycl. Biblica (Stade). — Die jüdische Sage hat sich verhältnismäßig wenig mit der Person Samuels beschäftigt. Siehe einzelne Züge bei Eisenmenger, Entdecktes Judentum. Ueber ein angeblich von Samuel verfaßtes Buch de jure Majestatis (nach 1 Sa 10, 25) s. Fabric. Cod. pseudepigr. VT p. 895. — Arabische Sagen über ihn siehe bei Herbelot, Biblioth. Orient. unter Aschmouil und Schamouil.

Der Name Samuel ist ein altisraelitischer, wenn nicht vorisraelitischer. Ihn tragen schon zwei frühere biblische Personen Nu 34, 20; 1 Chr 7, 2; seiner Bildung nach weist er auf vorisraelitische Zeit. Vgl. babylonisch šumu = šum-hu, altarabisch sum-hu, „sein (d. h. Gottes) Name“ als Umschreibung Gottes, bei Hommel, Altisraelitische Überlieferung S. 84 ff. 99: „Shĕmû (hebräisch wäre shĕmō) ist Gott“. In 1 Sa 1, 20 ist er wohl gedeutet: שְׁמוּעַ אֵל, auditus dei, wobei das part. pass. den Gegenstand der Erhörung, nicht die erhörte Person, angeben soll, während andere meinen, er sei dort mit שאל kombiniert; dieses Verbum müßte dann übrigens „erbitten“ (1 Sa 1, 27 f.; 2, 20), nicht „borgen“ oder „leihen“ (Wellh.) bedeuten.

Was die Herkunft des Propheten Samuel anlangt, so würde man ihn, wenn nur das Samuelisbuch vorläge, ohne weiteres für einen Ephraimiten halten nach 1 Sa 1, 1, wo אפרתי, welches allerdings in anderem Zusammenhang auch Ephratiter-Bethlehemiter heißen kann (1 Sa 17, 12; Ruth 1, 2), am natürlichsten ihn als zum Stamm Ephraim gehörig (Ri 12, 5; 1 Kg 11, 26) bezeichnet, und so gefaßt nicht überflüssig steht, da auf dem Gebirge Ephraim z. B. auch Benjaminiten wohnten. Daß jenes Ramathajim (Zophim), sonst einfach Rama, הָרָמָה, geheißen, wo Samuel geboren wurde, sein Haus hatte und lebte, starb und begraben wurde (1 Sa 7, 17; 15, 34; 16, 13; 19, 18. 22; 25, 1; 28, 3) identisch sei mit Rama in Benjamin (Jos 18, 25), dem heutigen er-Râm, 2 Stunden nördlich von Jerusalem (so noch Mühlau in Riehms HWB. S. 1264 f.), ist nicht wahrscheinlich; bagegen ist es das spätere Ramathēm (LXX in unserem Buch überall Ἀρμαθαίμ), das neutestamentliche Arimathia; vielleicht das heutige Beit Rîma bei Tibne (so Furrer in Schenkels BL. V, 37). Gegen ephraimitische Abkunft Samuels zeugt jedoch 1 Chr 6, 11 f. und V. 19 f., wo uns unverkennbar derselbe Stammbaum wie 1 Sa 1, 1 begegnet, und zwar in den Stamm Levi eingegliedert, näher das Geschlecht Kehath. Sollte dies eine Willkürlichkeit des Chronisten sein, der den Priester Samuel zum Leviten gemacht hätte, um das „mosaische“ Recht zu wahren? So meinen manche Neuere. Allein die Argumente, die für nichtlevitischen Ursprung Samuels sprechen, sind nicht zwingend. Daß Elkana Zehnten bezahlt habe, ist ein Zusatz der LXX, 1, 21. Daß Samuel infolge eines Gelübdes am Heiligtum diente, erklärt sich daraus, daß nach dem mosaischen Gesetz die Leviten nur zeitweilig sich zum Dienste zu stellen hatten, während er von Kindheit auf sein ganzes Leben diesem Dienste obliegen sollte (1, 11). Jenes Rama wird freilich nicht unter den Levitenstädten aufgezählt; allein die Leviten durften sich auch außerhalb derselben aufhalten (Ri 17, 7, vgl. 19, 1). Die Wallfahrt Elkanas mit seiner Familie nach Silo konnte, abgesehen von seinem regelmäßigen Dienst (wenn derselbe damals wirklich geregelt war?), jährlich einmal stattfinden. Am schwersten wiegt, wie auch

Nägelsbach anerkennt, das Bedenken, daß 1 Sa 1, 1 die levitische Abstammung durch nichts angedeutet ist (anders Ri 17, 7; 19, 1). Von der andern Seite fallen in die Wagschale, daß Samuels Nachkommenschaft, namentlich auch sein Enkel, der berühmte Sänger Heman, unter den Leviten erscheint 1 Chr 25, 4f.; vgl. 6, 18f. und Elkana 5 auch sonst Levitenname ist. Vgl. Simonis Onom. p. 493; Hengstenberg, Beitr. z. Einl. ins AT, Bd III, S. 61. Auch Ewald und G. Baur entscheiden sich daher für levitische Abstammung Samuels. Daß erst der Chronist ihn künstlich diesem Stamme zugeteilt habe, ist keinesfalls anzunehmen, dagegen möglich, daß die Grenzen zwischen dem priesterlichen Stamm (nicht Stand) und den übrigen damals noch flüssiger waren als 10 späterhin und so ein Ephraimit ihm einverleibt werden konnte auf dem Wege des Gelübdes und der Weihung an Gott. Vgl. Bd XI S. 426, 27.

Dieses Gelübde that Samuels Mutter Hanna. Wie sie dazu kam, erzählt 1 Sa 1, 1ff. Nachdem ihr sehnlicher Wunsch Mutter zu werden lange unerfüllt geblieben, gelobte sie für den Fall, daß der Herr ihn noch gewähre, ihm den geschenkten 15 Sohn zu weihen, 1, 11, so zwar, daß er erstens sein ganzes Leben (nicht nur die den Leviten vorgeschriebene Zeit) im Dienste des Herrn zubringen und zweitens, daß kein Schermesser auf sein Haupt kommen, er also als Nasiräer leben soll, wie um dieselbe Zeit Simson. Siehe den Art. Nasiräer Bd XIII S. 653ff. Da ihr Gebet erhört wurde, brachte sie den Knaben gleich nach seiner Entwöhnung (er mochte gegen drei Jahre 20 zählen nach 2 Mak 7, 27) nach Silo zum Hohenpriester Eli 1, 24ff. Dort that er diesem Handreichung beim Gottesdienst, in priesterliches Gewand gekleidet 2, 18f. Vgl. zum Ephod = Schulterkleid Bd XVI S. 44, 33, zum Me'il = Talar, der vom Hohenpriester, aber auch sonst von Vornehmen getragen wurde, Bd VIII S. 252, 57. Der Talar wurde Samuels charakteristisches Abzeichen, siehe 28, 14. Und mit Nägelsbach 25 kann man sagen, wie der lange Rock, den Jakob dem Knaben Joseph machen ließ, eine auf seinen königlichen Beruf weisende Vorbedeutung gehabt habe, seien hier Schulterkleid und Talar, die ihm seine Mutter machte, für seine künftige hohepriesterliche Stellung in Israel bedeutsam geworden. Schon als Knabe wurde Samuel göttlicher Offenbarungen gewürdigt in einer Zeit, wo diese selten waren und der Verfall Israels innerlich und 30 äußerlich rasch fortschritt. Was ihm zuerst geoffenbart wurde, war das bevorstehende Gericht über Eli und dessen Haus Kap. 3. Seitdem wiederholte sich das Reden des Herrn zu ihm und die Gottessprüche, die er verkündete, gingen so augenscheinlich in Erfüllung, daß ganz Israel ihn als Propheten anerkannte 3, 21; 4, 1. Als Eli und seine Söhne tot waren, wurde Samuel wie von selbst die Stütze und das Oberhaupt seines 35 Volkes, Richter in Israel 7, 6; die Vollmacht aber, die ihm nichts anderes als das Wort des Herrn gewährte, benützte er, um als Reformator aufzutreten 7, 3. Aber auch sonst zeigte er sich dieser hohen Stellung würdig durch die That. Zwar nicht durch Waffenthaten wie andere Richter, wohl aber durch sein Gebet rettete er Israel im Kampf mit den übermächtigen und übermütigen Philistern 7, 9. Von da an war sein Richter- 40 amt ein dauerndes und unbestrittenes 7, 15; wie er dasselbe ausübte, sagt 7, 16. Seine Unbestechlichkeit und Uneigennützigkeit mußte ihm alles Volk zugestehen 12, 6ff.

Zwar hören wir über sein weiteres Leben und Wirken auffällig wenig. Abgesehen von 1 Sa 7 klafft eine Lücke zwischen der Jugend und dem Alter Samuels, und die Erzählung 1 Sa 7 ist kritisch angefochten (s. den Art. Samuelisbücher). Allein auch wenn 45 man dieser Geschichte, deren Erinnerung durch den Stein von Eben Ezer 1 Sa 7, 12 verewigt ist, die Glaubwürdigkeit absprechen wollte, ergiebt sich schon aus der hohen Achtung, die Samuel im Alter als Vater des Volkes genoß, daß er eine tiefgehende und umfassende Wirksamkeit ausübte. Gerade der Verlust der Bundeslade und der Verfall des Heiligtums zu Silo haben die Blicke um so mehr auf das geistige Haupt des 50 Volkes gelenkt. Auf seinen Rundreisen durchs Land zu den Volksversammlungen zu Bethel, Gilgal, Mizpa war Samuel nicht nur der, welcher das Opfer segnete, sondern auch der „Richter", welcher Rechtsfragen und Streitigkeiten schlichtete, und zwar im Namen seines Gottes, nach mosaischer Tradition und prophetischer Erleuchtung. Auf die Ausbildung der „Thora" in diesem Sinne ist ihm ein starker Einfluß zuzutrauen. So bereitete 55 er eine bessere Zukunft vor, indem er die sittlich-religiösen Kräfte im Lande pflegte und stärkte. Dazu dienten ihm offenbar nicht wenig die Prophetengenossenschaften, von deren Verhältnis zu Samuel Bd XVI S. 82f. die Rede war. Vgl. dazu besonders Klostermann, Geschichte des V. Isr. 141ff.; James Robertson, Alte Rel. Isr.², 57ff.

So ersetzte Samuel durch seine geistige Hoheit und Würde dem Volke einigermaßen 60 die mangelnde äußerliche Einheit und wenn er auch den Druck von seiten der Philister

nicht gänzlich beseitigen konnte, so war doch die Lage des Volks keine unerträgliche. Ernstliche Unzufriedenheit erhob sich erst, als er im Alter seinen beiden Söhnen die Gerichtsbarkeit anvertraut hatte, welchen des Vaters Gewissenhaftigkeit gänzlich abging. Da erhob sich im Volke immer dringlicher der Ruf nach einem König. Samuel warnte umsonst. Schließlich mußte er auf höhere Weisung hin der Volksstimme willfahren und 5 salbte Saul zum König, der später vor allem Volk durch das Los zu dieser Würde bezeichnet wurde, Kap. 9 und 10. Über die Stellung Samuels zu dieser Neuerung siehe Bd X S. 629, 38, über Verschiedenheit der Quellen die Art. Samuelis-Bücher und Saul. Samuel wurde so halb wider Willen der Stifter des theokratischen Königtums, dessen Recht er nach 1 Sa 10, 25 geschrieben und im Heiligtume niedergelegt hat, offenbar ein 10 Gesetz nach Art des Dt 17, 14ff. aufgezeichneten, wahrscheinlich sogar dieses selbst (Kleinert, Deuteronomium S. 142ff.; anders Köhler, Geschichte II, S. 145). Damit ging jedoch Samuels Wirken noch nicht zu Ende. Als Saul, der die auf ihn gesetzten Hoffnungen erst so schön verwirklichte, späterhin die ihm als dem König von Gottes Gnaden zu Gottes Dienst vorgezeichnete Stellung mißachtete und wiederholt durch Ungehorsam 15 sich ihr entzog, mußte ihm Samuel deshalb den Verlust des Königtums ankünden, so bitter seinem Herzen die göttliche Verwerfung seines Lieblings war, 15, 11. 35. Wie er nach langer Trauerzeit zu Davids prophetischer Salbung aufgefordert wurde und dieselbe in Bethlehem vollzog, erzählt Kap. 16. Während David von Saul verfolgt umherirrte, starb Samuel 25, 1. Bald folgte ihm Saul, nachdem er noch am Vorabend seines 20 Todes durch eine Geisterbeschwörerin den Schatten Samuels heraufgerufen und von demselben sein Urteil empfangen hatte, Kap. 28. Siehe darüber den Art. Saul.

Unstreitig war seit Mose, neben welchem er Jer 15, 1; Ps 99, 6 steht, kein Mann vom Geiste Gottes so reich ausgerüstet und mit einer so hohen, umfassenden Aufgabe betraut worden wie Samuel. Er läßt sich seiner amtlichen Stellung nach in keine der 25 gewohnten Kategorien bringen, sondern vereinigt in gewisser Weise durch göttliche Berufung die theokratischen Ämter alle in seiner Person. Er ist oberster Priester im Volk und Prophet und Richter zugleich, dazu der Stifter des Königtums, der Würde des Gesalbten Jahves. Seine priesterliche Thätigkeit kam ihm keinesfalls infolge der Geburt zu, sondern infolge inneren Berufs und äußerer Not der Zeit, wie denn auch die hohepriester- 30 liche Würde nicht auf seine Familie überging, sondern zunächst bei der des Eli verblieb 14, 3. Groß zeigt sich Samuel besonders in der Fürbitte, 1 Sa 7, 5. 8ff.; 8, 6; 12, 16—23; 15, 11, vgl. Ps 99, 6; Jer 15, 1; Si 46, 16. Äußere Organisation des Kultuswesens wird 1 Chr 9, 22 auf ihn zurückgeführt. Seine prophetische Wirksamkeit war eine tiefgehende und umfassende. Sie beschränkte sich nicht auf die Vermittelung 35 einzelner göttlicher Offenbarungen, die ihm wurden, an das Volk, Samuel war auch der väterliche Vorsteher und Pfleger der „Prophetenschulen“ 1 Sa 19, 18ff., vielleicht deren erster Stifter. Siehe Bd XVI S. 82f. Sein tief ethisches Wort 1 Sa 15, 22f. durchzieht wie ein Motto die Reden der späteren Propheten. Auch auf die Ausbildung der Thora und die Entstehung der prophetischen Geschichtschreibung (vgl. J. Robertson S. 64ff. 40 und über 1 Chr 29, 29 den Art. Samuelisbücher) dürfte sein Einfluß nicht gering anzuschlagen sein. Seinem Charakter nach ist Samuel nicht der herrschsüchtige Hierarch, für den ihn moderne Aufklärung hält, welche zwischen gottbegeistertem Prophetentum und anmaßender Kurialpolitik nicht zu unterscheiden weiß (so der Wolfenbüttler Fragmentist, Friedr. v. Schiller u. a., worüber Winer RWB. unter Samuel nachzusehen), sondern der 45 treue Knecht des Herrn, der unbestechlich seines Gottes Sache vertritt und auch gegen die Stimme seines Herzens sich dem höheren Willen unterordnet. Nach seinem persönlichen Gefühl empört es ihn, daß das Volk sich nicht mehr will an dem Regimente Gottes genügen lassen; aber er fügt sich diesem Wunsch, sobald der Herr gesprochen hat. Sein teilnehmendes Herz wird aufs schmerzlichste davon bewegt, daß Saul, der so viele edle 50 Eigenschaften besaß, von Gott sollte verworfen sein; aber er ordnet sich auch hierin dem Willen des Souveräns in Israel unter. Wer an wirkliche Offenbarungen des lebendigen Gottes nicht glaubt, für den muß freilich der unbeugsame Samuel im besten Fall als der Vertreter eines herzlosen theokratischen oder hierarchischen Systems erscheinen analog den mittelalterlichen und neuesten Päpsten. Für den dagegen, der die biblischen Grund- 55 anschauungen sich zu eigen gemacht hat, ist Samuel das selbstlose Werkzeug in der Hand des Gottes, der bei aller Herablassung eifersüchtig seine Ehre wahrt und seine Gebote nicht ungestraft übertreten läßt. Er vertritt den höheren Beruf Israels gegenüber dem Streben nach nationaler Größe und weltlicher Macht.

v. Orelli. 60

Samuelis, Bücher. — Litteratur: Kommentare zu den Büchern Samuelis von Thenius, 2. Aufl. 1864 (s. dort auch die ältere Litt.); Keil, 2. Aufl. 1875; Erdmann 1873 (in Langes Bibelwerk); Klostermann (meist textkritisch) 1887; Löhr 1898; H. P. Smith 1899; K. Budde 1902; Nowack 1902; P. N. Schlögl 1904. Zur Kritik: K. H. Graf, De lib. Sam.
5 et Regum compositione, Arg. 1842; derselbe, Die geschichtlichen Bücher des AT 1866; G. E. Karo, De fontibus librorum qui feruntur Samuelis, Berol. 1862; G. H. Gotthold, De fontibus et autoritate hist. Sauli, Goett. 1871; Wellhausen, Der Text der Bücher Samuelis 1871; S. R. Driver, Notes on the Hebrew Text of the Books of Samuel, Oxf. 1890; Norbert Peters, Beiträge zur Text- u. Litterarkritik sowie zur Erklärung der Bücher Samuel,
10 1899; P. N. Schloegl, Libri Samuelis, 1905. Vgl. ferner die Einleitungswerke von de Wette-Schrader, Keil, Bleek-Wellhausen, Ed. Reuß, Ed. König, Strack, Cornill, Baudissin; auch H. Ewald, Gesch. d. V. Isr. (3. A. 1864) I, S. 193 ff.; Wellhausen, Prolegomena[4] S. 228 ff.; Kittel, ThStK 1892, S. 44 ff. u. Gesch. der Hebr. II, 22 ff.; Cornill, ZkWL 1885, S. 112 ff.; ders., Königsberger Studien I (1888) S. 25 ff.; ders., ZatW X, 96 ff.; Budde, ZatW VIII,
15 223 ff.; ders., Die Bücher Richter und Samuel, ihre Quellen und ihr Aufbau, 1890. — Kritische Textausgabe in Haupts SBOT von Budde 1894.

Die beiden in der deutschen Bibel unter dem Namen Samuels stehenden Bücher waren in der hebräischen zu einem Buch vereinigt, das diesen Namen trug (nach dem Zeugnis des Origenes bei Eusebius, Hist. eccl. VI, 25; Cyrillus Hieros., Cateches.
20 IV, 33—36; Hieronymus, Prol. Galeat.), dagegen in LXX in zwei Bücher geteilt, die als erstes und zweites Buch „der Königsherrschaften" neben unsern heutigen Königsbüchern als dem dritten und vierten Buch figurierten. Erst Daniel Bomberg (Venedig 1517) führte die Teilung zweier Samuelis- und ebenso zweier Königsbücher auch in den (gedruckten) hebräischen Kodex ein. Doch setzen die masoretischen Schlußbemerkungen,
25 welche 1 Sa 28, 24 als Mitte des Buches angeben, noch immer die Einheit desselben voraus, an deren Ursprünglichkeit kein Zweifel sein kann. Den Namen Samuels trägt das Buch, weil er zu Anfang die beherrschende Gestalt der darin erzählten Geschichte ist, nicht weil er der Verfasser wäre, wie späterhin (Baba bathra f. 14b) es etwa mißverstanden wurde.
30 Seinem Inhalt nach schließt sich das Samuelisbuch an das der Richter an, indem es erzählt, wie aus den Wirren der Richterzeit das israelitische Königtum sich herausgestaltete, um bald seinen Höhepunkt zu ersteigen. Näher zerlegt es sich in drei Hauptteile: A. Geschichte Samuels, des letzten Richters und prophetischen Stifters des Königtums I, K. 1—12; B. Geschichte Sauls, des ersten Königs in Israel I, K. 13—31;
35 C. Geschichte Davids II, K. 1—24. Die Geschichte Davids wird aber nur bis hart an ihr Ende in diesem Buche erzählt, sein Tod erst im Buch der Könige. Da nun der Verfasser des erstern nicht etwa vor dem Ableben Davids schrieb (siehe vielmehr 2 Sa 5, 5), so hat er gewiß noch diese Begebenheit gemeldet; nach gewissen Anzeichen erzählte er vielleicht sogar die Geschichte Salomos. Die Trennung ist also hier erst später voll-
40 zogen worden. Die Erzählung unseres Samuelisbuches, welche abgesehen von dem fehlenden Schluß sich nach bestimmtem Plan geordnet zeigt, ist immerhin, wie sich bei näherer Prüfung ergiebt, nicht aus einem Guß, sondern läßt erkennen, daß der Verfasser, der geraume Zeit nach den Ereignissen schrieb, verschiedenartige schriftliche Quellen vor sich hatte, welche er ineinander arbeitete, ohne die dadurch entstehenden Unebenheiten
45 überall auszugleichen. Nur hat die neuere Kritik diese Inkongruenzen nicht selten übertrieben.

Die Textgestalt des Buches bedarf besonderer Aufmerksamkeit. Der hebräische Text ist vielfach mangelhaft und fehlerhaft überliefert. Vgl. z. B. I, 13, 1 im Art. Saul; II, 21, 8, wo Merab statt Michal zu lesen; II, 21, 19; vgl. dagegen 1 Chr 20, 5.
50 Zwar nicht an diesen Stellen, aber an manchen andern läßt sich der Fehler aus LXX verbessern. Diese Übersetzung weist jedoch nicht bloß zahlreiche Varianten im einzelnen auf, sondern verrät in gewissen Partien auch eine abweichende Recension, welche sogar den historischen Inhalt beeinflußt. Näher untersucht wurde das Verhältnis beider Texte von Thenius (Komm.), Wellhausen (Text der BB. S.), Klostermann (Komm.), Driver
55 (Notes), N. Peters. Bald ist der masoretische Text ausführlicher, bald der griechische. Ersteres ist besonders der Fall in der Jugend- und Verfolgungsgeschichte Davids, I, K. 17. 18, wo eine Reihe von Stellen (17, 12—31. 41 (48). 50. 55—58; 18, 1—5. (6). (8). 10—12. 17—19. 21b. 29b. 30) in LXX cod. Vat. fehlen. Die Stücke finden sich zwar in cod. Al. und bei Lucian, sind aber hier von anderer Hand nach-
60 geschaltet, wie die verschiedene Sprachfärbung im Vergleich mit der sonstigen griechischen Uebersetzung beweist. Sie scheinen aus Theodotion zu stammen; doch hat sie wesentlich

so schon Josephus vor Augen. — Die Frage ist hier, ob der alexandrinische Übersetzer (oder der Schreiber seiner hebräischen Vorlage; vielleicht auch ein späterer Recensent) diese Stellen zum Zweck der Vereinfachung und Harmonistik weggelassen habe, oder ob sie erst nach Anfertigung der LXX in den hebräischen Text gekommen seien. Ersteres ist nicht eben wahrscheinlich; aber auch letzteres befriedigt nicht völlig. Es müßte nämlich im letztern Fall der hebräische Text, welcher LXX vorlag, doch nicht vollständig gewesen sein, da er in gewissen Stücken jene angeblich jüngern Zusätze voraussetzt. Siehe ThLB 1901, S. 42. Aus welcher Quelle wären diese Zusätze des masoretischen Textes geschöpft? Die Einen sehen darin nur jungen Midrasch, Klostermann leitet sie aus einem ältern Buche ab, wodurch der Sachverhalt eher verständlich würde. — Bei der Rekonstruktion des Textes unseres Buches läßt Klostermann allzusehr den subjektiven Scharfsinn walten. Thenius, Wellhausen, und besonders Petri bevorzugen zu einseitig LXX. Diese haben das Samuelisbuch besser übersetzt als die meisten andern Bücher und helfen an manchen Stellen zur Berichtigung des masoretischen Textes. So z. B. I, 10, 28 am Ende, s. unten; I, 16, 10, wo in „und Samuel sprach zu Isai“ das „zu Isai“ Zusatz ist, da sonst die ganze Familie gemerkt hätte, um was es sich handle, während die Sache nach v. 1 Geheimnis bleiben sollte. Ebenso ist v. 4 wohl nach LXX zu lesen: הֲשָׁלוֹם בּוֹאֲךָ הָרֹאֶה „bedeutet Frieden dein Kommen, o Seher?“ Allein an vielen andern Stellen verdient die masoretische Lesart den Vorzug, wenn überhaupt LXX eine abweichende hatten und nicht bloß ungenau übersetzten.

Daß die Erzählung aus verschiedenen Quellen geflossen ist, ergiebt sich schon aus dem ungleichartigen Tenor der einzelnen Partien. Mit ausführlichen Erzählungen wechseln kurze, übersichtliche Notizen. So wird 2 Sa 5, 6—8 die wichtige Eroberung Jerusalems in einer fast rätselhaften Kürze erzählt, ebenso andere Kriege Davids K. 8 und 21, 15—22. Anderswo herrscht biographische Ausführlichkeit. Aber auch jene umständlicheren Berichte schließen sich nicht überall leicht aneinander. Z. B. über die Erhebung Sauls zur Königswürde haben neuere Kritiker nicht weniger als drei sich gegenseitig ausschließende Berichte zu finden gemeint: 1. Sa 11, welches der ursprünglichste, geschichtliche sein soll; 2. 9, 1—10, 16; 3. K. 8; 10, 17—27. Da jedoch jener zweite Bericht notwendig einer Fortsetzung bedarf und der erste (11, 7: „Saul und Samuel“) auf ihn zurückweist, so ist die Zurückführung auf zwei Quellen besser begründet: 1. 9, 1—10, 16; 10, 27 b (hier ist nämlich nach LXX statt כמחריש zu lesen: כְּמֵחֹדֶשׁ, so daß die Worte zum folgenden Kap. gehören) — 11, 11. 15 (Dillm., Wellh. u. a.); 2. Kap. 8; 10, 17—27 a; 11, 12—14. Dabei müssen freilich 11, 12 f., die sich auf 10, 17 beziehen, erst gewaltsam entfernt werden. In 11, 14 sei die „Erneuerung“ des Königtums ein „durchsichtiger Kunstgriff“ des Verfassers von 8; 10, 17 ff., um die auch von ihm aufgenommene Erzählung K. 11 dem Vorausgegangenen anzupassen (Wellhausen, Prol.[5] 252). Allein der Umstand, den auch Dillmann gegen die Einheitlichkeit der Erzählung entscheidend findet, daß die Botschaft Gibeas 11, 3 f. nicht zuerst und direkt an den neu erwählten König gerichtet sei, ist kein zwingender Beweis. Und die sonst besonders geltend gemachte verschiedene Auffassung des Königtums in den beiden Berichten unterliegt starken Bedenken. Nach dem älteren Bericht soll Samuel nur Freude an dem neu erstehenden Königtum empfunden haben, während die pessimistische Beurteilung desselben in 1 Sa 8; 10, 17 ff. die Anschauung der exilischen oder nachexilischen Zeit (Wellh.), frühestens der Zeit Hoseas (Kittel) oder Hiskias (Kuenen) verrate. Geschichtlich ist gerade das unzweifelhaft richtig, daß ein Theokrat wie Samuel schwere Bedenken gegen diese Neuerung haben mußte. Dies giebt auch Kittel zu (Gesch. der Hebräer II, 98 ff.), welcher jener Scheidung und Charakteristik der Quellen im allgemeinen zustimmt. Ebenso Oettli, der sich ebenfalls der üblichen Quellenscheidung anschließt, aber den Inhalt wesentlich als historisch ansieht; nur die Loswahl zu Mizpa enthalte eine Verdunkelung des Thatbestandes. Schon Dillmann (Schenkels BL V, 203) hat daran erinnert, daß auch mit der Annahme einer Doppelheit des Berichts sich nicht notwendig ergebe, daß der eine oder der andere falsch sei. Klostermann (Gesch. des V. Isr. S. 149) findet im ganzen nicht wirkliche, sondern nur scheinbar widersprechende Nachrichten in den Quellschriften, und sieht speziell in den drei Erzählungen von der Erhebung Sauls einen „deutlichen Stufengang allmählichen Fortschritts veranschaulicht.“

Auffällig ist im ersten Buch Samuelis die öftere Wiederholung eines Vorfalls, welche der Kritik den Verdacht von Dubletten, d. h. doppelter Erzählung derselben Begebenheit nahe legte. Dahin gehören die zweimalige Verwerfung des Königtums Sauls durch Samuel (ohne Rückbeziehung auf den ersten Fall) 13, 8—14 und 15, 12 ff.; der

zweimalige Speerwurf Sauls gegen David 18, 10 f. (fehlt in LXX!) und 19, 9 f.; der zweimalige Verrat durch die Siphiter (ohne Rückbeziehung) 23, 19—28 und K. 26; die zweimalige Einführung des Sprichworts: Ist Saul auch unter den Propheten? 10, 12 und 19, 24; die zweimalige Verschonung Sauls durch David (ohne Rückbeziehung) K. 24 und 26; die zweimalige Flucht Davids zu den Philistern 21, 10 ff. und 27, 1 ff. Allein eine Wiederholung ist in diesen Fällen meistens psychologisch wahrscheinlich und beim Andauern der selben Lage leicht denkbar. In der Regel sind auch die einzelnen Umstände so charakteristisch voneinander verschieden, daß die Entstehung beider Berichte aus einem Ereignis nicht einleuchtet. Immerhin läßt bei einigen Fällen der Mangel an Rückverweisung auf die frühere Begebenheit auf Zusammenstellung selbstständiger Erzählungen schließen. Siehe Näheres in den Artikeln David und Saul.

Jedenfalls sind im Samuelisbuch wie in den andern hebräischen Geschichtsbüchern durch das Ineinanderschieben verschiedener Quellenschriften und durch Einschiebung spezieller Nachrichten öfter Wiederholungen und Lücken, formale Inkongruenzen und Widersprüche, Versetzungen u. dgl. entstanden. Wir erwähnen z. B. die abschließende Bemerkung I, 7, 13 f., welche mit der I, 9, 16; 10, 5, K. 13 nachfolgenden Notlage des von den Philistern bedrängten Israel in keine Verbindung gebracht ist. Mag man auch כל ימי שמואל an jener Stelle wie 7, 15 noch so elastisch fassen, so versteht man doch die spätere Situation nur, wenn man entweder ergänzt, es habe nach 11, 15 ein neuer Einfall der Philister stattgefunden (veranlaßt etwa durch das Auftauchen des Königtums in Israel und dessen rasches und kraftvolles Vorgehen, Köhler), oder aber, jener Sieg Samuels sei nur ein vorübergehender Erfolg gewesen, der den allgemeinen Notstand im Lande nicht wesentlich änderte (Ewald, Gesch. II, 604 f.). Freilich berechtigt diese Schwierigkeit noch lange nicht zu dem Spruch, an der ganzen Erzählung I, 7, 2—17 könne kein wahres Wort sein (Wellhausen S. 250), welches Urteil auch durch die Bemerkung nicht besser begründet wird, daß das darin Erzählte sich unmöglich alles an einem Tage habe zutragen können, was der Text gar nicht fordert. — Ferner ist die eigentümliche Scheidung des Wortes I, 10, 8 von dem dazu gehörigen 13, 8 hervorzuheben, wo eine Versetzung stattgefunden zu haben scheint. Siehe darüber den Art. Saul. — In Davids Jugendgeschichte sind verschiedene Erzählungsweisen ohne Ausgleichung einzelner Divergenzen zusammengesetzt. Siehe Bd IV S. 507 f. — Auch im zweiten Buch Samuelis, wo die Erzählung sonst einheitlicher verläuft, wäre einzelnes zu nennen. Z. B. deutet 2 Sa 7, 1. 9 darauf, daß die im Folgenden erzählten Kriege Davids zur Zeit, da das hier Mitgeteilte gesprochen wurde, schon zu Ende waren; vgl. Bd IV S. 514, 35. Zwischen 14, 27 und 18, 18 wird nichts vom Tode der Söhne Absaloms gemeldet u. s. f.

Aus welchen Quellen hat der Verfasser geschöpft? Während solche im Königsbuch und in der Chronik regelmäßig genannt sind, geschieht dies im Samuelbuche nirgends außer an einer Stelle, wo das **sêfer hajjāschār** (vgl. Jos 10, 13) angeführt ist, in welchem das „Bogenlied" Davids stehe, II, 1, 18. Willkürlich ist die Annahme, daß auch andere in diesem Buch mitgeteilte Lieder dorther stammen, wie das Trauerlied auf Abner II, 3, 33 f. oder das Loblied der Hanna I, 2, 1 ff. Ersteres ist unzweifelhaft echt, letzteres, wohl ein Siegespsalm aus der alten Königszeit, erst hinterher mit Hanna in Verbindung gebracht wegen V. 5. Denn das Königtum wird hier nicht etwa vorausgesagt, sondern vorausgesetzt. Doch hat der Redaktor unsers Buches das Lied wohl schon in dieser Verbindung vorgefunden. Das David zugeschriebene Triumphlied II, 22 (= Ps 18) gehört zu den mit dem besten Recht diesem König beigelegten Psalmen. Die „letzten Worte Davids" (II, 23, 1—7; vgl. Bd IV S. 515, 47) empfehlen sich bei richtigem Verständnis (vgl. Klostermann) ebenfalls als echt; selbst die etwas gespreizt sich ausnehmende Einleitung V. 1 f. läßt sich verstehen, wenn der Sprecher mit dem ganzen Gewicht seiner persönlichen Würde das Folgende bekräftigen will. — Für den geschichtlichen Inhalt des Buches wird keine Quelle angeführt. Da 2 Sa 8, 16 zuerst der מַזְכִּיר, d. h. der amtliche Aufzeichner von Denkwürdigkeiten als ständiger Hofbeamter erscheint, so können dem Verfasser offizielle Annalen (vgl. 1 Chr 27, 24) über Davids und Salomos Regierung zur Verfügung gestanden haben. Daraus mögen Aufzeichnungen wie 2 Sa 20, 23—26; vgl. 1 Kg 4, 2—19; 5, 2 f. stammen. Allein der Hauptsache nach ist der Inhalt prophetischen Volksbüchern entnommen. Vgl., wie der Chronist I, 29, 29 f. für das Leben Davids auf die Geschichten Samuels, des Sehers, und die Geschichten Nathans, des Propheten und die Geschichten Gads, des Schauers, verweist. Diese Verweisung kann nicht auf die verschiedenen Teile unseres Samuelisbuches gehen. Vielmehr sind es prophetische Erzählungen, die ihm als Teile eines größeren Werkes über die

Könige Israels und Judas scheinen vorgelegen zu haben. Und zwar will er mit jenen Titeln die Propheten Samuel, Nathan, Gad als Verfasser dieser Schriftstücke, nicht als Gegenstand der Erzählung nennen. Siehe Franz Delitzsch, Jesaja⁴, S. 8. Ob nun diese Männer wirklich schon geschichtliche Darstellungen hinterlassen haben oder nicht — jedenfalls liegt darin eine richtige Charakteristik der Quellen, aus denen auch unser Verfasser geschöpft hat. Auch die schließliche Bearbeitung ist eine solche gewesen, die das Ganze von einem göttlichen Pragmatismus beherrscht sein läßt, ohne das volkstümliche Gepräge abzustreifen. — Den Hauptstoff des Buches teilen Cornill und Budde zwischen den hexateuchischen Quellen E und J. Allein es fehlt ein wirklicher Beweis für die Identität. Siehe Kittel, Gesch. II, 25 ff. Eine deuteronomistische Bearbeitung des Buches nach Art der über das Richterbuch ergangenen wird allgemein angenommen. Doch rührt nicht vieles von dieser Hand her und dieselbe hat den Stoff keineswegs dem Deuteronomium angepaßt. Kittel unterscheidet im allgemeinen im Samuelisbuch eine ältere und eine jüngere Klasse von Quellen. Zu ersterer rechnet er eine jerusalemische Geschichte Davids aus der Zeit Salomos oder Rehabeams und eine nicht viel jüngere (10. oder 9. Jahrhundert) über denselben Gegenstand; desgleichen eine mit der letztern gleichzeitige Geschichte Sauls. In die jüngere Kategorie stellt er namentlich eine ephraimitische Geschichte Samuels und Sauls, wohl aus der Zeit Hoseas. Der deuteronomistische Bearbeiter des Richterbuchs lasse sich auch hier nachweisen und auch sonst eine deuteronomistische Überarbeitung des Ganzen. Oettli (Gesch. 247) beschränkt sich auf die Annahme einer ältern und einer jüngern Schicht in dem Buche. Die ältere sei dem Königtum sympathisch und stelle die nationalen Gesichtspunkte in den Vordergrund, die jüngere verfolge mehr religiös-prophetische Interessen; jene könne noch dem 10. Jahrhundert angehören, diese dürfte aus der Zeit der ältern Schriftpropheten stammen. Beide seien deuteronomistisch überarbeitet. — Wichtig ist besonders die anerkannte Thatsache, daß wir 2 Sa 9—20 (1 Kg 1. 2) eine Quelle vor uns haben, die den Ereignissen nahezu gleichzeitig sein muß. Klostermann (Komm. XXXII) hält für deren Verfasser Achimaaz, den Sohn des Priesters Zadok.

Um welche Zeit aus solchen verschiedenen Quellen, die zum Teil in die Periode der darin erzählten Ereignisse selbst hinaufreichen, das heutige Samuelisbuch mit Inbegriff seines jetzt dem Königsbuch einverleibten Schlusses entstanden sei, läßt sich nur annähernd bestimmen. Jedenfalls fällt seine Abfassung in die Zeit nach Davids Tod, wie aus 2 Sa 5, 5 erhellt; ferner ist dabei die Teilung des Reiches schon bestehende Thatsache gewesen nach I, 27, 6, wo von „Königen Judas" die Rede ist. Daß geraume Zeit seit den beschriebenen Ereignissen verflossen war, geht hervor aus der öfter wiederkehrenden Form „bis auf diesen Tag" I, 5, 5; 6, 18; 27, 6; 30, 25; II, 4, 3; 6, 8; 18, 18, sowie aus der archäologischen Erklärung I, 9, 9; II, 13, 18; wahrscheinlich wird es auch durch die Art der Verweisung auf das „Buch des Gerechten" II, 1, 18. Andererseits verbieten eben solche Stellen wie I, 27, 6, wo der Fortbestand des Königreichs Juda vorausgesetzt ist, in die Zeit des Exils oder noch weiter hinabzugehen. Letzteres thun freilich Ewald, Wellhausen u. a., immerhin mit dem Zugeständnis, daß der Hauptbestand des Buches viel älter sei. Unmittelbar vor dem babylonischen Exil, zum Teil auch kurz nach der Katastrophe wären nach Schrader die historischen Bücher Pentateuch, Josua, Richter, Samuelis und Könige (bis II, 25, 21) aus der Hand ihres letzten Verfassers, des Deuteronomikers, hervorgegangen, dem aber in unserem Buche nur Weniges zufiele. Den Jeremia haben viele Rabbinen für den Verfasser des Samuelis- und des Königsbuches gehalten, welche Annahme freilich schon an der heutzutage anerkannten Verschiedenheit der allgemeinen Haltung beider Bücher scheitert. Besser setzten Stähelin, Reuß die Entstehung des Buches in die hiskianische Zeit. Doch mag es (abgesehen von späteren Änderungen und jüngeren Zusätzen) noch älter sein, wie de Wette, Thenius, Nägelsbach, Keil, Erdmann u. a. annahmen.

Der Verfasser ist kein bloßer Kompilator, sondern hat das Ganze nach erhabenen prophetischen Gesichtspunkten unter gewissenhafter Benützung der Quellen zusammengestellt. Ueber den hohen schriftstellerischen und geschichtlichen Wert seines Werkes ist man (abgesehen von den Teilen, die man als spätere Einschiebsel ohne Wert betrachten will) einig. Verbindet sich doch in diesem Buche klassische Reinheit der Sprache mit schlichter Einfalt und anschaulicher Lebendigkeit der Darstellung. Die geschichtliche Treue bewährt sich darin, daß manches, was mit dem mosaischen Gesetz in auffälligem Widerspruche steht, unbefangen mitgeteilt wird. Die prophetische Unparteilichkeit des Erzählers tritt darin zu Tage, daß er auch die Glanzperiode der israelitischen Geschichte nicht mit einem künstlichen Nimbus umgiebt, sondern bei aller Vorliebe für David und sein Haus mit unbe-

stechlicher Wahrheitsliebe auch von diesem Könige jene erschütternden Fehltritte meldet, die schon damals wie heute zu einer abschätzigen Beurteilung dieses gefeierten Fürsten Anlaß geben konnten. Der Verfasser der Chronik, der freilich auch von anderem Gesichtspunkt aus und zu anderem Zweck diese Geschichte beschreibt, verfährt da einseitiger, 5 vollends ein Autor wie Josephus (vgl. darüber L. v. Ranke, Weltgeschichte III, 2, 1883, S. 34 f.). Wir verdanken es unserem Buche allein, daß wir diese wichtige Periode der Geschichte Israels in ungeschminkter Natürlichkeit kennen, aber auch im Lichte der göttlichen Vorsehung beurteilen können, welche durch jenes vergängliche Königtum ein höheres anbahnen und vorausdarstellen wollte. **v. Orelli.**

10 **Sanballat** ist ein babylonischer Name und bedeutet: Sin (der Mondgott) erhält (ihn) am Leben. Der Name kommt im Alten Testament vor in Neh 2, 10. 19f.; 3, 33ff.; 4, 1ff.; 6, 1ff.; 13, 28ff. Er bezeichnet hier einen der Widersacher Nehemias und der neuen Gemeinde, ja wie es scheint, das Haupt des Widerstandes gegen die Bemühungen der Juden um die volle Herstellung ihrer Stadt. Vor allem wendet sich sein 15 Streben gegen den von Nehemia zur Sicherung Jerusalems in erster Linie betriebenen Mauerbau, wie es denn nur zu verständlich ist, daß Jerusalem bei seiner festen natürlichen Lage als ummauerte und durch Menschenhand befestigte Stadt seinen eifersüchtigen Nachbarn ein Dorn im Auge war. Das Buch Nehemia schildert eingehend die mancherlei Versuche Sanballats und seiner Genossen, den Mauerbau zu hintertreiben. Unter denen, 20 die mit ihm gemeinsame Sache machen, stehen obenan der Ammoniter Tobia, der Araber Gesem oder Gasmu, die Philister von Asdod und die persische Besatzung von Samaria. Es wird zunächst der Weg der Einschüchterung betreten: der Großkönig in Persien werde in der Befestigung Jerusalems den Versuch der Empörung der Juden gegen ihn sehen. Nachdem trotz dieser Einrede der Bau in Angriff genommen und bis zur Hälfte vollendet 25 war, versuchten die Gegner zur Gewalt zu schreiten (Neh 4, 1ff.). Durch ebenso vorsichtiges als entschlossenes Eingreifen gelingt es Nehemia, den Versuch zu vereiteln. Es scheint, daß es auf einen Überfall zur Überrumpelung der Bauenden abgesehen war. Nehemia hat jedoch rechtzeitig Kunde darüber erhalten und bewaffnet die Bauleute. Zum offenen Angriff scheinen die Gegner doch nicht stark genug gewesen zu sein. Im weiteren 30 Verlaufe versucht Sanballat sodann Nehemia durch Hinterlist in seine Gewalt zu bekommen. Er ladet ihn zu einer Zusammenkunft ein, angeblich um den Gerüchten über die Absicht der Juden, nach dem Mauerbau Nehemia zum König auszurufen, gemeinsam entgegentreten zu können, thatsächlich wohl, um ihn auf irgend eine Weise unschädlich zu machen. Vielleicht dachte man daran, ihn an den Großkönig als Empörer einzuliefern, 35 in der Hoffnung, es werde mindestens eine langwierige, die Pläne Nehemias hemmende Untersuchung die Folge sein, vielleicht auch nur ihn gefangen zu halten, um sein Unternehmen zu stören. Dabei scheint Nehemia auch seiner eigenen Landsleute nicht unbedingt sicher gewesen zu sein — einzelne sind von den Gegnern gewonnen (Neh 6, 1ff. 10ff.). Letzteres ist um so eher zu glauben, als Sanballat selbst seine nächsten Verwandten unter 40 einflußreichen Mitgliedern der Judenschaft in Jerusalem hatte (Neh 13, 28ff.). Man kann hieraus die Schwierigkeit der Lage in Jerusalem ermessen. — Josephus (Ant. XI, 7, 2) versetzt Sanballat in die Regierung des Darius Codomannus, des letzten Perserkönigs. Er läßt seine Tochter mit dem Bruder des Hohepriesters Jaddua verheiratet sein. Für ihn soll Sanballat den Tempel und Kultus der Samariter auf Garizim errichtet haben. 45 Hier scheint Josephus aus jüdischen Sagen zu schöpfen, die den Ursprung des samaritischen Kultus erklären wollen. — Ein gewisser Zweifel ist in neuer Zeit über die Heimat Sanballats entstanden. Er heißt Horonit, worunter gewöhnlich ein aus dem ephraimitischen Beth-Horon Stammender gedacht wird. Doch haben frühere Erklärer (Winer, Gesenius) teilweise an das moabitische Horonaim gedacht, und ihnen scheint sich 50 Hugo Winckler neuerdings anzuschließen (Altor. Forsch. II, 228ff.). Aber als Moabiter hätte Sanballat schwerlich so leicht in nahe verwandtschaftliche Beziehungen zu Juden treten können, wie als Israelit. Er wird also Nordisraelit sein. Bei richtiger Lesung in Neh 3, 34 wird dies ohnehin wahrscheinlich (s. Guthe z. St.). **Kittel.**

Sanchez, Th. s. d. A. Jesuitenorden Bd VIII S. 762, 9.

55 **Sanchuniathon.** — Ältere Litteratur bei Jo. Alb. Fabricius, **Bibliotheca Graeca**, ed. 4 cur. Harles, Bd I, 1790 l. I c. 28, S. 222—226, bei Jo. Conr. Orelli, **Sanchoniathonis Berytii quae feruntur fragmenta etc.**, Leipzig 1826, S. VIf. und bei **Movers**, Unter-

suchungen über die Religion und die Gottheiten der Phönizier 1841, S. 121, sowie in desselben A. „Phönizien" in der Allgemeinen Encyklopädie, herausgeg. von Ersch und Gruber, Sect. III, Bd XXIV (1848), S. 377, Anmkg. 89. — Jo. Gottfr. v. Herder, Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts 1774, Dritter Thl., Werke, Zur Religion u. Theologie Bd VI, 1827, S. 139—154; Labouderie, A. Philon de Byblos in der Biographie universelle, ancienne et moderne (Paris, Michaud) Bd XXXIV, 1823; Saint-Martin, A. Sanchoniathon, ebendas. Bd XL, 1825; Lobeck, Aglaophamus 1829, S. 1265—1277; Movers, „Die Unächtheit der im Eusebius erhaltenen Fragmente des Sanchoniathon bewiesen", Jahrbb. f. Theol. u. christl. Philos., Bd VII, 1836, Hft I, S. 51—94; ders., Relig. der Phönizier, S. 89—147 und A. „Phönizien" S. 376f.; F. L. Vibe, Commentatio de Sanchoniathone ejusque interprete Philone Byblio (Solennia acad. in memoriam sacrorum per Luther. reformatorum ab universitate regia Frederic. celebr. indicit colleg. acad.), Christiania 1842; Röth, Geschichte unserer abendländischen Philosophie, Bd I, 1846, S. 243—277; Ch. F. Bähr, A. Sanchuniathon in Pauly's Real-Encyclopädie der classischen Alterthumswissenschaft, Bd VI, Abth. 1, 1852; Ewald, Abhandlung über die Phönikischen Ansichten von der Weltschöpfung und den geschichtlichen Werth Sanchuniathon's, AGG, Bd V, 1851 u. 1852, hist.-philol. Cl., S.3—68; ders. (Anzeige von Renans Abhandlung) GgA 1859, S. 1441—1457; Bunsen, Aegyptens Stelle in der Weltgeschichte, Buch V, 1—3, 1856, S. 240—399; Renan, Mémoire sur l'origine et le caractère véritable de l'histoire phénicienne qui porte le nom de Sanchoniathon in den Mémoires de l'Académie des inscript. et belles-lettres Bd XXIII, 1858, Tl II, S. 241—334; Baron d'Eckstein, Sur les sources de la cosmogonie de Sanchoniathon im Journal Asiatique, Serie V, Bd XIV, 1859, S. 167—238; Bd XV, 1860, S. 67—92; 210—263; 399—414; Spiegel, A. „Sanchuniathon" in Herzogs RE.[1], Bd XIII, 1860; Alois Müller, Esmun, SWA, philos.-hist. Cl. XLV, 1864, S. 498f.; Dietrich, De Sanchoniathonis nomine disputatio in den Indices lectionum der Universität Marburg, Sommer-Semester 1872; Tiele, Egyptische en Mesopotamische Godsdiensten, Amsterdam 1872, S. 440—448 (franz. Ausg.: Histoire comparée des anciennes religions de l'Égypte et des peuples Sémitiques, Paris 1882, S. 273—279); Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte, I, 1876, S. 1—46 („Ueber den religionsgeschichtlichen Werth der phönicischen Geschichte Sanchuniathon's"); v. Gutschmid, Jahrbb. f. classische Philologie 1876, S. 513—515 = Kleine Schriften, Bd II, 1890, S. 21—23; vgl. Kl. Schr. II, S. 36f.; Duncker, Geschichte des Alterthums, Bd I[5], 1878, S. 322 ff.; Ph. Berger, L'ange d'Astarté, Gratulationsschr. der Faculté de Théol. Prot. de Paris für Reuß 1879, S. 47ff.; Fr. Lenormant, Les origines de l'histoire d'après la Bible et les traditions des peuples orientaux, Paris 1880, S. 536—552; Halévy, Mélanges de critique et d'histoire, Paris 1883, S. 381—388: Les principes cosmogoniques Phéniciens ΠΟΘΟΣ et ΜΩΤ; Eduard Meyer, Geschichte des Alterthums, Bd I, 1884, S. 248f.; derselbe, A. Phoenicia in der Encyclopaedia Biblica von Cheyne und Black, Bd III, 1902, K. 3752; Otto Gruppe, Die griechischen Culte und Mythen in ihren Beziehungen zu den orientalischen Religionen 1887, S. 347—409; Albr. Dieterich, Abraxas 1891, S. 73f.; Franz Lukas, Die Grundbegriffe in den Kosmogonien der alten Völker 1893, S. 139—152: „Die Kosmogonien der Phoenizier"; Robiou, L'état religieux de la Grèce et de l'Orient au siècle d'Alexandre in den Mémoires présentés par divers savants à l'académie des inscriptions, Serie I, Bd X, Tl II, Paris 1897, S. 12—19: Les théogonies de Sanchoniathon etc.; Lagrange, Études sur les religions Sémitiques, Paris 1903, 2. A. 1905, S. 396—437: Les mythes Phéniciens. Philon de Byblos; Dussaud, Le panthéon Phénicien in der Revue de l'école d'anthropologie 1904, S. 101—104.

Eusebius hat in seiner *Παρασκευή* Buch I, cc. 9. 10 und Buch IV, c. 16 Bruchstücke reproduziert aus einem Werke des Philo von Byblos. Es wird von Eusebius bezeichnet als *Φοινικικὴ ἱστορία*, während Johannes Lydus und Stephanus von Byzanz dieselbe Schrift *Τὰ Φοινικικά* nennen. Nach Eusebius, ebenso nach dem Neuplatoniker Porphyrius (De abstin. II, 56) war dies Werk nicht von Philo verfaßt, sondern von ihm übersetzt aus der phönizischen Grundschrift eines Sanchuniathon.

I. Philo Byblius und Sanchuniathon. Zusammengestellt sind die aus „Sanchuniathon" erhaltenen Fragmente von Jo. Conr. Orelli a. a. O. Diese Ausgabe ist mangelhaft; besser nach dem Gaisfordschen Texte des Eusebius bei Carl Müller in den Fragmenta historicorum Graecorum, Bd III, Paris 1849, wonach wir citieren. Dazu zu vergleichen die Ausgabe der Evangelica Praeparatio von E. H. Gifford, Oxford 1903.

Philo Byblius mit dem Beinamen Herennius, nach Suidas ein Grammatiker, hat mehrere Werke verfaßt. Abgesehen von der „Phönizischen Geschichte" sind fast nur die Titel uns erhalten (bei Müller S. 560). Nach Suidas kam Philo unter Hadrian als Gesandter nach Rom. Ihm wird der Name des Konsuls Herennius Severus beigelegt (Origenes, c. Celsum I, 15 [bei Müller fragm. 6]; Johannes Lydus, De mensib. [ebend. fragm. 7]); mit eben diesem Herennius Severus befreundete er nach Suidas

seinen Schüler Hermippus. Herennius scheint im Jahr 141 n. Chr. Konsul gewesen zu sein (B. Niese, De Stephani Byzantii auctoribus, Kiel 1873, S. 26 ff.). Nach Suidas stand Philo unter dem Konsulat des Herennius Severus in seinem 78. Jahr und war geboren um die Zeit Neros. Philos Geburtsjahr wäre danach das Jahr 64 n. Chr. 5 (nicht 42, wie nach Älteren früher auch ich angab).

Sanchuniathon, der angebliche Gewährsmann Philos, soll nach einer Angabe des Porphyrius bei Eusebius (fr. 1, 2) ein Berytier gewesen sein; seine Nachrichten über die Juden habe er entnommen aus einer Schrift des Hierombalos (der alttestamentliche Jerubbaal oder Gideon), eines Priesters des Gottes Ἰευώ (Jahwe), der seine „Geschichte" 10 dem König der Berytier Abelbalos (der phönizische Name Abdbaal) oder nach anderer Lesart Abibalos gewidmet hätte. Woher Porphyrius diese sonderbaren Angaben hat, bleibt zweifelhaft. Daß er sie aus Philo entnommen hat, ist nicht gerade wahrscheinlich, da dieser schwerlich die Stadt Berytos, so wie es hier geschieht, mit seinem Sanchuniathon in Verbindung gebracht hat; in den Fragmenten spielt sie keine hervortretende Rolle. 15 Porphyrius selbst entnimmt „aus der Reihenfolge der phönizischen Könige", daß jener Hierombalos vor den „Trojanischen Zeiten" und „nahe denen Moses" anzusetzen, demnach Sanchuniathon gleichzeitig sei mit der Herrschaft der Semiramis über die Assyrer, die nach der Überlieferung ihren Platz in der Geschichte habe vor oder zu den „Zeiten Ilions".

20 Durchaus unbegründet und unwahrscheinlich ist die von Frühern vertretene Annahme, daß Eusebius jene Fragmente nicht direkt aus Philo entnommen habe, sondern aus der verlorenen Schrift des Porphyrius gegen die Christen. Allerdings citiert Eusebius den Porphyrius, aber nur zu dem Zwecke, um die Glaubwürdigkeit Philos zu erhärten, indem er aus Porphyrius die Angaben über Sanchuniathon und seine Zeit entnimmt. Obgleich 25 danach Porphyrius den Philo gekannt und benutzt hat, ist gewiß nicht anzunehmen, daß er so ausführliche Exzerpte aus ihm aufnahm, wie wir sie bei Eusebius lesen, denn die euemeristische Tendenz dieser Bruchstücke mußte dem neuplatonischen Verteidiger des Götterglaubens höchst unsympathisch und unbequem sein (Movers, Bunsen, Renan). Eusebius dagegen konnte gerade jene Tendenz sehr wohl verwerten, um damit die heidnische 30 Verehrung von vergötterten Menschen als lächerlich darzustellen. Zweifelhaft ist aber, ob Eusebius die ganze Schrift der Phoinikika kannte oder etwa nur, wie O. Gruppe annimmt, ihr erstes Buch, über das allein er zu referieren scheint. Die Philonischen Phoinikika bestanden nach Eusebius aus 9 (fr. 1, 3), nach Porphyrius (De abstin.) aus 8 Büchern (fr. 3). Von Porphyrius ist vielleicht ein erstes Buch als einleitendes nicht 35 mitgezählt.

Die Meinung, daß die Philonischen Fragmente eine Fälschung des Eusebius selbst oder eines andern Christen seien (Lobeck), bedarf nicht mehr der Widerlegung. Nach andern Exzerpten in der Praeparatio des Eusebius, welche sich kontrollieren lassen, ist diesem eine Fälschung nicht zuzutrauen, und der Inhalt der Philonischen Bruchstücke ver- 40 bietet, überhaupt daran zu denken. Daß Eusebius sich Kürzungen gestattete, muß dagegen angenommen werden, da die Darstellung voller Lücken ist. Sie scheint nicht mehr zu sein als ein dürftiges Exzerpt, wie namentlich O. Gruppe nachgewiesen hat. Dem Scharfsinn aber und der Phantasie Gruppe's in der Ausfüllung dieser Lücken wird man besser nicht folgen. Ohne alle Veranlassung ferner erlaubt sich Gruppe Umstellungen 45 der Folge bei Eusebius. Es ist nicht einzusehen, weshalb dieser die ursprüngliche Folge verändert haben sollte. Seine ausdrücklichen Hinweisungen auf die vorliegende als die vorgefundene, die den Eindruck der Gewissenhaftigkeit machen, sprechen dafür, daß er es nicht gethan hat. Er hat aber aus Philo nur entnommen, was er für seine Polemik gegen das Heidentum gebrauchen konnte. Daß er in dem, was er aus Philo auf- 50 genommen hat, zuverlässig ist, wird dadurch erwiesen, daß Johannes Lydus, der eine Stelle aus Philo citiert, welche sich bei Eusebius nicht findet (fr. 7), also den Philonischen Text direkt oder durch eine andere Vermittelung (Porphyrius?) kannte, in zwei andern Citaten aus Philo mit Eusebius übereinstimmt (Müller S. 572). Man könnte aber etwa vermuten, die euemeristische Tendenz der Fragmente sei von Eusebius eingetragen, 55 da sie durchaus in seine Polemik gegen das Heidentum hineinpaßt. Allein jene Tendenz ist mit dem ganzen Inhalt der Fragmente so eng verwachsen, daß sie sich davon nicht ablösen läßt, ohne den Zusammenhang zu zerstören. Wenn Johannes Lydus in durchaus euemeristischer Weise vom Götterglauben der Phönizier berichtet: „Die Phönizier sagen, Zeus sei der gerechteste König gewesen, ὥστε τὴν περὶ αὐτοῦ δόξαν κρείττονα 60 γενέσθαι τοῦ χρόνου" (De mensib. IV, 71 ed. Wünsch S. 122 f.), so hat er auch

diese Mitteilung wahrscheinlich aus Philo. Wie zu Philos Zeit der Euemerismus in Rom weit verbreitet war, ebenso machte er sich gewiß damals auch in dem schon früher alternden Phönizien geltend. Philos Fragmente behaupten, daß diese Anschauung dort von jeher herrschend gewesen sei, daß alle Mythologumena der phönizischen Religion Zuthat der Griechen seien und daß die einheimische Religion, von dieser Zuthat befreit, 5 einen durchaus vernünftigen Charakter habe, weil ihr nichts anderes zu Grunde liege als einfache Menschengeschichte, der nur durch Mißverständnis ein übernatürliches Aussehen verliehen worden sei (fr. 1, 5—7).

Wenn es einem Zweifel nicht mehr unterliegt, daß die Philonischen Fragmente bei Eusebius wirklich, wofür sie sich ausgeben, einer Schrift des Babliers Philo angehörten, so 10 ist dagegen in älterer und in neuerer Zeit verschieden darüber geurteilt worden, ob dem Philo Glauben zu schenken ist mit Bezug auf seine Behauptung, daß seine Schrift die Übersetzung einer phönizischen Urschrift sei. Die Frage ist bejaht worden von Ewald, Renan, Tiele (vgl. jedoch dessen spätere einschränkende Bemerkungen: Geschichte der Religion im Altertum, Bd I, deutsche Ausgabe 1896, S. 220), Halévy. Ewald verlegt den 15 phönizischen Sanchuniathon in vordavidische Zeit (S. 52f.), Tiele gegen das Ende der Perserherrschaft, Renan (mit ihm übereinstimmend Spiegel) in die seleucidische Zeit. Nach Tiele soll Sanchuniathon aus sehr alten Quellen geschöpft haben und nicht sowohl von phönizischen als von vorphönizischen kanaanäischen Gottheiten reden. Letzteres ist nicht erweisbar. Wenn allerdings bei Philo nur vereinzelt phönizische Gottheiten deutlich zu 20 erkennen sind, so beruht dies darauf, daß in der Philonischen Schrift die einheimischen Gottesnamen meist durch griechische ersetzt worden sind. Es werden aber doch die phönizischen Gottesnamen Beelsamen (in aramäischer Aussprache), Melkart, Astarte genannt, und es finden sich Anspielungen auf den Mythos des Melkart und deutlicher des Adonis. Andere semitische Götternamen bei Philo, wie Adodos (Adad) und Dagon, sind aller- 25 dings nicht spezifisch phönizisch, zeigen aber keineswegs, daß die von Philo geschilderte Götterwelt besonders hohem Altertum angehört, sondern eher, daß Elemente aus den Kulten der den Phöniziern benachbarten Völker in sie aufgenommen worden waren, was mit mehr Wahrscheinlichkeit auf spätere Zeiten verweist.

Nachdem früher Movers den Inhalt der Fragmente für eine reine Erfindung Philos 30 erklärt hatte, hat er diese Anschauung später dahin modifiziert, daß Philo zwar nicht der Übersetzer eines ältern Werkes war, aber aus verschiedenen alten Aufzeichnungen geschöpft habe, die er mit großer Willkür verwertete. Auch Vibe hat (1842) mit Geschick und Klarheit die Anschauung vertreten, daß Philo der wortgetreue Übersetzer einer Sanchoniathonschen Urschrift weder war noch sein wollte, sondern sein auch aus andern Quellen geschöpftes 35 Material frei bearbeitet habe (dazu S. 32: „Quid concludi possit de vetustate et fide Sanchuniathonis, ut dicunt, doctrinae, equidem hoc loco persequi nequeo“). Ähnlich wie Movers in seiner spätern Darstellung urteilte auch Bunsen, der von den Quellen Philos vermutete, daß sie der Zeit vor Hiram angehörten. Der spätern Anschauung von Movers stimmte ferner Duncker bei. Der Unterzeichnete hat a. a. O. ver- 40 sucht, sie mit neuen Gründen zu erhärten. Diese Ausführung hat die Beistimmung v. Gutschmids (a. a. O.) gefunden, der darin eine Bestätigung der von ihm schon früher angedeuteten Anschauung (Jahrbb. f. classische Philologie 1875, S. 578) erkannte.

Unter den seitdem erschienenen eingehendern Darstellungen hat die von O. Gruppe (1887) das Verdienst, der Frage nach bestimmten Quellen Philos mit Energie und 45 Scharfsinn nachzugehn wie noch keine andere. Mir scheint Gruppe, mehr als in der Ablehnung von Quellen für eine bestimmte Partie der Phoinikika, in der Annahme erkennbarer Quellen für andere Partien zu viel leisten zu wollen (s. unten § VI, 6. 7). Sein Hauptverdienst ist der Nachweis, daß eines von den Fragmenten im Texte des Eusebius dem Philo nicht angehört (s. unten § II, 4). Lagrange (1903) hat überzeugender und ein- 50 gehender als seine Vorgänger die griechischen Elemente der Phoinikika nachgewiesen. Gruppe sieht in dem Abschnitt über die Uraniden wieder zu viel Altphönizisches — was mit seiner Theorie vom Verhältnis der griechischen zur phönizischen Religion zusammenhängt —; Lagrange findet des Echtphönizischen vielleicht zu wenig.

Es läßt sich bezweifeln, daß Philo wirklich einheimische Aufzeichnungen benutzt hat 55 (s. unten § VI). Daß er aber phönizische Nachrichten irgendwelcher Art verwertet hat, seien es nun neben griechischer Litteratur ihm direkt oder in Übertragungen vorliegende einheimisch phönizische Schriften, seien es mehrere Schichten mündlicher Tradition, ergibt sich zweifellos aus den verschiedenen Elementen einzelner Darstellungen bei ihm, die sich deutlich von einander abheben (s. unten § II; VI, 2. 5) und sich eben nicht auf 60

griechische Anschauungsweise zurückführen lassen. Auch Lagrange, der am weitesten geht in der Ablehnung der Annahme phönizischer Quellen Philos, erklärt doch, „niemand denke daran, zu bestreiten, daß er die phönizische Theologie seiner Zeit kannte, wenigstens in ihren allgemeinen Zügen" (S. 402f.), und ist davon überzeugt, daß er mit den Kultusorten der einzelnen Gottheiten bekannt war (S. 436). Daß es überhaupt eine phönizische Litteratur über Kosmogonie und Göttergeschichte gab, ist mindestens sehr wahrscheinlich. Sie wird nicht ohne Einfluß gewesen sein auf die Autoren, die in griechischer Sprache darüber geschrieben haben (vgl. Eduard Meyer, A. **Phoenicia** a. a. O., K. 3751). Es fragt sich deshalb wohl nur, inwieweit Philo diese einheimische Litteratur benutzt hat.

Das uns heute kaum mehr verständliche leidenschaftliche Interesse, das man vor zwei Menschenaltern und noch später den Philonischen Fragmenten und der Frage nach ihrer „Echtheit" zuwandte, erklärt sich aus dem sehr hohen Wert, den diese Fragmente haben würden, wenn sich in ihnen die Übersetzung einer uralten phönizischen Quelle erhalten hätte, die zeitlich etwa in eine Linie zu stellen wäre mit den ältesten Bestandteilen des ATs. Der Wert dieser Fragmente wäre auch dann noch sehr groß, wenn wir darin eine getreue Wiedergabe erkennen dürften des Götterglaubens und der Auffassung des Kultus, wie beides zur Zeit Philos sei es im Volke sei es in der Priesterschaft Phöniziens bestand. Auch diese Schätzung ist leider nicht aufrecht zu erhalten.

Aus der jetzt verklungenen Begeisterung für Sanchuniathon ging ein mit seinem Namen geübter grober Betrug hervor. Er verdient heute nur deshalb noch Erwähnung, weil er zu seiner Zeit nicht ohne Aufsehen blieb und die Gelehrten zu täuschen vermochte: „Sanchuniathons Urgeschichte der Phönizier in einem Auszuge aus der wieder aufgefundenen Handschrift von Philo's vollständiger Übersetzung. Nebst Bemerkungen von Fr. Wagenfeld. Mit einem Vorworte von Grotefend", Hannover 1836; **Sanchuniathonis ... libros novem ed.** Wagenfeld, Bremen 1837; „Sanchuniathon's Phönizische Geschichte ... ins Deutsche übersetzt", Lübeck 1837. Vgl. über diese Fälschung, deren Urheber Wagenfeld war, Movers' Recension von „Sanchuniathons Urgeschichte" in Jahrbb. für Theol. und christliche Philos., Bd VII, 1836, Hft I, S. 95—108.

II. Inhalt der Fragmente. Da Eusebius nur Exzerpte aus Philo giebt, können wir aus seiner Darstellung nicht viel mehr als einige Umrisse des Inhaltes der Phoinikika und die Tendenz Philos mit Deutlichkeit erkennen.

Was er vom Inhalt der Phoinikika wiederzugeben für gut fand, ist in Kürze folgendes.

1. Nach einem *προοίμιον* (fr. 1, 4—7), das von den Quellen Sanchuniathons (s. unten § VI, 1), seinen Vorgängern und der Art des phönizischen Götterglaubens (s. unten § IV) redet, werden zunächst zwei Kosmogonien mitgeteilt. Die erste (fr. 2, 1—4) stellt an die Spitze Chaos und *πνεῦμα*. Der Geist, in Liebe entzündet zu seinen eigenen Anfängen (dem Chaos), vermischt sich mit diesen, und aus der Vermischung, dem *πόθος*, geht *Μώτ* hervor (doch läßt sich der Zusammenhang vielleicht auch in anderer Weise herstellen, s. Studien S. 11f.). Aus *Μώτ* entsteht der Same aller Einzeldinge. *Μώτ* wurde nach Philo von einigen als „Schlamm", von andern als „Fäulnis wässeriger Mischung" erklärt. Es folgt die Schilderung, wie *Μώτ* gleich einem Ei gebildet wird und daraus die Einzeldinge hervorgehn.

Man hat gemeint, in *Μώτ* läge eine Abstraktbildung von מוֹ* = מַי* (מַיִם) „Wasser" vor. Wahrscheinlich ist ein Abstraktum in diesem Falle gerade nicht, und eine Grundform מו ist nicht nachzuweisen. Schwerlich auch ist *Μώτ*, wie Halévy annimmt, eine Verstümmelung von *Τομώτ* (die erste Silbe erhalten in dem *το* des vorhergehenden *[ἐγένε]το*, was nur für die eine Stelle zuträfe) und dies das babylonische Urprinzip tiâmat, תְּהוֹם, das Urmeer. Ebenfalls für den *πόθος* Philos, offenbar auch dem Sinne nach eine Entlehnung von den Griechen, will Halévy eine semitische Grundlage erkennen, was ihm nur in komplizierter Weise gelingt durch die Annahme, Philo habe das andere Prinzip der babylonischen Kosmogonie, **apsu**, *Ἀπασῶν* „der Ozean", irrtümlich verstanden in dem Sinne des hebräischen חָפֵץ „Gefallen". Wir haben doch wohl für diesen *πόθος* über das Griechische nicht hinauszugehn. Damit fällt eine Veranlassung, uns für *Μώτ* nach einer Erklärung aus dem Babylonischen umzusehen. Lautlich stände nichts im Wege, für *Μώτ* an den Namen der ägyptischen Göttin Mut zu denken, was nach dem Vorgang Älterer wieder vorgeschlagen worden ist von Lagrange (S. 406f.; vgl. Gruppe S. 386f.). Es wäre neben andern Anklängen an Ägyptisches bei Philo nicht unmöglich, daß er für das Prinzip der Einzeldinge, das er nach ägyptischer Art als

Weltei darstellt, einen ägyptischen Namen gewählt hätte. Aber eine Veranlassung, gerade die Göttin Mut als dies Prinzip aufzufassen, scheint doch nicht vorzuliegen (Halévy S. 386f.; Lagrange's Angaben über die Göttin Mut sind zu berichtigen nach Erman, Ägyptische Religion 1905, S. 23. 59). Ich muß meinerseits auf eine Erklärung des Wortes *Μώτ* verzichten.

2. Eine zweite Kosmogonie (fr. 2, 5) läßt aus dem Winde *Κολπία* (ein Wort, wofür eine befriedigende Erklärung noch nicht gefunden ist, s. Lagrange S. 413f.) und dem Weibe *Βάαυ* entstehn *Αἰών* und *Πρωτόγονος*, sterbliche Menschen. Hier ist die Berührung mit der elohistischen Kosmogonie des ATs doch wohl nicht zu verkennen: der „Wind" erinnert an רוּחַ und *Βάαυ* an בֹּהוּ „Chaos" in Gen c. 1.

In der vorliegenden Darstellung handelt es sich nicht um eine neue Kosmogonie sondern um eine Fortsetzung der ersten, indem *Κολπία* als einer der schon in dieser genannten Winde erscheint. Daran schließt sich in unmittelbarer Folge die Geschichte der ersten Menschen und ihrer Erfindungen (fr. 2, 5—12 Anfang). Aion erfand die Nahrung von Baumfrüchten. Von dem Paar Aion und Protogonos stammen ab *Γένος* und *Γενεά*, die Phönizien bewohnen und bei einer Dürre ihre Hände gen Himmel zur Sonne erheben, sie *Βεελσάμην* (Baal Schamajim) benennend. Aus dem Geschlecht von Aion und Protogonos (Genos und Genea sind in dieser Angabe ignoriert) wird eine Reihe von Erfindern genannt. An der Spitze stehn die Erfinder der Feuerbereitung; dann folgt ein Riesengeschlecht, von dem hohe Berge, Kassios, Libanos u. s. w., die Namen tragen. Es reihen sich an Hüttenbewohner, Jäger und Fischer, Schmied und Schiffer, Ziegelbrenner und Ackersmann, Dorfbewohner und Hirt. Den Fortschritt zum Staatswesen repräsentieren *Μισώρ* (מִישׁוֹר „Billigkeit") und *Συδύκ* (צדק „Gerechtigkeit" oder „gerecht", ein südarabischer und wohl auch phönizischer Gottesname). Von Misor stammt ab *Τάαυτος* (der ägyptische Gott Thoth), Erfinder der Buchstabenschrift und Wissenschaft. Sydyks Kinder sind die Dioskuren oder Kabiren, Erfinder der Schiffahrt und Väter eines Geschlechtes, dem die Erfindung verschiedener Künste und Wissenschaften zugeschrieben wird.

Wenn man diesen Bericht in seinen Einzelheiten verfolgt, so scheint mir sich nicht verkennen zu lassen, daß er als einheitliches Ganze nicht gelten kann. Notdürftig ist eine gewisse Folge hergestellt, die doch den Fortschritten der Kultur nur teilweise entspricht. Einzelne Erfindungen haben mehrere, auf verschiedene Geschlechter verteilte Repräsentanten. Usoos befährt „zuerst" auf einem Baumstamm das Meer (fr. 2, 8); Chrysor-Hephaistos ist „der erste unter allen Menschen", der zu Schiffe fährt (*πρῶτόν τε πάντων ἀνθρώπων πλεῦσαι* fr. 2, 9); die Dioskuren oder Kabiren erfinden als erste das Schiff (*πρῶτοι πλοῖον εὗρον* fr. 2, 11). Agreus und Halieus nennt Philo als Erfinder von Jagd und Fischfang (*ἄγρας καὶ ἁλείας εὑρετάς* fr. 2, 9), obgleich schon vorher von Usoos gesagt war, daß er auf Tiere Jagd gemacht habe (*ἐξ ὧν ἤγρευε θηρίων* fr. 2, 8), und trotzdem wird an dritter Stelle berichtet, daß von Agrueros und Agrotes die *κυνηγοί* abstammen (fr. 2, 10). Ausgenommen die Geschichte von dem als Fahrzeug benutzten Baumstamm des Usoos, ist es doch mindestens subtil, wenn O. Gruppe (S. 397; vgl. Lagrange S. 419f.) hier in beiden Reihen einen in jedesmal drei Stufen aufsteigenden Fortschritt der Entwickelung von Schiffahrt und Jagd erkennen will. Die einfachere Erklärung scheint mir zu sein, daß Philo die verschiedenen Traditionen verschiedener Kultstätten zu einem Ganzen verwoben hat, daß ihm also für das, was bei ihm als einzelne Etappen erscheint, verschiedene Quellen, seien es mündliche, seien es schriftliche, vorlagen. Es würde eine auffallende Erfindungsarmut bekunden, wenn Philo, um den Fortschritt der Kultur darzustellen, dreimal zur Schiffahrt und dreimal zur Jagd greifen mußte. Die Wiederholungen zeigen vielmehr, welche Rolle das Aufkommen beider Beschäftigungen in den Traditionen Phöniziens spielte. Was in diesen Darstellungen als eine fortschreitende Entwickelung erscheint, wird die Zuthat Philos sein, der die Wiederholungen auf diese Weise einem Zusammenhang einverleibte.

Die Erfinder in diesem Abschnitt sind nach Philo Menschen. Sie tragen aber zum Teil deutlich ihre Namen von Gottheiten, so Hephaistos, Zeus Meilichios, Taautos, (Sydyk), die Kabiren. Was Philo als die Geschichte menschlicher Erfinder darstellt, wird also, soweit er sie aus bestehenden Traditionen entnahm, wenigstens zum Teil ursprünglich Göttergeschichte gewesen sein. Anderes, wie die Erzählungen von Usoos, d. i. Ušu, ein keilschriftlicher Name der Stadt Tyrus (vgl. A. Edom Bd V, S. 166, 10ff.; diese Erklärung für Usoos ist m. W. zuerst von Cheyne aufgestellt worden), und seinem Bruder Hypsuranios, sieht aus, als ob es aus Heroengeschichte entstanden wäre. Wieder

anderes läßt sich nur als ein willkürliches Gebilde der eigenen Erfindungsgabe Philos beurteilen, der, um seine Entwickelungsreihe zu vervollständigen, zu diesem Mittel greifen mußte, da er nicht ausreichend Namen für die einzelnen Stufen des Kulturfortschrittes in den Traditionen oder auch nur in den vorhandenen Götter- und Heroennamen vor-
5 fand. Wenn er *Φῶς καὶ Πῦρ καὶ Φλόξ* als die Erfinder des Feuers und seiner Anwendung allen übrigen Erfindern voranstellt (fr. 2, 7), so beruht das gewiß lediglich auf einer Reflexion über die Notwendigkeit von Licht und Feuer für alle menschlichen Unternehmungen, und die offenbar als eine Entwickelungsfolge gedachte Dreizahl entspricht schwerlich bestimmten Gottheitsnamen.

10 Philo will in diesem Abschnitt in der Form einer Kulturgeschichte, die ihm lediglich oder doch vorzugsweise als Rahmen und Vorwand dient, darstellen, daß in den Anfängen der Menschheit Naturerscheinungen und auch verstorbene Menschen als Götter angebetet worden seien. Schon vor der Erwähnung der Anbetung der Sonne als *Βεελσάμην* hat er nach Erwähnung der Namen der Winde, des *Νότος* und *Βορέας* und der übrigen,
15 hinzugefügt (*ἐπιλέγει*): „Aber diese [es bleibt unklar, wer] heiligten zuerst die Gewächse (*βλαστήματα*) der Erde und hielten sie für Götter und beteten diese an" (fr. 2, 4). Von Usoos berichtet er, daß er zwei Säulen dem Feuer und dem Winde (*πνεῦμα*) weihte und sie (die Säulen) anbetete (fr. 2, 8). Daß die Götter zum Teil verstorbene Menschen seien, ist indirekt ausgesprochen in den Götternamen, die den menschlichen Er-
20 findern beigelegt werden. Von Chrysor-Hephaistos wird ausdrücklich gesagt, daß man ihn nach seinem Tod als Gott verehrt habe (fr. 2, 9). Auch in der Angabe, daß dem Hypsuranios und Usoos nach ihrem Tode von den Überlebenden Stäbe (*ῥάβδοι*) geweiht worden seien (fr. 2, 8), kommt göttliche Verehrung zum Ausdruck. Indem Philo Winde, Licht- und Feuererscheinungen und nach dem Riesengeschlecht benannte Berge in
25 einer Reihe mit den vergötterten Erfindern nennt, giebt er zu verstehn, daß Vergötterung der Naturdinge mit Vergötterung der Menschen Hand in Hand ging.

3. Mit noch deutlicher zu tage tretender Tendenz macht sich der Euemerismus geltend in dem Abschnitt, der auf die Geschichte der Erfinder folgt und die Kämpfe der Götter von Byblos erzählt (fr. 2, 12—25). In der vorliegenden Form ist er eine Fort-
30 setzung des Abschnittes von den Erfindern. Die in der Erzählung von den Götterkämpfen auftretenden „Götter" sind die Nachkommen jener Erfinder, ebenso wie sie sterbliche Menschen. An den Göttern von Byblos, dem Geschlecht des Uranos, soll wie an den Erfindern die Entstehung der Religion, wie Philo sie sich denkt, dargestellt werden. Ein Neues in der Uranidengeschichte ist, daß die für Götter erklärten Menschen in ihrer
35 Lebensgeschichte mit allen möglichen Schwächen und Lastern behaftet erscheinen. Gerade dies konnte Eusebius für seine Zwecke besonders gut verwerten. Deshalb scheint sein Referat hier weniger Lücken aufzuweisen als im vorhergehenden. Uranos, dessen Name dem Himmel beigelegt wurde, lebt mit seiner Schwester und Gemahlin Ge, die der Erde den Namen gab, in langem ehelichen Zwiste. Kronos oder *Ἦλος* (אל), der
40 Sohn beider, nimmt sich der Mutter an und wütet gegen sein ganzes Geschlecht. Er entmannt seinen Vater, der, den Geist aufgebend, unter die Götter aufgenommen wird. Kronos verteilt Länder und Städte der Erde unter seine Gemahlinnen und Kinder und führt die Verehrung derjenigen von ihnen ein, deren Tod berichtet wird.

Hinzugefügt ist der Erzählung von den Uraniden ein Bericht über die Anfertigung
45 der Götterbilder durch Taautos (fr. 2, 25f.). Nach der Anweisung eben desselben haben die sieben Kabiren und ihr Bruder Asklepios, die Kinder des Sydyk, jene Erinnerungen, d. h. die Geschichte der Götter oder ersten Menschen, zuerst aufgezeichnet (*πρῶτοι πάντων ὑπομνηματίσαντες*), und Thabion, der erste Hierophant der Phönizier, hat sie allegorisch erklärt — *ἀλληγορήσας* (fr. 2, 27).

50 4. Außerdem werden bei Eusebius in seinem ersten Buch unmittelbar nach den Fragmenten aus Sanchuniathon noch zwei Bruchstücke mitgeteilt aus zwei Schriften, deren eine den Titel *Περὶ τῶν Ἰουδαίων σύγγραμμα*, die andere *Περὶ τῶν Φοινίκων στοιχείων* getragen habe. Die Unverfälschtheit des Textes vorausgesetzt, ist fraglich, ob an selbstständige Schriften zu denken ist oder etwa an bestimmte Abschnitte der Phoini-
55 kika Philos. Daß Eusebius diese den Fragmenten des „Sanchuniathon" angehängten Stücke keinenfalls direkt aus Philos Phoinikika entnahm, hat schon Ewald (S. 14) richtig gesehen. Er vermuthete, Eusebius habe sie bei Porphyrius gelesen und als dessen Quelle den Philo angesehen.

Als Verfasser der „Schrift über die Juden" wird nicht ausdrücklich Philo genannt;
60 er ist aber nach dem Zusammenhang offenbar gemeint mit dem einleitenden *Ὁ δ' αὐτός*.

An ihn ist um so mehr zu denken, als ein Stück des aus der „Schrift über die Juden" citierten Fragmentes (fr. 5 Schluß) identisch ist mit einem Bruchstück, das bei Eusebius an anderer Stelle, in Buch IV der Präparatio, als der *Φοινικική ἱστορία* Philos angehörend bezeichnet wird (fr. 4). Unter der Voraussetzung der Integrität des Textes an beiden Stellen müßte man also die „Schrift über die Juden" für einen Teil der Phoinikika halten oder andernfalls einen Irrtum des Eusebius annehmen. Das zweimal mitgeteilte Bruchstück handelt von den Kinderopfern im Kultus des phönizischen Kronos und konnte deshalb im Zusammenhang der Phoinikika kaum bezeichnet werden als einer „Schrift über die Juden" angehörend. Dazu kommt, daß die Angabe beider Stellen bei Eusebius, die Kinder seien *μυστικῶς* geopfert worden, durchaus nicht zu der Anschauungsweise Philos paßt. Die Aussage dagegen, die dem doppelt mitgeteilten Stück in Buch I des Eusebius voransteht (fr. 5 Anfang), enthält nichts, was gegen die Zugehörigkeit zu den Phoinikika spräche. Es ist hier die Rede von der *θεολογία* des Taautos als einer *κεκρυμμένη* und *ἀλληγορίαις ἐπεσκιασμένη*. Dies ist nicht mit O. Gruppe (S. 368) und Lagrange (S. 404) in dem Sinne zu verstehn, daß die Theologia des Taautos von Hause aus so beschaffen gewesen wäre; das würde allerdings auf den Taautos Philos, der gerade die nichtallegorische Bedeutung der Göttergeschichte aufgestellt hatte, nicht passen. Die Worte wollen aber besagen, daß die Theologia des Taautos von Spätern durch Allegorien verdunkelt und dann wieder von andern ans Licht gebracht worden sei. Daß dies wirklich die Meinung der Aussage ist, entnehme ich daraus, daß der Gott Surmubelos und Thuro oder Chusarthis, die „nach vielen Generationen" die Theologia des Taautos „ans Licht brachten" (*ἐφώτισαν*), bezeichnet werden als „dem Taautos *ἀκολουθήσαντες*". Das ist nicht nur zeitlich gemeint, was neben *μετὰ γενεὰς πλείους* eine Tautologie wäre, sondern von der geistigen Nachfolge. Es liegt also keine Veranlassung vor, die Aussage über die Theologia des Taautos ihres Inhaltes wegen mit O. Gruppe dem Philo abzusprechen. Dagegen sieht man auch für diese Aussage nicht ein, welche Stelle sie in einer „Schrift über die Juden" gehabt haben sollte. Deshalb muß hier entweder ein Irrtum des Eusebius vorliegen oder (so Gruppe S. 363 ff.) eine Interpolation seines Textes, wobei Eusebius oder der Interpolator an ein Werk dachte, das unter dem Titel *Περὶ Ἰουδαίων σύγγραμμα* mit Recht oder Unrecht dem Philo zugeschrieben wurde (bei Origenes, fr. 6) und wohl in jedem Falle kein Bestandteil der Phoinikika war. Daß irgendwie eine Veränderung des ursprünglichen Textes des Eusebius vorgenommen worden ist, zeigen deutlich die am Anfang des Citates aus dem *Περὶ τ. Ι. σύγγραμμα* (fr. 5) stehenden Worte: *περὶ τοῦ Κρόνου*, die hier gänzlich deplaziert sind, da zunächst nicht von Kronos sondern von Taautos geredet wird. Die Überschrift also, die auf das *σύγγραμμα* verweist, ist wahrscheinlich ganz als eine Interpolation zu streichen. Aber noch weiter: sowohl die Angabe über Taautos als die über Kronos steht bei Eusebius in seinem ersten Buche (fr. 5) an durchaus unpassender Stelle, da er seine Auszüge aus Philo offenbar schon vorher abgeschlossen hat (fr. 2, 29). Deshalb wird anzunehmen sein, entweder daß Eusebius die fraglichen Stücke in Buch I nicht aus den Phoinikika Philos sondern aus einer andern Quelle entnommen hat, oder daß sie einem Interpolator angehören. Für das in Buch IV des Eusebius wiederholte Stück ist gewiß in Buch I an eine Interpolation zu denken (mit O. Gruppe); für das Stück über Taautos liegt eine Veranlassung dazu nicht vor. Auch die Angabe über Kronos und seine Kinderopfer, die in Buch I und IV steht, entspricht dem Inhalt der Phoinikika, wenn man nur ihren ersten Satz bis zu dem Verdacht erregenden *μυσθικῶς* streicht. Dieser erste Satz des Stückes über Kronos ist wohl in Buch IV des Eusebius von diesem selbst aus einer andern Quelle als Philo (etwa aus Porphyrius?) aufgenommen worden. Daß aber die Angabe über Kronos und seine Kinderopfer direkt oder wahrscheinlicher indirekt aus Philo entnommen wurde, ist um so mehr glaubwürdig, als nach Porphyrius (fr. 3) von den dem Kronos dargebrachten Kinderopfern in der *Φοινικική ἱστορία* des Sanchuniathon mehrfach die Rede war (vgl. fr. 2, 24).

Der Abschnitt aus der Schrift *Περὶ τ. Φ. στοιχείων* (fr. 9), der sich im überlieferten Text unmittelbar an das angebliche Citat aus dem *Περὶ τ. Ἰουδ. σύγγραμμα* in Buch I des Eusebius anschließt, ist, wie Gruppe (S. 369 ff.) nachgewiesen hat, nicht aus Philos Sanchuniathon, da Philo diesen nicht, wie es hier der Fall wäre, mit völliger Ignorierung der Zeiten den Areios Herakleopolites, Pherekydes, Zoroaster und Ostanes citieren und ihn nicht in Widerspruch mit seinem euemeristischen System von einer göttlichen Natur der Schlangen reden lassen konnte. Nur durch die zweifelhafte Überleitung: *Ὁ δ' αὐτὸς πάλιν* (das wäre nach dem vorhergehenden Philo) ... *ἐκ τῶν Σαγχωνιάθωνος μεταβαλὼν*

erscheint dieser Abschnitt als ein Stück aus dem Philonischen Sanchuniathon. Eusebius könnte ihn indessen so angesehen haben. Die Schrift *Περὶ τῶν Φ. στοιχείων* kann des citierten Inhaltes wegen auch nicht eine von den Phoinikika verschiedene Schrift Philos gewesen sein. Woher Eusebius diesen Abschnitt entnahm, bleibt zweifelhaft, ebenso der Sinn des Titels *Περὶ τῶν Φ. στοιχείων*, ob er sich nämlich auf die Buchstaben als Zeichen der Götter bezieht (so Movers) oder auf „die göttlichen Anfänge der Dinge" (so Ewald S. 65, Anmkg. 3).

In diesem Fragment aus der Schrift über die *στοιχεῖα* kommt eine Verweisung vor auf eine andere Schrift: *τὰ ἐπιγραφόμενα ἐθωθίων ὑπομνήματα*. Nach v. Gutschmids glücklicher Konjektur wird zu lesen sein *Θωθείων ὑπομν.*, ein Kommentar zu den Schriften oder Lehren des Thoth (Kl. Schriften II, S. 22). Irrig hat man (früher auch der Unterzeichnete) in dem Titel *εθωθια* ein phönizisches Wort gesucht (das sich doch nicht befriedigend nachweisen läßt) und diese vermeintliche Herkunft für die Zugehörigkeit des Fragmentes zum „Sanchuniathon" verwertet. Das Fragment hat mit diesem lediglich die Anknüpfung an den Tauthos oder Taautos gemeinsam.

III. **Die angebliche Urschrift des Sanchuniathon.** Die Analyse der Philonischen Bruchstücke ergiebt zweifellos, daß sie aus Nachrichten verschiedener Herkunft zusammengestellt sind. Daß wir es mit einer reinen Erfindung Philos zu thun hätten, ist noch von niemand behauptet worden. Es ist also berechtigt und notwendig, seine Angabe von einem phönizischen Original seiner Schrift einer Prüfung zu unterziehen.

Renan wollte in dem häufigen *καί* der ersten Kosmogonie Übertragung aus dem Semitischen erkennen. Ebenso sieht Halévy die Leichtigkeit, diese Kosmogonie ins Phönizische zu übertragen, als entscheidend an für ein phönizisches Original. Die häufigen *καί* sind aber kein absolut sicheres Zeichen für einen phönizischen Urtext, da sie auf Zusammenziehungen in dem Referat des Eusebius beruhen können (O. Gruppe). Jedenfalls bliebe auch bei der Annahme einer Übertragung aus dem Phönizischen zweifelhaft, ob Philo, wie er vorgiebt, Übersetzer eines ihm abgeschlossen vorliegenden ältern Werkes wäre oder ob eben er selbst die von ihm dem Sanchuniathon zugeschriebene Zusammenstellung verschiedener phönizischer Quellen vorgenommen hätte.

Der von Philo angewandte Name *Σαγχουνιάθων* oder *Σαγχωνιάθων* spricht keineswegs gegen die Richtigkeit seiner Angabe; denn dieser Name ist nicht, wie man früher gemeint hat, ein symbolischer (so Movers, mit einer unmöglichen Etymologie) sondern ein regelrecht gebildeter Personname (s. darüber Schröder, Die phönizische Sprache 1869, S. 196—198 Anmkg. 9). Die griechische Transskription entspricht dem inschriftlich vorkommenden Namen סכניתן „(Gott) Sakkun hat gegeben" (Hadrum. VIII, 2 bei Euting, Punische Steine, Mémoires de l'Acad. de St. Pétersb., Serie VII, Bd XVII, 1872, S. 26; vgl. derselbe, Carthagische Inschriften 1883, Anhang Taf. 6). Zuerst Nöldeke (GgA 1863, S. 1829) und dann M. A. Levy (Phöniz. Studien III, 1864, S. 54 f.) haben in *Σαγχουν* den Gottesnamen סכן erkannt. Derselbe Gottesname kommt vor in den Personennamen גרסכן und עבדסכן. Der erstere ist häufig zu Karthago (CIS. I, 175,2; 192, 1 f.; 1202; 1205; 1238; 1292; 1295; 1303, 4; 1319, 2 f. zweimal; 1397; 1433; 1441; 1507; 1810; 1880) und kommt vielleicht einmal zu Abydus in Ägypten vor CIS. I, 99, 1: [ג]רס[כן]). Ihm mag wie CIS. I zu n. 192, 1 f. vermutet wird, der latinisierte Name Gisco entsprechen. Der Name עבדסכן ist vertreten zu Ipsambul in Ägypten (CIS. I, 112[a]). Lateinisch umschrieben kommt der Gottesname vor in der Form Secchun als Personname in einer Inschrift aus Numidien (Secchun Sattari fil., CIL. VIII, 5099). Auch in dem Personnamen ירסכן einer punisch-berberischen Bilinguis (Thug. 4 f. bei Lidzbarski, Epigraphik S. 433) ist wohl der Gottesname enthalten, nach M. A. Levy, Phön. Studien III, S. 54 lybisch = „Mann des Skn"; Renan, Journ. Asiat., Serie VII, Bd III, 1874, S. 554 verglich Tub-ursicum, Name einer Stadt in der Nähe von Thugga. Der Gottesname סכן, der sich bis jetzt nur in den angeführten Personennamen nachweisen läßt, ist gewiß identisch mit אסכן, als Gottesname vorkommend in einer Inschrift aus dem Piräus (CIS. I, 118: לאסכן אדר), wo dieser Gott wahrscheinlich als dem griechischen Hermes gleichbedeutend anzusehen ist; denn nach griechischen Inschriften aus dem Piräus war der Altar, auf den sich die Inschrift mit dem Gottesnamen אסכן bezieht, dem Hermes und dem *Ζεὺς σωτήρ* geweiht (CIS. zu I n. 118). Deshalb geht wohl die Bezeichnung des Hermes als *Σωχός, Σωκός* (s. Movers, A. Phönizien S. 395 Anmkg. 57; Schröder a. a. O.) auf סכן zurück, und auch Sacus Iovis filius bei Hygin (Movers a. a. O.) mag desselben Ursprungs sein. Das *γχ* in *Σαγχουν* giebt eine Form סכן wieder (Studien S. 21, An-

mtg. 3), die auch in der Transskription Secchun vorausgesetzt wird. Eben dieser Gott wird zu erkennen sein in dem Mercurius, der häufig vorkommt in lateinischen Inschriften aus dem punischen Afrika.

Wenn also Σαγχουνιάθων ein wirklicher Personname und demnach ein so benannter Schriftsteller sehr wohl möglich ist, so ist dieser Schriftsteller doch keineswegs erwiesen und könnte eine Erfindung Philos sein. Gegen die Existenz eines Schriftstellers dieses Namens kann allerdings nicht geltend gemacht werden, daß er vor Philo Byblius nirgends erwähnt wird. Vor Porphyrius nennt ihn allein Athenäus; sonst kommt er nur bei Eusebius und noch Spätern vor, bei Cyrill, Theodoret, Suidas. Doch wie sollte eine phönizische Schrift den des Phönizischen unkundigen Abendländern bekannt geworden sein? Wohl aber ist zu beachten die ziemlich sichere Identifizierung des phönizischen Gottes סכן mit dem Hermes der Griechen. Danach könnte der Name Sanchuniathon absichtlich auf den Lehrmeister des Philonischen „Sanchuniathon", den Gott Taautos, verweisen (Lagrange), von dem Philo sagt (fr. 1, 4 S. 564), daß die Griechen ihn als Hermes bezeichnen. Wenn Philo diese Kombination wirklich gemacht hat, so sollte der Zusammenhang zwischen dem Namen seines Sanchuniathon und dem Taautos = Hermes = סכן gewiß als ein geistreiches Spiel für seine Leser durchsichtig sein. Man hätte dann allerdings irgendwo bei ihm eine Hinweisung auf סכן als Gottesnamen zu erwarten, die sich doch nicht findet. Sie könnte aber von Eusebius ausgelassen worden sein.

Positiv jedenfalls läßt sich eine von Philo übersetzte phönizische Grundschrift nicht erweisen, am wenigsten für den ganzen uns erhaltenen Auszug aus den Phoinikika. Ewald nahm an, daß Porphyrius, ein geborener Phönizier, als solcher ursprünglich Malchos genannt, ein phönizisches Original der Philonischen Schrift gekannt habe. Allein wenn Porphyrius die Zuverlässigkeit Philos rühmt (fr. 2, 29), so muß dies sich nicht gerade beziehen auf dessen Zuverlässigkeit als Übersetzer. Es ist überdies wenig wahrscheinlich, daß Porphyrius, zu dessen Zeit die phönizische Sprache allen Anzeichen nach schon erstorben war, ihrer mächtig gewesen ist. Movers, Renan und Spiegel glauben annehmen zu sollen, daß Athenäus und Suidas den Sanchuniathon aus andern Quellen als Philo Byblius kannten. Allein wenn Suidas s. v. Σαγχωνιάθων eine Reihe von Titeln der Schriften Sanchuniathons aufzählt (Studien S. 23), so lassen diese Titel sich sehr wohl von einzelnen Teilen der „Phönizischen Geschichte" Philos verstehn. Sollten aber selbstständige Werke gemeint sein, so ginge aus der Aufzählung doch nur hervor, daß die „Phönizische Geschichte" nicht das einzige dem Sanchuniathon zugeschrieben Werk, nicht aber daß sie eine Übersetzung eines phönizischen Originals war. Die abgekürzte Form Σουνιαίθων bei Athenäus kann vollends nicht Beweis sein dafür, daß er den Sanchuniathon aus einer andern Quelle als der Schrift Philos kannte.

Die Verlegung der angeblichen Sanchuniathonschen Urschrift bei Porphyrius in das mythische Altertum vor der Zeit des trojanischen Krieges, die geeignet sein könnte, Verdacht zu erwecken, ist, so wie sie vorliegt, allein dem Porphyrius zuzuschreiben. Wohl aber spricht die Darstellung Philos von den Schicksalen der Schrift Sanchuniathons dafür, daß diese Schrift auf einer Fiktion des Bybliers beruht. Nach ihm soll das Buch Sanchuniathons von den Priestern verborgen worden sein, weil die darin niedergelegte rationelle Erklärung der Götter als ursprünglicher Menschen ihnen unbequem war. Durch die Verbergung hätten sie eine mystische Auslegungsweise der Göttergeschichte aufs neue zur Geltung gebracht. Erst Philo will den Sanchuniathon aus der Verborgenheit wieder ans Licht gezogen haben. Diese Verbergungsgeschichte ist so unglaubwürdig wie nur möglich. Die Darstellung, daß der Euemerismus — überall ein Resultat des erlöschenden Götterglaubens — eine wenigstens verhältnismäßig alte Anschauung sei, widerspricht dem Geschichtsverlauf. Und wenn Philo von hohem Alter der Schrift nichts gesagt haben sollte, so bliebe doch das angebliche Verhalten der Priester nicht minder auffallend. Ein ihnen lästiges Buch würden sie wohl vernichtet, schwerlich verborgen haben. Bedarf aber Philo einer erfundenen Erzählung, um sein vorgebliches Original zur Geltung zu bringen, so ist mit größter Wahrscheinlichkeit anzunehmen, daß dieses nicht existiert hat.

Philos in den wenigen uns über ihn erhaltenen Nachrichten bezeugte Akribie, worauf Renan sich beruft, spricht nicht gegen eine derartige Fiktion. Philos wissenschaftlichem Gewissen konnte es genügen, daß seine Angaben im einzelnen auf dem Studium irgendwelcher Quellen beruhten. Seine Anschauung aber über die Göttergeschichte hielt er sich berechtigt, nach einem im Altertum vielfach ohne Bedenken eingeschlagenen Verfahren, da-

durch annehmbar zu machen, daß er die Verantwortung dafür einem Namen des Altertums aufbürdete. Es ist das selbe Verfahren, welches seit dem Verfasser des Buches Daniel die jüdischen Apokalyptiker einschlugen. In gewisser Weise ist schon das des Verfassers des Deuteronomiums analog. Vgl. sehr interessante Parallelen schriftstellerischer Fiktionen im alten Ägypten bei Wiedemann, Geschichte Ägyptens 1880, S. 14 ff.

Gar nichts wollen zur Beglaubigung Philos besagen die Namen Ἱερόμβαλος und Ἀβέλβαλος oder Ἀβίβαλος (fr. 1, 2, s. oben § I Anfang), worauf Ewald sich beruft. Aus jüdischen Schriften konnte dem Philo, wenn wirklich ihm und nicht dem Porphyrius oder einer andern Quelle des Porphyrius die Erzählung von Hierombalos angehören sollte, der Name Jerubbaal bekannt sein. Ist überhaupt bei Abelbalos an Abibaal zu denken, wie Josephus den Vater von Salomos Zeitgenossen Hiram nennt, so bleibt die Dedikation eines Buches in diesem Altertum so unglaubwürdig wie möglich. Zudem ist der Abelbalos oder Abibalos in der Angabe des Porphyrius ein König nicht der Tyrier sondern der Berytier.

Sicher findet sich bei Philo wenigstens einmal eine Etymologie aus dem Griechischen, wenn er von der Astarte sagt: εὗρεν ἀεροπετῆ ἀστέρα (fr. 2, 24). Und das soll Übersetzung sein aus dem Phönizischen!

Diese Momente ins Auge fassend, haben wir das von Movers gefällte Urteil zu billigen, daß Philo selbst der eigentliche Verfasser des von ihm dem Sanchuniathon zugeschriebenen Buches war. Will man aber trotz allem bei einem phönizischen Original bleiben, so könnte dieses auf keinen Fall dem hohen Altertum angehört haben. Dagegen legen der Euemerismus, der Synkretismus und die Abhängigkeit von griechischer Litteratur in der „Phönizischen Geschichte" Philos ein unabweisbares Veto ein. Sie würden keinenfalls zulassen, die Grundschrift vor der Seleucidenzeit anzusetzen. Auch diese Ansetzung würde aber noch zu früh sein wegen der Art, wie bei Philo der griechische Götterglaube behandelt wird (s. unten § V). Sie führt uns mindestens bis nahe an die Zeit Philos heran. Dann aber wird die Unwahrscheinlichkeit noch größer, daß er ein Übersetzer ist. Keinenfalls wäre damit für den Wert der Phoinikika irgend etwas gewonnen. Durch diese Beurteilung ist aber die andere Frage noch nicht entschieden, ob Philo phönizisch geschriebene Quellen gekannt hat, die er nicht übersetzt sondern frei bearbeitet hätte. Auf diese Frage wird unten (§ VI, 5. 6) bei Besprechung der Quellen Philos zurückzukommen sein.

IV. Der Euemerismus der Fragmente. Der „Euemerismus" der Phoinikika ist unverkennbar, obgleich Ewald es bestritten hat. Es ist aber zu fragen, inwieweit Euemerismus für späte Zeit entscheidend ist. Ihm verwandte Erklärungen der Göttergeschichte sind älter als Euemerus, der Zeitgenosse Alexanders des Großen. Jede Vermenschlichung der Gottheit, wie wir sie bei den Griechen seit Homer verfolgen können, ist ein Schritt dazu, die Götter als ursprüngliche Menschen zu denken. Der Heroendienst und die Verehrung einzelner Gottheiten als Beschützer oder Könige bestimmter Städte trugen weiteres dazu bei. Auch auf semitischem Boden finden wir die Darstellung der Götter auf menschlichem Niveau frühzeitig. In dem altbabylonischen Epos von der Hadesfahrt der Istar, auch in dem von der Sintflut reden die Götter in menschlichen Affekten und handeln nach menschlichen Rücksichten. Wenn auch eigentlicher Heroendienst bei den Semiten sich nicht mit voller Deutlichkeit nachweisen läßt, so kommt doch bei den Babyloniern und Assyrern, namentlich im alten Babylonien, ähnlich wie in Ägypten, obgleich nicht in demselben Umfang wie dort, Deifikation der Könige bei ihren Lebzeiten und besonders nach dem Tode vor (Zimmern in: Schrader, Keilinschr. und das Alte Testament[3], 1903, S. 639 f.). Auch bei den Südarabern findet sich die Anrufung von Königen als Gottheiten (Mordtmann, ZdmG XXX, 1876, S. 39); vielleicht ergiebt sich ferner kultische Verehrung von Königen aus nabatäischen Personennamen. Der Ahnendienst, der bei semitischen Völkern nicht nur vielfach als Grundlage des spätern Götterglaubens vorauszusetzen ist, sondern bis in die geschichtlichen Zeiten hineinragt, legte die euemeristische Erklärung des gesamten Götterglaubens nahe. Ansätze dazu finden sich in den Traditionen über „Gräber" der Götter auch bei semitischen Völkern (vgl. Lagrange S. 464 f.). Trotzdem kann ich nicht mit Renan finden, daß der Euemerismus „den Semiten naturgemäß" sei. Vielmehr wird die in Vergleich mit den arischen Religionen weniger konkrete Auffassung und minder bestimmte Unterscheidung der einzelnen Gottheiten die Semiten dem Euemerismus in geringerm Grade oder doch erst später zugänglich gemacht haben als die Indogermanen. Es ist beachtenswert für den phönizischen Gottesglauben, daß Herodot (II, 43 f.) wie den ägyptischen so auch den phönizischen Herakles als Gott unterscheidet

von dem Heroen Herakles. In der Lucianischen Schrift De Syria dea (ed. Dindorf § 3) freilich ist der tyrische Herakles zum *Τύριος ἥρως* geworden.

Wenn in der Urgeschichte des ATs unverkennbar einzelne Gottheiten der Vorzeit in Menschen umgewandelt erscheinen, so hat dies mit Euemerismus nichts zu thun, sondern beruht auf der Umgestaltung der mythischen Vorgeschichte unter dem Einfluß des israelitischen Monotheismus, der die „andern Götter“ außer Jahwe ihres göttlichen Charakters entkleidete. Aber doch hat Philos Erfindergeschichte eine unverkennbare Analogie in Gen 4, 17—24, wo gerade so wie bei ihm einzelne Götternamen auf die Erfinder der Urzeit übertragen werden. Diese Darstellung ist als ein Bestandteil des jehovistischen Buches um viele Jahrhunderte älter als Philo, und es wäre durchaus nicht undenkbar, daß von derartigen Auffassungen in der Litteratur des Judentums eine Einwirkung auf Philo ausgeübt worden ist.

Ganz konsequent ist die Darstellung der Göttergeschichte als Menschengeschichte bei Philo ebensowenig wie bei Euemerus. Die Phoinikika berichten wie von vergötterten Menschen, so auch von vergötterten Naturkräften, Sonne, Mond und den andern Planeten, den Elementen und dem, „was damit verwandt ist“, so daß nach der Meinung der Phönizier „einige Götter sterblich, andere unsterblich waren“ (fr. 1, 7). Aber auf seiten des Autors ist nicht mehr der Naturglaube der alten Zeiten, denn in seinen Kosmogonien, hierin verschieden von der phönizischen des Eudemus und der babylonischen des Berossus und offenbar jünger als beide, wirken die Elemente ineinander, ohne daß ihnen irgendwo göttliche Eigenschaften beigelegt würden und ohne daß eine Gottheit in ihre Vermischung gestaltend eingriffe. Die Phoinikika denken die Gottheiten, die als solche für den Verfasser keinerlei Realität haben, im Glauben des Volkes auf zweifache Weise entstanden, einmal durch die Verehrung hervorragender Menschen und dann als eine „Erfindung“ des Volkes, das hinter den Naturerscheinungen und in ihnen göttliche Wesen wirksam dachte. Der Charakter der phönizischen Religion als Naturreligion muß noch zur Zeit des Verfassers so unverkennbar gewesen sein, daß ihm, einem in seiner Art gewissenhaften Gelehrten, die einseitige Erklärung aus seiner Lieblingstheorie undurchführbar schien. Wo er aber in den Erzählungen von den Göttern irgendwie einen menschlichen Zug findet, da reduziert er sie auf die trivialsten Menschengestalten. Aus dem Liebling Astartens, dem zu Byblos verehrten Adonis, der sein Leben in den Blumen des Frühlings hat und mit ihnen erstirbt, wenn der „Eber“ der Glutsonne ihn zerreißt, hat er einen Ackersmann gemacht, der seine Zeitgenossen den Feldbau lehrte und auf der Jagd von wilden Tieren zerrissen wurde (Studien S. 36, Anmkg. 1). Wie es scheint, aus dem wenigstens den Spätern als Sonnengott geltenden Melkart, der seinen Weg fernhin über das Meer zurücklegt bis an den äußersten Westen, ist ein Schiffer geworden, der hinausfuhr ins weite Meer (a. a. O. Anmkg. 2).

Auch ein so durchgeführter Euemerismus wie der der Phoinikika beweist nun an und für sich noch nicht für die Zeit nach Euemerus. Denn dieser soll sein System von den Sidoniern entnommen haben (Athenäus XIV, 658 f.). Wenn auch vielleicht dies System in der phönizischen oder überhaupt in einer semitischen Religion ihrer ursprünglichen Beschaffenheit nach weniger Anknüpfungspunkte fand als in der griechischen, so alterte doch Phönizien im Volkstümlichen, also wohl auch im Religiösen, vor Griechenland. Mithin könnte der Verfasser der Phoinikika, wenn er auch keinenfalls dem hohen Altertum angehörte, ein Euemerist sein vor Euemerus. Allein einige Angaben der Fragmente sind offenbar Nachahmung der Schrift des Euemerus. Wie dieser seinen Stoff der Göttergeschichte entnommen haben will der Inschrift auf einer Säule des Zeustempels auf der Insel Panchäa (Eusebius, Praep. ev. II, 2, Bd I, S. 129 ff. ed. Gaisford, nach Diodorus Siculus), so will der Verfasser der Phoinikika seine Nachrichten geschöpft haben aus Tempelsäulen, *ἀπόκρυφα Ἀμμουνέων* [חַמָּנִים] *γράμματα* (fr. 1, 5). Fast wörtlich stimmen die Phoinikika in der Einteilung der Götter als Naturkräfte und vergötterte Menschen (fr. 1, 7) mit Euemerus (Eusebius a. a. O., S. 129 f.) überein. Die Nachahmung auf einer von beiden Seiten ist unverkennbar. Die Phoinikika können aber nicht das Urbild sein; denn die angebliche phönizische Urschrift Philos würde dem Griechen Euemerus sicher unverständlich gewesen sein.

Auf späte Zeit verweist bei Philo nicht das „euemeristische“ Element an und für sich, das überall viel älter ist als Euemerus (über einen Kern von Wahrheit in der euemeristischen Erklärung des Götterglaubens s. Frazer, The golden bough², London 1900, Bd III, S. 165 ff.), aber die Art seiner Durchführung. Sie kann nur herstammen aus einer Zeit, wo die religiöse Bedeutung der Göttergeschichte im Entschwinden begriffen

war. In der Darstellung Philos liegt nicht nur rationalistische Erklärung der Göttergeschichte vor, die schon ihrerseits für späte Zeit entscheidend wäre, sondern darüber hinausgehend löst er die Religion überhaupt auf als ein Produkt thörichten Irrtums und berechneter Täuschung. Diese Auffassungsweise, die sich durch die ganzen Fragmente hindurchzieht, kann nicht einem höhern Altertum angehören. Sie ist ein Zeichen, daß der Verfasser am Endpunkt einer religiösen Entwickelung steht, für die er ein Verständnis nicht mehr besitzt.

V. Der Synkretismus der Fragmente. Daß der Verfasser der Phoinikika erst der Zeit nach Alexander angehört, wird erwiesen durch den Synkretismus dieser Schrift. Ägyptische Elemente der Phoinikika sind freilich von Movers und Röth in übertriebenem Umfang angenommen worden. Bei dem uralten Verkehr zwischen Ägypten und Phönizien mag überdies die phönizische Religion schon sehr frühzeitig Ägyptisches aufgenommen haben. Allein die Rolle, welche die Phoinikika dem ägyptischen Taautos oder „Hermes Trismegistos" anweisen als dem ältesten Interpreten der Göttergeschichte und Ratgeber des Kronos (fr. 1, 4; 2, 15. 25ff.), ist ganz dieselbe, welche seit der Ptolemäerzeit Griechen und Harranier diesem Gott beilegen. — Besonderes Gewicht ist bei der Nachbarschaft zwischen Phöniziern und Israeliten auf Anklänge an das AT nicht zu legen, die O. Gruppe (S. 390ff.) überhaupt in Abrede stellt. Der „Kronos" der Phoinikika ist aber doch wohl mit Abraham verschmolzen. Er opfert seinen Sohn *Ἰεούδ*, den „Eingeborenen" (fr. 4f.), wie Abraham seinen einzigen (יָחִיד) Sohn Isaak opfern will. Wie Abraham ebenso soll auch Kronos die Beschneidung eingeführt haben (fr. 2, 24). An einer Stelle (fr. 5) scheint dem Kronos der Beiname *Ἰσραήλ* beigelegt zu sein (Studien S. 39, Anmkg.; von O. Gruppe wird die Richtigkeit dieser LA bestritten, vgl. Gifford zu I, 10, 40 c 5). In Abraham ist eine altsemitische Mythengestalt schwerlich zu erkennen, und jene beiden Erzählungen von ihm tragen spezifisch israelitisches Gepräge. Auch der Jäger *Οὔσωος* (fr. 2, 8) steht wahrscheinlich in einem allerdings ziemlich konfusen Zusammenhang mit dem Esau des ATs, obgleich sein Name mit dem biblischen kaum etwas zu thun hat; denn da *Οὔσωος* sich zu Tyrus aufhält, ist sein Name entweder mit dem keilinschriftlichen Namen von Tyrus, Ušu, verwechselt oder daraus entstanden (s. oben § II, 2). Hier darf noch angeführt werden, daß, nicht in den Fragmenten bei Eusebius, aber in einem Citat aus „Herennios" bei Johannes Lydus (De mensib. IV, 53 ed. Wünsch S. 111), worauf Lagrange (S. 412) aufmerksam macht, der Name *Ἰάω*, sicher das alttestamentliche יהוה, als von den Chaldäern *ἐν τοῖς μυστικοῖς* gebraucht vorkommt und charakteristischerweise aus dem „Phönizischen" erklärt wird: ... *Ἰάω ἀντὶ τοῦ φῶς νοητὸν τῇ Φοινίκων γλώσσῃ, ὥς φησιν Ἑρέννιος*. Es kann wohl keinem Zweifel unterliegen, daß mit diesem Herennios gemeint ist Herennius Philo, den Johannes Lydus an einer anderen Stelle als Verfasser der Phoinikika nennt (De mensib. IV, 154 ed. Wünsch S. 170). Aber Entlehnungen aus dem Israelitischen konnten bei den Phöniziern schon frühzeitig aufkommen. Hierher gehört vielleicht noch das hebräische, nicht phönizische, *Ἐλοείμ* (fr. 2, 18) = אֱלֹהִים. Da es in den Zusammenhang als Ableitung von *Ἦλος* schlecht paßt, führt Lagrange (S. 433) es zurück auf ein Versehen des Eusebius oder eines Abschreibers; aber wir wissen doch nicht, ob die Sprachkenntnis Philos größer war, als daß ihm die Assonanz für die Konstatierung eines Zusammenhangs genügte. Eine zweifellose Benutzung des ATs läge vor in dem Hierombalos, Priester des Gottes *Ἰευώ*, wenn diese Angabe dem Philo angehören sollte (vgl. indessen oben § I). — Von größerer Bedeutung als die wenigen Berührungen mit dem AT ist für späte Ansetzung der Phoinikika ihre Bekanntschaft mit der griechischen Mythologie. Die griechischen Namen allerdings, die die Gottheiten der Fragmente tragen, könnten einem Übersetzer zugeschrieben werden. Allein auch der Stoff der hier gegebenen Göttergeschichte berührt sich mit dem der griechischen. Die Kämpfe des Kronos in den Phoinikika sind eine deutliche Parodie der Götterkämpfe bei Hesiod. Der Verfasser kennt ferner Athene als die Hauptgottheit Attikas; denn er berichtet von der vielleicht hier wie auch sonst (Studien S. 38, Anmkg.) mit der phönizischen Anat verwechselten Athene, daß Kronos ihr das Land Attika als Königreich zugewiesen habe (fr. 2, 24). — Bekanntschaft mit der persischen Religion ist in den Phoinikika nicht deutlich nachweisbar. Ob der Name *Μάγος* (fr. 2, 11) auf den persischen Magier verweist, ist sehr zweifelhaft. — Anklänge an den Gnosticismus, die sich (trotz O. Gruppe S. 394ff.) in Philos Darstellung von der Weltentstehung und den ersten Menschengeschlechtern kaum verkennen lassen (A. Dieterich), beweisen nicht die Verwertung gnostischer Systeme, sondern lassen sich daraus erklären, daß in diese Systeme phönizische Elemente aufgenommen worden sind

und daß im 2. Jahrhundert auch die Traditionen der phönizischen Kultstätten die Formen gnostischer Anschauungsweise angenommen haben mögen.

Unter den semitischen Götternamen Philos ist Ἄδωδος (fr. 2, 24) nicht ein eigentlich phönizischer Gott, wohl aber ein aramäischer. So viel jedenfalls ist richtig an der doch wohl übertreibenden Behauptung Dussauds, daß bei Philo die phönizischen Götter durch aramäische verdrängt seien (a. a. O., S. 103; Βεελσάμην ist nur der Namensform nach aramäisch, entspricht aber dem altphönizischen Baal-sameme), und schon dies verweist mit einiger Wahrscheinlichkeit auf späte Zeit des von Philo verwerteten Materials.

Die Vermengung mit fremder Götterlehre beweist um so mehr späte Abfassungszeit der Phoinikika, als der Verfasser es nicht allein bei der Identifizierung phönizischer Göttergestalten mit fremdländischen bewenden sondern ganz direkt eine als nach Griechenland hingehörend bezeichnete Gottheit, die Athene, von den Göttern Phöniziens abstammen läßt. Das beruht auf der Behauptung Philos in seinem Prooimion, die andern Völker, also auch die Griechen, hätten ihre Götterlehre von den Ägyptern und Phöniziern entlehnt (fr. 1, 7). Vor der griechischen Periode konnte es keinem Phönizier in den Sinn kommen, die einheimische Lehre dadurch in ihrem Ansehen zu heben, daß er die griechische als aus ihr entsprungen darstellte. So viel steht also fest, daß die Phoinikika vor der Seleucidenzeit nicht abgefaßt sein können. Seit dem Beginn der hellenistischen Periode zeigen die Münzen der phönizischen Städte griechische Göttergestalten, in denen man zweifellos die einheimischen Götter wiederzuerkennen glaubte. Es wird aber für den Synkretismus der Phoinikika noch weiter herabzugehn sein. Lagrange (S. 401) hat mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß in der Periode nach Alexander, als die asiatische Kultur dem siegreichen Griechentum erlegen war, eine so despektierliche Anschauung von der griechischen Götterlehre, wie nicht nur das Prooimion sondern indirekt auch die Philonische Göttergeschichte selbst sie geltend macht, kaum eine Stelle hat, eben die Anschauung nämlich, als hätten die Griechen ihre Götter von den Phöniziern überkommen. Dieser phönizische Stolz scheint auf die Zeiten zu verweisen, wo die orientalischen Kulte die griechischen zu verdrängen begannen. So führt uns der Inhalt der Phoinikika bis in die römische Kaiserzeit und damit mindestens bis nahe an die Lebenszeit des Philo selbst heran.

VI. Die Quellen Philos. Halten wir mit diesem Ergebnis die Beobachtung zusammen, daß wenigstens eine Stelle der Phoinikika eine nur im Griechischen mögliche Namenserklärung bringt (oben § III), daß die Götter mit wenigen Ausnahmen griechische Namen tragen, daß die Erzählung von dem durch Priesterklugheit verborgenen Original unglaubwürdig ist (oben § III), so ergiebt sich mit größter Wahrscheinlichkeit, daß ein phönizisches Original überhaupt nicht existiert hat, auch nicht — was allein denkbar bliebe — eines aus der Seleucidenzeit oder aus noch späterer, daß vielmehr Philo selbst der Verfasser ist und eine Urschrift lediglich fingiert hat.

1. Was nun die Quellen Philos anbetrifft, so könnte man etwa mit Movers annehmen, daß es ebensolche Quellen waren, wie nach Philo sein angeblicher Gewährsmann Sanchuniathon sie benutzt haben soll, nämlich Inschriften der Tempelsäulen. Aber bei dem Verhältnis Philos zu Euemerus ist es doch kaum zu verkennen, daß seine Tempelsäulen eine Nachbildung sind jener Tempelsäule, worauf Euemerus die Göttergeschichte aufgezeichnet gefunden haben will (s. oben § IV).

An und für sich wäre es nicht undenkbar, daß sich in den phönizischen Tempeln Inschriften fanden, die von Göttergeschichte redeten, wie wir über den Asklepios unterrichtet worden sind durch den Stein, worauf die Gedichte des Isyllos von Epidauros eingegraben stehn. Freilich nach den auf uns gekommenen Monumenten zu urteilen hätten sich in den phönizischen Tempeln wohl neben Votivschriften meist nur noch Inschriften befunden, die sich auf die Handhabung des Kultus bezogen. Wir wissen allerdings von Ausnahmen, die aber für inschriftliche Darstellungen der Göttergeschichte nichts beweisen. Hannibal stellte im Heiligtum der lacinischen Juno eine von Polybius vorgefundene Erztafel auf mit einem Bericht über seine Thaten. Der noch in Übersetzung vorhandene Bericht des Admirals Hanno über seine Beschiffung der westafrikanischen Küste war ursprünglich in einem karthagischen Tempel, dem des „Kronos“, öffentlich aufgestellt. Auch läßt sich sehr wohl annehmen, daß die phönizischen Tempel Bibliotheken besaßen. — Wenn aber Porphyrius von ὑπομνήματα der einzelnen Städte und Aufzeichnungen in den Tempeln als den Quellen Sanchuniathons redet (fr. 1, 2), so beruht das gewiß nicht auf irgendwelcher positiven Kunde, sondern ist offenbar nur die Umschreibung des Porphyrius für die von Philo selbst genannten ἀπόκρυφα Ἀμμουνέων γράμματα (fr. 1, 5).

Indessen ist die Anschauung wohl ganz richtig, die der Umschreibung bei Porphyrius zu Grunde liegt, daß der Stoff, den Philo giebt, zusammengesetzt sei aus den Traditionen verschiedener phönizischer Städte über ihre Gottheiten (so, wenn auch mit zu stark ausgedehnter Anwendung, im allgemeinen doch wohl richtig Ewald). Besonders deutlich in der Erfindergeschichte, in größern Gruppen aber auch in der Geschichte der Götterkämpfe lehnen sich Philos Erzählungen an bestimmte Städte als Kultusorte an. Gab es schon vor Philo Aufzeichnungen über derartige Traditionen, woran zu zweifeln ein Grund nicht vorliegt, so waren gerade solche Aufzeichnungen doch schwerlich in Tempelarchiven niedergelegt, sondern existierten eher als Privatschriften. Jedenfalls solche Geschichten, wie Philo sie von seinen „Göttern" erzählt, wird niemand gewagt haben den Tempelarchiven zu übergeben oder gar auf Tempelsäulen einzugraben. Was dort etwa von den Göttern zu lesen war, wird dem offiziellen Kultus zur Stütze gedient haben. Wir dürfen und müssen also die Angabe Philos über die von ihm benutzten Tempelsäulen als ein dem Euemerus nachgeahmtes Märchen beurteilen.

2. Daß aber Philo Quellen irgendwelcher Art benutzt hat, zeigt sich, auch wenn man in der Erfindererzählung verschiedenartige Bestandteile (s. oben § II, 2) nicht anerkennen will, offenbar darin, daß in der Uranidengeschichte wiederholt die selben Stoffe vorkommen wie in der Erfindergeschichte, was Philo doch vermieden haben würde, wenn er an keinerlei Vorlage gebunden war, da die Uranidengeschichte zeitlich auf die der Erfinder folgen soll. Der Hypsistos von Byblos unter den Uraniden (fr. 2, 12 f.) ist deutlich identisch mit dem von den Bybliern als „der größte" verehrten Agrueros oder Agrotes unter den Erfindern (fr. 2, 10). Taautos-Hermes (fr. 2, 11 und 2, 25 ff.), Sydyk oder Sydek und die Kabiren (fr. 2, 11 und 2, 20. 27) spielen hier und dort eine Rolle. Philo war nicht so arm an Erfindungsgabe und nicht so verlegen in ihrer Geltendmachung, daß er an Stelle der Wiederholungen nicht noch ein Paar neue Gestalten hätte aufbringen können. Vielmehr haben Mythen oder Kulte bestimmter Götter es ihm nahegelegt, sie als Erfinder aufzufassen, und einige unter ebendiesen Göttern sind ein integrierendes Glied in überlieferten Erzählungen von den Götterkämpfen. So bringt Philo sie an beiden Stellen, obgleich dabei seine Darstellung als einer fortlaufenden Geschichte nur durch Vertuschungen aufrecht zu erhalten ist. Gerade dies spricht dafür, daß er den Stoff im wesentlichen überkam. Die Dubletten werden dadurch nicht erklärt, daß man nur für die Uranidengeschichte eine besondere Quelle annimmt (so Lagrange S. 425). Ich vermag überhaupt nicht einzusehen, daß für diesen Abschnitt eine einzelne Quelle deutlicher erkennbar sein sollte als mehrere für die Geschichte der Erfinder.

Den Stoff nach Willkür zu schaffen, erlaubt sich Philo im Notfall, wo der überkommene Stoff eine Lücke läßt für das Entwickelungssystem, das er sich ausgedacht hat, — so bei „Licht, Feuer und Flamme". Freie Bildung eines einzelnen Namens erlaubt er sich wohl auch da, wo es sich um Analogien handelt. Von dem Götterpaar *Μισώρ* und *Συδύκ* scheint dieser einem wirklichen phönizischen Gott צדק „gerecht" zu entsprechen; aber ein Gott מישור „Billigkeit" ist bis jetzt nicht nachgewiesen und scheint mir zweifelhaft zu sein. Philo oder auch ein Gewährsmann hat ihn vielleicht hinzuerfunden, um ein Götterpaar zu schaffen auf Grund der Beobachtung, daß die phönizischen Götter vielfach paarweise auftreten. Vgl. jedoch Keilinschr. u. d. A. T.[3], S. 224 (Anmkg. 1) 370.

3. Eine von niemand bestrittene Quelle Philos sind phönizische Götternamen und Epitheta der Gottheiten. An verschiedenen Punkten, wo man es nicht erwartet hatte, sind in neuester Zeit Philos Namenangaben bestätigt worden, so sein Baalsamen durch das keilschriftliche Baal-sameme als altphönizischer Gott und noch überraschender sein *Βαίτυλος* (fr. 2, 14; vgl. A. Malsteine Bd XII, S. 136, 39 ff.) durch Baiti-ilē; auch der Zusammenhang zwischen Usoos und Ušu gehört hierher. Diese Beobachtungen bestärken das Vertrauen zu Angaben von Götternamen, welche sich bis jetzt nicht kontrollieren lassen. — Wie Philo Epitheta der Gottheiten verwertete, hat Renan durch eine scharfsinnige Kombination illustriert. Nach den Phoinikika war *Αἰών* Erfinder des Essens der Baumfrüchte. Auf einer Münze des in Hadrumet geborenen Albinus ist zu lesen: Saeculo [*Αἰών* עלם] frugifero. Aus diesem Epitheton scheint Philo jene Geschichte gebildet zu haben.

Als eine andere Quelle des Verfassers haben Movers und Renan mit Recht bildliche Darstellungen der Götter geltend gemacht. Wenn Philo erzählt, die Göttin Astarte habe sich Hörner auf das Haupt gesetzt als Sinnbild der Herrschaft, so wird dies darauf beruhen, daß er Bilder der Göttin kannte, wo sie mit den uns jetzt aus den

Funden von Tell Taannek als altes Abzeichen der Astarte bekannten Hörnern oder auch mit dem Hörnerschmuck der Isis dargestellt war, wie die Göttin Baalat von Byblos auf der Weihetafel des Königs Jechawmelek. Auf eine andere Abbildung der Astarte mit einem Sterne mag es zurückzuführen sein, daß Philo angiebt, die Göttin habe, die Erde durchirrend, einen vom Himmel gefallenen Stern gefunden und ihn auf der heiligen Insel Tyrus zum Heiligtum gemacht (fr. 2, 24).

4. Neben einheimischen Götternamen und Götterbildern hat Philo griechische Litteratur benutzt. Er erwähnt ausdrücklich die Darstellungen des Hesiod und der Kykliker über die Theogonie, Gigantomachie und Titanomachie (fr. 2, 28; dies Stück ist nicht etwa von Eusebius verfaßt, s. Lagrange S. 424, Anmkg. 3). Nur inwieweit er von der Bekanntschaft mit den Griechen Gebrauch gemacht hat, läßt sich fragen. Daß die Anklänge an Hesiod in Philos Geschichte der Uraniden auf ursprünglichem Zusammenhang zwischen Hesiod und phönizischen Darstellungen beruhen (Gruppe S. 388 ff.), ist auch nur teilweise kaum anzunehmen und jedenfalls unbeweisbar (neuerdings nimmt auch Decharme, La critique des traditions religieuses chez les Grecs, Paris 1904, S. 6. 10 wieder an, daß Hesiod von den Phöniziern abhängig sei und möglicherweise „die dem Sanchoniathon zugeschriebene Kosmogonie" benutzt habe). Vielmehr, da Philo Bekanntschaft mit Hesiod direkt ausspricht, ist die Entlehnung der Gemeinsamkeiten aus griechischen Darstellungen das einzig wahrscheinliche. Philo konnte mit gutem Gewissen diese Quelle verwerten, da ihm die phönizischen und griechischen Götter für identisch galten.

5. Es ist aber nicht anzunehmen, wozu Lagrange (S. 436 f.) geneigt ist, daß das ganze Material Philos aus griechischer Litteratur und phönizischen Götternamen (und -Bildern) bestand. Daraus für sich allein läßt sich was Eusebius aus Philo reproduziert nicht entstanden denken, auch nicht seine Geschichte der Uraniden. Er bietet zum Teil Göttergeschichten, die in den griechischen keine Analogie haben. Als eine Erfindung Philos lassen sich die von den griechischen unabhängigen Geschichten nicht auffassen. Solche Erfindung würde nicht nur dem wissenschaftlichen Sinne widersprechen, den Philo in seiner Art besessen zu haben scheint, sondern wäre nutzlos und albern. Philo will doch einen wirklich bestehenden Glauben teils erklären, teils ad absurdum führen. Diesen Zweck hätte er nicht erreicht, wenn jeder ihm nachweisen konnte, daß die von ihm erzählten Göttergeschichten weder im Volksglauben noch in der Tradition der Priester existierten, sondern seine eigene Erfindung seien. Daß Philo seine Leser mit einer Sanchuniathonschen Urschrift allerdings täuschen will, charakterisiert ihn nicht überhaupt als einen Fälscher. Auch die pseudonymen Schriften des Judentums verfolgen mit ihrer Pseudonymität einen durchaus ernsthaften Zweck, und das Material, das sie geben, ist nicht die Erfindung ihrer Verfasser. Philos Täuschung darf keinenfalls in eine Linie gestellt werden mit dem Betrug des modernen Pseudo-Sanchuniathon von Wagenfeld. Er war nicht oder doch nicht nur geleitet, wie dieser, von dem Bestreben, Aufsehen zu erregen. Deshalb ist m. E. allerdings anzunehmen, daß, was er von den Erfindern der ersten Menschengeschichte erzählt, abgesehen von den zur Ausfüllung von Lücken und nach der Analogie frei geschaffenen Bestandteilen (s. oben § VI, 2), aus Deutung der Bilder und aus wirklich vorliegenden phönizischen Göttergeschichten zusammengesetzt ist und ebenso was in der Geschichte der Uraniden nicht aus griechischer Quelle stammt.

Man könnte an mündliche Tradition als seine Quelle denken. Abgesehen davon, daß diese zur Zeit Philos kaum noch so reichlich floß, wie wir es für sie als Unterlage der Philonischen Erzählungen annehmen müßten, verweist vielleicht eine spezielle Angabe auf eine schriftliche Quelle phönizischen Ursprungs. Philo berichtet von den Göttern Misor „Billigkeit" (מִישׁוֹר) und Sydyk „Gerechtigkeit" (צדק), daß sie das Salz erfunden hätten, wobei unverständlich bleibt, was gerade diese Götter mit dem Salz zu thun haben. Der Bericht wird nach O. Gruppe's (S. 355) treffender Vermutung darauf beruhen, daß hier die hebräischen und wahrscheinlich auch phönizischen Wörter בְּרִית „Bund" und בְּרִית „Salz" miteinander verwechselt oder wohl eher in etymologischen Zusammenhang gebracht sind. Die Einsetzung der Bundschließung wurde passend auf („Billigkeit" und) „Gerechtigkeit" (über *Μισώρ* s. oben § VI, 2) zurückgeführt, und die Vertauschung von „Bund" und „Salz" lag nahe, weil das Salz bei Bundschließungen eine Rolle spielt. Den Bericht von der Bundschließung und die Vertauschung von „Bund" und „Salz" kann Philo oder sein Gewährsmann weder aus den Gottesnamen für sich allein noch aus griechischen Quellen entnommen haben, sondern nur aus einer phönizischen oder doch semitischen Tradition. Schwerlich aus einer mündlichen; denn die Kombination von בְּרִית und בְּרִית setzt doch wohl voraus, daß dem Berichterstatter, Philo oder seiner Quelle, die

beiden Wörter in vokalloser phönizischer Schrift vorlagen, so daß sie identisch aussahen.

Ob Philo phönizische Traditionen direkt oder nur indirekt (unter Vermittelung griechischer Darstellungen) verwertete, läßt sich nicht entscheiden. Sichere Spuren dafür, daß er selbst aus phönizischen Quellen übersetzte oder daß ihm Übersetzungen aus dem Phönizischen vorlagen, sind nicht zu erkennen. Nur daß er überhaupt litterarische Quellen mit wirklich phönizischem Material benutzte, ist einigermaßen sicher anzunehmen.

Übrigens ist die Frage nach schriftlichen Quellen für phönizisches Material bei Philo mit Rücksicht auf den Wert des von ihm Mitgeteilten nicht von Bedeutung, da sich in keinem Falle nachweisen läßt, daß er phönizische Schriften kannte, die einem höhern Altertum angehörten. Ob er aus einer zu seiner Zeit bestehenden mündlichen Tradition oder aus Schriften schöpfte, die nicht viel älter waren als die seinige, macht keinen Unterschied aus.

Jedenfalls war entweder Philo selbst der phönizischen oder doch der aramäischen Sprache bis zu einem gewissen Grade mächtig oder er hat einen Gewährsmann gehabt, der es war. Wenn er in einigermaßen dunkelm Zusammenhang *Ζωφασημίν* mit *οὐρανοῦ κατόπται* erklärt (fr. 2, 2), so soll jene Bezeichnung zweifellos von צפה „schauen" und שמם, aramäisch שמין „Himmel" abgeleitet werden. *Βεελσάμην* wird richtig mit *κύριος οὐρανοῦ* erklärt (fr. 2, 5), *Σαμημροῦμος* mit *Ὑψουράνιος* (fr. 2, 7, zu lesen: *ἐγεννήθη Σαμημροῦμος ὁ καὶ Ὑ.*), *Συδύκ* mit *δίκαιος* (fr. 2, 11), das hebräische und vielleicht auch phönizische *Ἐλιοῦν* mit *ὕψιστος* (fr. 2, 12). Philo denkt bei *Δαγών*, das er erklärt *Ζεὺς Ἀρότριος* (fr. 2, 20), an דָּגָן „Getreide". Er weiß, daß *Μούθ* (= מות) bedeutet *θάνατος* (fr. 2, 24); er scheint den Namen des „Asklepios", d. i. Esmun, mit dem phönizischem שמן „acht" in Verbindung zu bringen (fr. 2, 27). Wenn er den Chrysor-Hephaistos, auf den er die Schiffahrt zurückführt, als *Ζεὺς μειλίχιος* bezeichnet (fr. 2, 9), so ist dabei gewiß nach Ewalds Vermutung (S. 18) an מִלִּיח* = hebr. מַלָּח „Schiffer" gedacht. Philo erklärt in einem Fragment, das nicht den Phoinikika angehört und bei Stephanus von Byzanz erhalten ist (fr. 17), in dem Ausdruck *Ῥαμάνθας* den Bestandteil *ῥάμαν* mit *τὸ ὕψος*, wobei an רָם gedacht ist. Wenn zugleich der andere Bestandteil *ἄθας* erklärt wird *ὁ θεός* und damit gewiß dem griechischen Worte gleichgesetzt wird (vgl. A. Rimmon, Bd XVII S. 5, 32 ff.), so beweist diese Art der Sprachvermengung, die ähnlich dem gesamten Altertum eignet, nicht für Unkenntnis des Phönizischen. Es ist aber zu beachten, daß Philo altphönizische Aussprache kaum mehr kennt, sondern mehrfach aramäische Formen für die phönizischen substituiert: *Βεελσάμην* aus בְּעֵל statt בַּעַל und שמין statt שמם, in *Ζωφασημίν* ebenso שמין. Der Name *Βῆλος* (fr. 2, 21) gehört vielleicht nicht hierher, da Philo dabei an den babylonischen Gottesnamen (man beachte *ἐν Περαίᾳ*) denken konnte. *Σαμημροῦμ(ος)* enthält die phönizische Form שמם und ist auch in der Aussprache *ρουμ* für רָם (רָמִים) gut phönizisch (vgl. Lidzbarski, Ephemeris f. semit. Epigraphik II, 1, 1903, S. 53, Anmkg. 1). Ob Philo wirklich das hebräische, nicht aber phönizische, *Ἐλοείμ* in seiner Darstellung verwertet hat, ist die Frage (s. oben § V).

6. Daß Philo für die Geschichte der Uraniden, wie O. Gruppe annimmt und mit Aufwendung vielen Scharfsinns zu beweisen versucht (S. 374 ff.), ein zusammenhängendes phönizisches Gedicht direkt oder indirekt verwertet hat, das etwa aus dem 8. oder 7. vorchristlichen Jahrhundert stammen soll (S. 384 f.), scheint mir (wie ebenso Lagrange S. 436 f.) sich nicht erkennen zu lassen. Am wenigsten ist Gruppe der Beweis der phönizischen Sprache der in der Uranidengeschichte benutzten Quelle oder ihrer Vorlage gelungen. Er sucht die phönizische Sprache zu erweisen aus differierenden Übertragungen von phönizischen Götternamen bei Philo und bei Eudoxus, indem er für beide willkürlich dieselbe Quelle annimmt (s. dagegen Lagrange S. 425 f.). Vielmehr läßt sich in der Uranidengeschichte ebenso wie in der Geschichte der Erfindungen an die Benutzung verschiedener selbstständiger phönizischer Traditionen denken. Der Zusammenhang, in den sie gebracht sind, kann dem Philo angehören, teils als seine eigene Leistung, teils als Nachahmung griechischer Darstellungen der Theogonie und der Götterkämpfe. Man wird der Behauptung Gruppe's nicht mehr zugestehn können als höchstens was Lagrange (S. 437) einräumt, wenn er mit Bezug auf Philos Geschichte der Uraniden sagt: „Der Synkretismus hat sich vielleicht [vor Philo] in einem Gedicht zur Geltung gebracht . . .; aber es ist zweifelhaft, ob dies Gedicht in phönizischer Sprache geschrieben war". Ich halte meinerseits die Benutzung irgendeines dem Philo hier als Hauptquelle dienenden Gedichtes für sehr zweifelhaft. Daß in Philos Geschichte der Uraniden der Zusammenhang straffer ist als in der Geschichte der Erfindungen kann

darauf beruhen, daß Eusebius dort den Philonischen Text vollständiger reproduziert als hier. Es läßt sich das, wie schon oben bemerkt worden, annehmen, weil das von den Uraniden Erzählte dem Eusebius in allen Teilen für seine Polemik paßte, in der Geschichte der Erfindungen dagegen nur einzelnes. Dazu kommt, daß in der Geschichte der Uraniden im wesentlichen, soweit hier überhaupt Phönizisches zu Grunde liegt, der Götterkreis behandelt wird, welcher sich um Byblos gruppiert, während die Geschichte der Erfinder mehr auf verschiedene Kultusorte Bezug nimmt.

Während ein phönizisches Gedicht als Vorlage für die Uranidengeschichte nicht erweisbar ist, könnte dagegen vielleicht für diese Partie anzunehmen sein, daß dem Philo eine Erklärung des hier auftretenden, aus phönizischen und griechischen Göttern zusammengesetzten Pantheons vorangegangen war. Ob von ihm dafür aber, wie mit Gruppe auch Lagrange (S. 426. 437) annimmt, irgendeine bestimmte einzelne Schrift eines Allegoristen als Grundlage benutzt wurde, muß ich dahingestellt sein lassen. Daß Philo in der Geschichte der Uraniden die allegorische Auffassung der Göttergeschichte, die er doch bekämpft, noch durchschimmern läßt und mehr als in der Geschichte der Erfindungen mit griechischen Elementen operiert, entscheidet nicht für eine besondere Quelle der Uranidengeschichte. In dieser steht er der alten Auffassungsweise der Götter näher, indem er ihren Mythos in seinen überlieferten Details wiedergibt, nur nicht als Götter- sondern als Menschengeschichte. In dem Abschnitt von den Erfindern dagegen muß er seinem Zwecke zu Liebe nicht nur die Götter in wesentlich veränderter Gestalt schildern, sondern auch das von ihnen Erzählte ummodeln. Was die Berührungen mit den Griechen betrifft, so gab es eben für die Geschichte der Götterkämpfe mehr Analogien in der griechischen Götterlehre als für den vorausgehenden Teil von den Erfindern. Aber möglicherweise allerdings verweist Philo, indem er am Schluß der Uranidengeschichte den Thabion als *πάμπρωτος τῶν ἀπ' αἰῶνος γεγονότων Φοινίκων ἱεροφάντης ἀλληγορήσας* nennt (fr. 2, 27), auf eine bestimmte Quelle mit allegorisierender Darstellung. Auf die mögliche Bedeutsamkeit dieser Erwähnung des Thabion hat zuerst Gruppe (S. 371 ff.) aufmerksam gemacht, wie mir scheint mit zu großer Sicherheit, indem er annimmt, eine Hauptquelle Philos sei eine mit dem Namen Thabion bezeichnete griechische Schrift gewesen, welche die von Philo bekämpfte allegorisierende Auffassung der Göttergeschichte vorgetragen habe.

Uebrigens hat auch in dem Abschnitt über die Uraniden Philo oder seine Quelle frei erfundenes aufgenommen. Dahin gehört gewiß der ganz unglaubwürdige Gott *Μούθ* (fr. 2, 24), der einfach auf einer Übersetzung von *θάνατος* beruhen wird (Lagrange S. 432).

7. Daß Philo außer phönizischen und griechischen Quellen in der ersten Kosmogonie auch noch eine hellenistisch-ägyptische Quelle benutzt hat (nach O. Gruppe S. 386 ff. durch Vermittelung des Hecatäus), scheint mir nicht erweisbar. Die Anklänge an Ägyptisches konnte Philo aus phönizischen Quellen entnehmen, da die phönizische Religion schon sehr frühzeitig ägyptisch beeinflußt worden ist. Philos erste Kosmogonie hat, wie Lagrange (S. 408 f.) mit Recht bemerkt, stilistisch unter den Fragmenten am meisten semitischen Charakter und zeigt mehrfach unverkennbare Verwandtschaft mit den phönizischen Kosmogonien des Eudemus und Mochus bei Damascius, mit Mochus namentlich in der eigenartigen Hervorhebung der Rolle der Winde bei der Weltentstehung — wobei vielleicht auch an רוח in Gen c. 1 erinnert werden darf. Gerade für die Kosmogonie der Phoinikika läßt sich nach der Ausdrucksweise mit einiger Wahrscheinlichkeit an direkte oder indirekte Benutzung einer phönizischen Vorlage denken; schon diese konnte ägyptisch beeinflußt sein. — Direkte Benutzung jüdischer Quellen ist, auch wenn sich wirklich Berührungen mit dem AT finden sollten (s. oben § IV. V), nicht nachweisbar.

8. Da die Benutzung irgendwelcher Quellen in den Phoinikika keinem Zweifel unterliegt, so bleibt der Wert der Fragmente unberührt von der Beantwortung der Frage nach einem keinenfalls alten phönizischen Original. Nach Analogie derjenigen Fälle, wo eine Kontrolle des Verfassers möglich ist, dürfen wir annehmen, daß er überhaupt nicht reine Erfindungen vorgetragen hat. Zieht man die euemeristische Tendenz, das von den Griechen Entlehnte und willkürliche Ergänzungen ab, so darf der übrig bleibende Rest als volkstümliche Vorstellung angesehen werden. Leider aber ist jene Tendenz so sehr mit dem ganzen Stoffe verwebt und ist überdies durch den Gebrauch griechischer Götternamen, mehr noch durch die zu Grunde liegende Anschauung von der Identität phönizischer und griechischer Gottheiten eine solche Verwirrung angerichtet, daß die Ermittelung des volkstümlich Phönizischen aus den Fragmenten für sich allein kaum an

einer Stelle zu erreichen ist. Möglich wird dies nur da, wo Parallelberichte anderer Quellen uns den Schlüssel liefern.

Die Beschaffenheit der Fragmente erlaubt uns leider nicht, irgendeine ihrer Angaben über phönizischen Götterglauben unvermittelt als eine zuverlässige Nachricht zu verwerten. 5 Aber in Spezialuntersuchungen über einzelne Gottheiten führen anderweitige Nachrichten uns hie und da auf einen Zusammenhang mit den Angaben Philos. Wenn diese dem anderweitig Überlieferten sich eingliedern lassen als ein Moment, das eine bestehende Lücke in zusammenschließender Weise ausfüllt, so dürfen wir in der Angabe Philos einen Bestandteil des zu seiner Zeit lebendigen oder in einer ältern Quelle bezeugten Volks- 10 glaubens erkennen. Derartigen Nutzen wird man nur selten aus diesen Fragmenten gewinnen können. In den Angaben Philos über den Zusammenhang des „Asklepios", d. i. des Esmun, mit Sydyk einerseits und den Kabiren andererseits liegt m. E. ein solcher Fall vor, worauf hier nicht weiter eingegangen werden kann (vgl. ZdmG LIX, S. 492 ff.). Für alttestamentliche Anschauungen ist vielleicht von Wichtigkeit die 15 unverkennbare Verwandtschaft der Philonischen Kosmogonien mit der elohistischen des ATs. Da auch die babylonische Kosmogonie Ähnlichkeiten bietet, sind jene Berührungen schwerlich oder doch nicht allein aus einer Benutzung des ATs von seiten Philos oder seiner Vorgänger zu erklären, sondern wahrscheinlich aus Relationen, die diesen verschiedenen Darstellungen gemeinsam zu Grunde lagen.

20 Ohne an einem Sanchuniathon, der dem Philo vorgelegen hätte, zu zweifeln und ohne eine Vermutung über dessen Alter aufzustellen, hat schon Herder den Sanchuniathon ähnlich beurteilt wie wir den Philo: „daß er nichts als Zusammenstoppler alter Mährchen, Aufwärmer und Wiederaufwärmer heiliger Sagen, Symbole und Erzählungen sei, die er — selbst nicht verstand" (a. a. O., S. 148). **Wolf Baudissin.**

25 **Sanctis, Luigi de,** gest. 1869. —

Geboren wurde Luigi de Sanctis in Rom am 31. Dezember 1808 als erstes von 24 Kindern, die sein Vater von vier verschiedenen Frauen nacheinander bekam. Da das Kind nicht lebensfähig schien, so wurde es gleich nach der Geburt getauft. Über seine Kindheit fehlen Aufzeichnungen sowohl von ihm selbst wie von seinen Zeitgenossen, wir 30 wissen nur, daß er sich früh entschloß Priester zu werden und daß er auch Mitglied wurde eines Wohlthätigkeitsordens, welcher als Wahlspruch Jo 15, 13 hat. Daß der junge Luigi fleißig studiert hat, ersehen wir aus den Thatsachen, daß er im Jahre 1831 als Priester ordiniert wurde, drei Jahre später zum Doktor der Theologie promoviert und bald darauf als Professor der Philosophie und Theologie in Genua angestellt 35 wurde. Dort befand er sich im Jahre 1835, als die Cholera ausbrach und ihm Gelegenheit bot, den obenerwähnten Wahlspruch in Anwendung zu bringen: de Sanctis ließ sich ins Lazarett einschließen am Tage, wo es eröffnet wurde und blieb darin einen Monat bis zum Erlöschen der Krankheit. Interessant ist die Thatsache, daß er, um den Beweis zu liefern, daß die Cholera nicht ansteckend ist, sich mehrere Nächte in ein Bett legte, wo 40 schon sieben Cholerakranke gestorben waren und die Probe bestand. — Wegen seines Mutes und seiner Treue in der Krankenpflege bekam er vom Erzbischof ein glänzendes Zeugnis.

Am 9. Juni 1837 wurde de Sanctis durch ein Dekret von Papst Gregor XVI. zum **Qualificatore della Suprema Santa Inquisitione** ernannt und wir wissen aus seinem Munde selbst, daß dieses Amt der Weg wurde, der ihn, wenn auch langsam, so doch in 45 unwiderstehlicher Weise zum evangelischen Glauben führte. Als gelehrter röm.-katholischer Doktor der Theologie und Inquisitor war er gezwungen, sog. ketzerische Bücher und Meinungen sowohl außerhalb wie innerhalb des Rahmens der römischen Kirche zu prüfen und sie mit der Bibel und mit den Kirchenvätern zu vergleichen, und es sollte dieser Umstand nicht nur dazu dienen, aus ihm einen gründlichen Kenner der Bücher, die er studierte, 50 zu machen, sondern sollte nach und nach ihn auf ganz andere Bahnen führen, als die, welche er zuerst ins Auge gefaßt hatte.

Als Kanzelredner errang er bald hohes Ansehen und am 7. Februar 1840 wurde er zum **Curato** (Pfarrer) **della Maddalena alla Rotonda** in Rom ernannt, ein Amt, das er sieben Jahre lang, d. h. bis zu seinem Wegzug von Rom, bekleidete.

55 Das Studium der hl. Schrift, der Kirchenväter, wie auch der Werke der Reformatoren und anderer Protestanten, die er widerlegen sollte, hatte reichlich dazu beigetragen, daß Zweifel an der Wahrheit der römisch-katholischen Lehre in seiner Seele entstanden. Auch seine patriotische Gesinnung blieb nicht verborgen. So geschah es, daß eines Morgens im Oktober 1843 er (der Inquisitor der niemals einen anderen vorgeladen

hatte!) unter der doppelten Anklage: den Papst nicht als Vikar Jesu Christi anzusehen und italienische Tendenzen zu hegen, vor Gericht geladen wurde. De Sanctis verteidigte sich so gut er konnte und als Strafe wurde ihm nur ein zehntägiger Aufenthalt im Kloster S. Eusebio auferlegt. Doch setzte er seine Studien fort und seine Zweifel, anstatt nachzulassen, wurden immer stärker.

Als nach dem Tod Papst Gregors XVI (1. Juni 1846), Pius IX. am 21. desselben Monats den Thron bestieg, schienen seine patriotische Gesinnung, die Reformen, die er sofort in Staat und Kirche einzuführen versuchte, die Amnestie die er zu Gunsten vieler Gefangenen und Verbannten erließ, die Gewährung größerer Gedanken- und Gewissensfreiheit innerhalb der Priesterschaft selbst erwarten zu lassen.

De Sanctis, der mit dem neuen Papst in persönlicher Freundschaft stand, konnte hoffen, daß eine neue Ära auch für die Theologie der römischen Kirche anfangen werde. Doch bald mußte er sich sagen, daß seine Hoffnung vergeblich war.

Schon die Encyclica vom 9. November 1846 welche die Jungfrau Maria über die Maßen auf Kosten des eingeborenen Sohnes Gottes verherrlichte, war für ihn eine bittere Enttäuschung. Er mußte sich noch sorgfältiger als früher in acht nehmen, seine Zweifel und die Qualen seines Gewissens in sich verbergen.

Da bekam er in ganz unerwarteter Weise den Besuch eines schottischen Predigers Namens Lowndes, der in Malta wohnte und ihm Grüße von einem früheren Mönch Namens Achilli brachte. Dieser hatte die römische Kirche verlassen, lebte auf der, unter englischer Herrschaft stehenden, Insel frei seinem Glauben und versuchte auch das Evangelium zu predigen.

De Sanctis eröffnete dem Rev. Lowndes seine Seele, vermochte aber aus Rücksicht auf seine verwandtschaftlichen wie amtlichen Verbindungen nicht einen heroischen Entschluß zu fassen. — So dauerten seine Qualen weiter fort bis zum 1. September 1847, wo ein zweiter Besuch Lowndes zum definitiven äußerlichen Bruch mit Rom führte.

De Sanctis erbat sich die Erlaubnis, eine Reise nach Ancona zu machen, versah sich mit einem Paß fürs Ausland und mit den besten Empfehlungen von Kardinal Patrizi, welche beweisen, in welchem Ansehen der „**Curato della Maddalena**" in Rom stand, verließ er Rom am 10. September 1847, kam am 13. in Ancona an, wo er am 20. sich mit Rev. Lowndes zusammen auf ein österreichisches Schiff nach Corfu einschiffte. Da er dort keine passende Beschäftigung fand, um sein Brot zu verdienen, so reiste er nach Malta.

Groß war das Erstaunen des Publikums, die Wut des Papstes und der Kardinäle und der Schmerz der Familie, als man in Rom erfuhr, daß de Sanctis entflohen war. Der Kardinal Ferretti schrieb ihm namens des Papstes eigenhändig einen rührenden Brief, um ihn durch alle möglichen Versprechungen und Lockungen zu veranlassen, in die Arme der **Santa chiesa Romana buona ed amorosa Madre** zurückzukehren, worauf de Sanctis in der höflichsten aber zugleich entschiedensten Weise antwortete: zwölf Jahre lang habe er über den gefaßten Entschluß nachgedacht und könne vor Gott und unserm Herrn Jesu Christo schwören, daß er Rom verlassen habe, einzig und allein um seine Seele zu retten, da es ihm klar geworden sei, daß die römische Kirche an die Stelle des Wortes Gottes ihre eigenen Satzungen gestellt habe und daß, wenn er länger in Rom bleiben wollte, er nur ein Heuchler oder ein Betrüger sein würde.

Zwei Jahre lang führte de Sanctis in Malta ein sehr bescheidenes Dasein — er predigte in der dort gegründeten italienischen Kirche, wo sein Freund: Padre Giacinto Achilli, von englischen Wohlthätern angestellt, ein Blatt **l'Indicatore** herausgab, worin de Sanctis interessante religiöse Aufsätze schrieb, welche — sowohl von dem Ernst seiner Gesinnung wie von seiner wissenschaftlichen theologischen Bildung beredte Zeugnisse waren.

Als im Jahre 1848 in Toskana die liberale Verfassung proklamiert wurde, luden einige evangelische Männer de Sanctis ein, sich dorthin zu begeben. Er folgte diesem Ruf und predigte mit großem Erfolg in Florenz, in Livorno und in der Nähe von Lucca, bis die großherzogliche Polizei es ihm verbot. So zog er sich wieder nach Malta zurück, wo er am 1. November desselben Jahres die Herausgabe eines Blattes unternahm: **il Cattolico cristiano**, worin er einen höchst anschaulichen Vergleich anstellte zwischen den Wahrheiten, die im Evangelio gelehrt werden und den Irrtümern und Verfälschungen der römischen Lehre. In demselben Blatt erschien auch zuerst sein berühmter Brief an Pius IX., der zwanzig Auflagen erlebte.

Während einer kurzen Krankheit, die ihn im Dezember 1848 heimsuchte, las er einige Traktate des berühmten Cäsar Malan aus Genf, die ihn zu den Entschluß führten,

ans Heiraten zu denken. In dem 28jährigen Fräulein Sommerville aus guter Familie, obgleich ohne Vermögen, fand er die für ihn passende Lebensgefährtin. Die Hochzeit wurde am 7. Juni 1849 in Malta gefeiert.

Im Oktober erschien der von ihm im Auftrag christlicher Freunde verfaßte Traktat 5 über die Ohrenbeichte, welcher, wie schon sein Brief an Pius IX. dazu diente, seinen Namen nicht nur in Italien, sondern auch im protestantischen Ausland vorteilhaft bekannt zu machen. Er bekam eine Aufforderung, nach Genf überzusiedeln, um unter den vielen dort wohnenden Italienern (politische Flüchtlinge, Arbeiter, Expriester u. s. w.) zu wirken, und verließ Malta im März 1850. Im Sommer desselben Jahres beauftragten 10 de Sanctis seine Genfer Beschützer eine Reise in die italienische Schweiz zu machen. Er besuchte den katholischen Kanton Tessin, wo er, besonders in Lugano, nur Enttäuschungen erlebte, dann reiste er nach dem protestantischen Bergell (Bregaglia), wo er mit offenen Armen aufgenommen wurde und mit großem Beifall predigte.

Doch sollte er nicht lange in Genf bleiben. Die Waldenser hatten am 17. Februar 15 1848 trotz der heftigsten Opposition des Klerus das vom König Karl Albert unterschriebene Emanzipationsedikt erhalten. Am 4. März fand die Promulgation des „Statuto" (Verfassung) statt und am 7. Juni desselben Jahres wurde durch das vom Parlament angenommene Gesetz Sineo bestimmt: „Die Verschiedenheit des Bekenntnisses schließt nicht aus von dem Genuß der bürgerlichen und staatlichen Rechte, sowie von der 20 Zulassung zu allen bürgerlichen und militärischen Ämtern." So durfte die Waldenserbehörde daran denken, im Anschluß an die unter preußischem und englischem Schutz bestehende Gesandtschaftskapelle einen italienischen Gottesdienst in Turin einzurichten und die Evangelisationsarbeit unter den römischen Katholiken zu unternehmen. Das gesegnete Werkzeug dazu war der ebenso glänzend begabte Redner wie taktvolle Seelsorger 25 Joh. Peter Meille, dem es nach vieler Mühe gelang, sechs römische Katholiken von der Wahrheit der evangelischen Lehre zu überzeugen und sie als Erstlinge einer reicheren Ernte in die evangelische Kirche aufzunehmen. Meille, der ebenso bewandert war in der französischen wie in der italienischen Sprache — er hatte in Lausanne unter Vinet seine gründliche theologische und in Florenz seine litterarische Bildung erhalten — gründete 30 in Turin ein Wochenblatt in italienischer Sprache „La Buona Novella", welches dazu beitrug die Kunde des Evangeliums unter das Volk zu bringen. Die Arbeit wuchs, die Evangelisationsversammlungen zählten am Sonntag bis 300 Zuhörer und in den Wochenabenden 40—100, und das Interesse der römischen Katholiken war auch in den benachbarten Städten Alessandria, Casale, Castelnuovo, Chieri, Ivrea, Novara, Pinerolo, 35 Settimo, S. Mauro wach geworden. Es schien eine Los von Rom-Bewegung von Turin aus angefangen zu haben. Meille konnte unmöglich allein die große Aufgabe bewältigen und da ihm de Sanctis Name durch seine Genfer Freunde vorteilhaft bekannt war, so ließ er ihn auffordern, einmal Turin zu besuchen. De Sanctis kam, sah sich die Aufgabe an und schrieb dann in Einvernehmen mit seinen Genfer Freunden Cäsar Malan u. a. an die Waldenser- 40 behörde (**Tavola valdese**) einen rührenden Brief, worin er um Aufnahme bat in die „**antica chiesa italiana conosciuta sotto il nome di valdese**" und fügte die Bitte hinzu, von derselben zum Predigtamt ordiniert zu werden „**non perchè io creda che la imposizione delle mani infonda una qualche virtù, ritenendo che la vocazione divina al Santo Ministerio debba essere riconosciuta e direi quasi legalizzata** 45 **dalla chiesa alla quale si appartiene**". Mit Freude wurde ihm seine Bitte gewährt. Er kam, bestand in höchst befriedigender Weise das Kolloquium, hielt eine gute Probepredigt und wurde am 31. August 1853 in der Kirche von Torre Pelice unter dem Präsidium von Pastor Durand-Canton ordiniert zugleich mit drei anderen trefflichen Männern, welche auch eine reich gesegnete Thätigkeit entfaltet haben: G. D. Charbonnier 50 später Moderator (Superintendent) der Waldenserkirche, Antonio Gay, unter dessen Leitung die zerrüttete Gemeinde von S. Giovanni Pelice wieder zur Blüte gelangte, und Georg Appia, welcher der Fahnenträger des Evangeliums in Pinerolo, in Neapel und in Sizilien wurde und dann in Florenz und Paris wirkte.

Während Meille und de Sanctis Hand in Hand in Turin und Umgebung arbeiteten, 55 hatten sich auch in Genua mehrere römische Katholiken, durch die Predigt von P. Geymonat angezogen, dem evangelischen Glauben genähert. Dem beredten, aber maßvollen gelehrten aber bescheidenen Geymonat wurde ein Gehilfe zugedacht in der Person des Calabresen Bonaventura Mazzarella. Er war ein gläubiges Gemüt (Verf. hat ihn auch gekannt), ein guter Redner von tadellosem Lebenswandel, aber ein unruhiger 60 Kopf. Er hätte viel Segen stiften können, sollte aber durch widerspruchsvolles Benehmen

dem mit seiner Hilfe so schön fortschreitenden Evangelisationswerke tiefe Wunden schlagen, die bis heute — nach einem halben Jahrhundert — noch nicht ganz vernarbt sind. Ein geringfügiger Umstand war die Veranlassung dazu. Ein Mitglied der Waldenserbehörde, der Bankier und Parlamentsabgeordnete Joseph Malan in Turin hatte aus seinen Privatmitteln (und nicht im Namen der Behörde) eine in Genua vom Staat eingezogene katholische Kirche (**la gran madre di Dio**) gekauft mit der Absicht, dieselbe in eine ev. Kirche umzuwandeln. Aber der Erzbischof von Genua Charvaz, der Erzieher des Königs Viktor Emanuel II. gewesen war, machte seinen Einfluß auf seinen kgl. Erschüler geltend, um dies zu hintertreiben. In der That befahl der König dem Minister Grafen Camillo Benso di Cavour, dem Herrn Malan zu sagen, er sollte die Kirche zurückgeben und mit dem Geld, was er bekäme, ein neues Gebäude auf **terreno vergine** errichten. Man hat erst viel später erfahren, daß bei jener Gelegenheit zwischen dem willensstarken König und dem gerechtdenkenden Minister ein heftiger Auftritt stattfand ... aber was der Minister Cavour nicht fertig brachte, das konnte noch viel weniger ein einfacher Mann wie Malan. Dieser mußte nach langem Zögern endlich dem Willen des Königs nachgeben, die **gran madre** wurde zurückverkauft und ein schöner Bauplatz an der Via Assarotti erworben, wo sich bald ein ansehnliches Evangelisationsgebäude erhob, in welchem bis heute sich die waldesische und die deutsche Gemeinde versammeln.

Der bis dahin für die Waldenser begeisterte Mazzarella, durch fremde Wühler aus der Sekte der sog. Darbysten aufgestachelt, spielte den Beleidigten — kurz es entstand ein Riß innerhalb der „Bekehrten".

Die Nüchternen, welche ein Verständnis für die Schwierigkeit der Lage hatten, blieben ihrem ersten Seelsorger P. Geymonat treu, die anderen beschuldigten die Waldenserbehörde der Feigheit und schlossen sich an Mazzarella an, der auch seinen lieben Freund de Sanctis bewog, sich von den Waldensern zu trennen. Die „Bekehrten", welche de Sanctis und Mazzarella folgten, bildeten zwei Gemeindlein (eins in Turin, eins in Genua) mit einigen in verschiedenen Orten Piemonts zerstreuten Anhängern; sie nannten sich: **chiese libere italiane.**

Mit baptistischem und darbystischem Gelde zunächst reichlich unterstützt entfalteten diese Indipendenten eine große Thätigkeit und versprachen sich bald ganz Italien zum gereinigten und evangelischen Glauben zu führen.

Im Jahre 1855 reiste de Sanctis zur Weltversammlung der evangelischen Allianz in Paris, wo es ihm gelang, die mit ihm verbündeten Gemeinden als vollberechtigte anerkennen zu lassen und auch Geldunterstützung zu bekommen. Zu diesem letzten Zweck fuhr er auch nach London, wo er freundliche Aufnahme fand und die Bekanntschaft eines früheren Barnabitenmönches Namens Alessandro Gavazzi machte, der sich ebenfalls der freien Gemeinde anschloß, in welcher er dann bis zu seinem Tod, besonders durch seine etwas drastische, aber öfters hinreißende Beredsamkeit eine Hauptrolle spielte.

Nach Piemont zurückgekehrt arbeitete de Sanctis weiter, besuchte die verschiedenen Orte, wo die **Chiese libere** Anhänger zählten, übernahm von der Traktatgesellschaft die Herausgabe des Kalenders **l'Amico di Casa,** verfaßte ein vorzügliches Büchlein: **Si può leggere la Biblia?** (Darf man die Bibel lesen?) und im Jahre 1860 verlegte er seinen Wohnsitz nach Genua, wo er und seine Freunde eine Evangelistenschule gründeten, welche jedoch den großen Erwartungen, die man auf sie setzte, nicht entsprochen hat.

Nach und nach veröffentlichte de Sanctis verschiedene polemische Traktate: **La fede degli Avi** (Der Glaube der Vorfahren), **il Purgatorio** (das Fegefeuer), eine Übersetzung des **Atto d'accusa contro il Papismo** (Anklageakt gegen das Papsttum) von Aonio Paleario, ein Buch über die Messe und eins mit dem Titel: **Discussione pacifica** (Friedliche Diskussion) und andere kleinere Erzeugnisse seiner Feder.

In allen seinen Schriften ist de Sanctis nicht nur beflissen, die Irrtümer der römischen Lehre in ebenso ernster wie scharfer Weise aufzudecken sondern vor allem immer und immer die Person des Herrn als des Sünderheilandes in den Vordergrund treten zu lassen.

War de Sanctis mit Mazzarella einverstanden gewesen, um dem Evangelisationswerke einen energischeren Impuls zu geben so war er es doch keineswegs mit der feindseligen Stellung, welche jener zu der Waldenserkirche einnahm. Im Gegenteil litt er sehr unter den Feindseligkeiten, welche zwei angeblich vom hl. Geist getriebene darbystische Misses Brown und Johnston und der Graf Guicciardini gegen die Waldenserkirche richteten, ohne jedoch einen Ausweg zu sehen und tröstete sich, indem er fleißig predigte und schriftstellerte. Als aber im Jahre 1863 unter dem Titel: **Principii della chiesa**

romana, della chiesa protestante e della chiesa cristiana ein Pamphlet erschien, in welchem ein wohlbekannter Anonymus sowohl den Gesamtprotestantismus wie den römischen Katholicismus als antichristliche Bewegungen brandmarkte und das darbystische Christentum als die einzige wahre Religion darstellte, da konnte der Gerechtigkeitssinn 5 unseres de Sanctis nicht länger schweigen und er veröffentlichte in dem Wochenblatt von Florenz l'Eco della Verità eine feierliche Protestation gegen eine Schrift, die er als „vom sektiererischen Geist beseelt und verleumderisch" bezeichnete.

Außerdem veröffentlichte er am 12. März 1864 eine längere Erklärung (Dichiarazione) gegen das Pamphlet, welches ein „Ausbund war von großartiger Unwissenheit 10 und niederträchtiger Albernheit." Infolge der Gärung, welche sowohl durch das Pamphlet wie durch de Sanctis Erklärung entstanden war, vollzog sich eine neue Trennung innerhalb der Chiese libere: Mazzarella, Magrini, Graf Guicciardini und andere blieben auf seiten des Pamphletisten und wollten de Sanctis veranlassen, im Widerspruch mit seiner eigenen Erklärung, mit ihnen zusammenzuhalten; er nahm aber seinen Ab- 15 schied und im August desselben Jahres verlegte er seinen Wohnsitz nach Florenz, wo dank seiner gewandten Feder ihm die Leitung des evangelischen Wochenblattes l'Eco della Verità von der Traktatgesellschaft anvertraut worden war.

In Florenz trat er wieder in nähere Beziehung zu seinen alten Freunden Dr. J. P. Revel, Präses, der ein paar Jahre zuvor dorthin verlegten theologischen Fakultät der 20 Waldenser, wie auch Dr. Geymonat und G. Appia, Professoren an derselben. Es wurde ihm durch die Tavola valdese die Stelle eines Lehrers der apologetischen, polemischen und praktischen Theologie angeboten, die er annahm und bis zu seinem Tod behielt und so wurden die letzten fünf Jahre seines Lebens die gesegnetesten im Dienst am Evangelio. Sein Verhältnis zu seinen drei trefflichen Kollegen wurde immer intimer und die, 25 welche wie Verfasser dieses, das Glück hatten, jahrelang in der Nähe jener Männer Gottes zu leben, haben Gelegenheit gehabt zu lernen, was Arbeitskraft und Arbeitstreue am Dienst des Herrn für Freude bringt. — Jenen vier Männern muß jeder, der ihnen näher gestanden hat, das Zeugnis ausstellen, daß ihre rastlose wissenschaftliche Thätigkeit immer mit der herzlichsten Liebe und Fürsorge für die ihnen anvertrauten Studenten ge- 30 paart war.

Die bleibende historische Bedeutung von J. P. Revel und P. Geymonat für das Evangelium in Italien besteht nicht nur in ihrem Wert als Gelehrte, als Prediger und Seelsorger, sondern vor allem darin, daß sie den Mut hatten, unter den schwierigsten Verhältnissen eine evangelische Schule der Theologie in Italien zu gründen. Die bleibende 35 Bedeutung von Luigi de Sanctis besteht nicht sowohl in seiner etwas scholastischen Gelehrsamkeit und Beredsamkeit, als vielmehr in der Art und Weise, wie er die Polemik gegen die römische Kirche übte und lehrte. Wie der Schluß einer jeden seiner Predigten, Ansprachen, Bibelstunden die Verkündigung des Heils durch den Glauben an die in Christo geoffenbarte Gnade Gottes war, so waren auch seine polemischen Vorlesungen und seine 40 polemischen Bücher immer darauf hingerichtet, mit vollem Ernst den Zuhörer oder den Leser aufzufordern, sich von den Irrtümern der menschlichen Schwachheit oder Falschheit zu den ewigen Wahrheiten des Evangeliums zu wenden. Uns, seinen Schülern, hat er die Grundsätze eingeschärft: nie herausfordernd aufzutreten gegen die römische Kirche, aber auch nie zurückzutreten, wenn wir herausgefordert werden, sondern immer objektiv und 45 würdevoll zu bleiben in der Behandlung der Streitfragen und vor allem immer und vielmehr durch die positive Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi zu wirken, als durch die Künste der schärfsten Polemik.

Das Verzeichnis seiner Schriften ist ziemlich lang. Wir übergehen hier diejenigen erbaulichen Inhaltes, müssen jedoch der polemischen Erwähnung thun, welche ebenso wert- 50 voll sind heute wie vor vierzig Jahren, weil ihr Verfasser, wie kein Zweiter, eine gründliche Kenntnis der Lehren und Mißbräuche der römischen Kirche besaß und eine ebenso tiefe Kenntnis der Widersprüche zwischen der römischen Lehre und der hl. Schrift. Außer seinen Briefen an P. Togni, an Kardinal Patrizi, an Papst Pius IX., in denen er in der ernstesten würdigsten Weise die Gründe auseinandersetzt, die ihn zwangen, aus der 55 römischen Kirche auszutreten, um seine Seele zu retten, nennen wir: La confessione. Il celibato dei Preti. Il Primato del Papa. Si può leggere la Bibbia? Il Purgatorio. La Messa. Il Papa. La Tradizione. Die meisten dieser Schriften haben zahlreiche Auflagen erlebt und eine dementsprechende Verbreitung in Italien gefunden. Aber sein Hauptwerk ist die Roma papale, ein Band in 16° von 565 Seiten, welches 60 mit den obengenannten eine wahre Fundgrube bildet für jeden denkenden Menschen, der

genau orientiert sein will über das Wesen der römischen Kirche, des römischen Klerus — vom Papst bis zum niedrigsten Mönch — über das Leben, Handeln und Leiden der römisch-katholischen Welt.

Ein größeres Werk in zwei Bänden in 16° von je 480 Seiten über die **Storia delle Variazioni della Chiesa romana** war in Vorbereitung, als der Tod in ganz unerwarteter Weise den trefflichen Luigi de Sanctis am 31. Dezember 1869 seiner Familie, Frau, zwei Söhne und einer Tochter, seinen Studenten, der gesamten evanglischen Kirche Italiens entriß.

Obgleich tot redet de Sanctis noch und wird reden, solange es in Italien evangelische Christen geben wird. P. **Calvino.**

Sanctus s. d. A. Messe, liturg. Bd XII S. 705 ff.

Sandemanier. — Die Werke von J. Glas erschienen in Edinburg 1761, 2. Aufl. in Perth 1782, 5 Bde. Der Treatise on the Lord's Supper, Edinb. 1743, ist in London 1883 neugedruckt. K. F. Stäudlin und H. G. Tzschirner, Archiv für alte und neue Kirchengeschichte, I, 1, Leipzig 1813, S. 143 ff.; M'Chrie Life of Knox; H. Hetherington, History of the Church of Scotland; Marsden, History of Christian Churches II, 297 ff.

Sandemanier heißen die Anhänger einer mystischen, in einzelnen Beziehungen den Herrnhutern ähnlichen kirchlichen Partei, die etwa im dritten Dezennium des 18. Jahrhunderts in Schottland entstand und nach ihrem Ältesten, der sich ihre Verbreitung und die Ausbildung ihrer kirchlichen Einrichtung besonders angelegen sein ließ, Sandemanier, nach ihrem eigentlichen Stifter aber Glasiten genannt werden. John Glas, ein presbyterianischer Landgeistlicher der schottischen Kirche (geb. in Fifeshir 1695, gest. 1773 zu Dundee), durchdrungen von dem Gedanken, die altapostolische Kirche und Kircheneinrichtung wiederherzustellen, forderte die völlige Unabhängigkeit jeder einzelnen Kirche von der anderen und deren völlige Freiheit von jedem Einflusse überhaupt, und erklärte jede Begünstigung oder Beschränkung einer Kirche von seiten des Staates für schriftwidrig. Hierdurch trat er in entschiedenen Gegensatz zu der presbyterianischen Kirche, und wurde deshalb von der General Assembly von 1728 nicht nur seiner geistlichen Stelle, sondern auch der kirchlichen Gemeinschaft für verlustig erklärt. Dennoch gewann er Freunde und Anhänger, stiftete mit ihnen in Schottland eine für sich bestehende Gemeinde, die man nach ihm Glasiten nannte, stand ihr als Bischof vor, legte für den Kultus, nach dem Vorbilde der ersten Kirche, das wichtigste Moment in die Abendmahlsfeier, führte dabei das Fußwaschen, den Bruderkuß, das Liebesmal und eine Art Gütergemeinschaft durch Einsammlungen zu einer Gemeindekasse ein, untersagte jedes sinnliche Vergnügen, verbot auch die Glücksspiele, das Essen von Blut und Ersticktem, wie auch den Gebrauch des Loses, und legte das Kirchenregiment in die Hände von Bischöfen, Ältesten und Lehrern. Einen Hauptvertreter seiner Richtung und vorzüglich thätigen Beförderer seiner Bestrebungen fand er in seinem Schwiegersohne Robert Sandeman, einem Laien (geb. 1718 zu Perth, gest. 1771 in Danbury, Neuengland), der im Jahre 1760 die Lehre und kirchlichen Einrichtungen der Glasiten in England und im Jahr 1764 in Amerika einführte, wo seine Anhänger den Namen Sandemanier erhielten und noch jetzt bestehen. Die Zahl der Mitglieder dieser Sekte aber ist in Amerika und Schottland verschwindend klein.

(**Neudecker** †) **C. Schoell** †.

Sanherib s. d. A. Ninive Bd XIV S. 117, 57.

Sanktion, pragmatische. Pragmatica sanctio, lex, jussio, auch pragmatica oder pragmaticum schlechthin, heißt in der späteren römischen Kaiserzeit eine in feierlicher Fassung erlassene Anordnung des Kaisers, besonders eine solche, welche in Angelegenheiten des öffentlichen Rechts auf Antrag einer Stadt, Provinz, Kirche ergangen ist, Cod. Justin. l. 12, § 1 de ss. ecclesiis I. 2, l. 7 de diversis rescriptis et pragmaticis sanctionibus I. 3, l. 12 de vectigalibus IV. 61 und öfter, s. auch c. 12 conc. Chalced. v. 451, wo *πραγματικὰ βασιλικά* und nachher dafür *γράμματα βασιλικά* vorkommt. Pragmatisch wird die Anordnung genannt, weil sie nach Beratung und Verhandlung der Sache (*πρᾶγμα*) erlassen wird, s. auch Dirksen, Manuale latinitatis fontium juris civilis Romani s. h. v. Die Bezeichnung ist das Mittelalter hindurch, s. du Fresne du Cange s. v. pragmaticum, bis in die neuere Zeit gebraucht worden,

namentlich für Gesetze über wichtige Angelegenheiten, so z. B. für das Grundgesetz Kaiser Karls VI. vom Jahre 1713, bezw. 1724 über die Unteilbarkeit der österreichischen Länder und über die Erbfolge in denselben, ferner für das von Karl III. von Spanien 1759 erlassene Erbfolgegesetz. Von Gesetzen, welche die Kirche betreffen, gehören hierher:

5 1. die angebliche sanctio pragmatica König Ludwig d. H. (IX.) von Frankreich von 1268 (oder nach unserer Zeitrechnung von 1269). — Abdrücke der Sanktion: Mansi 23, 1259, Ordonnances des Roys de France de la trosième race recueillies par M. de Lauriere, Paris 1723, 1, 97, und Durand de Maillane, Dictionnaire du droit canonique, II, ed. t. IV, Lyon 1770, S. 767. — Litteratur: Vgl. außer den im Text ange-
10 führten Werken noch: S. Ludovici pragmatica sanctio et in eam historica praefatio et commentarius Franc. Pinsonnii, Paris 1663; Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte, 4. Aufl., II, 2, 258 ff.; Schäffner, Geschichte der Rechtsverfassung Frankreichs, 2, 264 ff.

Sie wäre, wenn echt, eine der ersten Anordnungen des 13. Jahrhunderts, durch welche die Fürsten den übermäßigen Ausdehnungen der päpstlichen Gewalt und den Miß-
15 bräuchen der Kurie, insbesondere den ungemessenen Abgabenforderungen und der Erweiterung der päpstlichen Reservationen in Betreff der Aemterbesetzung entgegengetreten sind. Von den 6 Artikeln, welche die Sanktion umfaßt, wahrt im Gegensatze zu den päpstlichen Eingriffen in die Benefizienverleihung Art. 1 allen Prälaten, Patronen und ordentlichen Kollatoren von Benefizien ihr volles Recht und die ungeschmälerte Aufrecht-
20 erhaltung ihrer Jurisdiktion, und in Ergänzung dazu schreibt Art. 4 vor, daß alle Promotionen, Vergebungen, Verleihungen und Dispositionen in Betreff der Prälaturen, Dignitäten und anderer Kirchenämter gemäß den Vorschriften des gemeinen Rechts, der früheren Konzilien und der alten Anordnungen der Väter, geschehen sollen. Nicht minder kehrt der Art. 3, in welchem den Kathedralen des Königreichs und den anderen Kirchen freie
25 Wahlen, Promotionen und Kollaturen gewährleistet werden, seine Spitze gegen das päpstliche Reservations- und Verleihungsrecht, keineswegs sollte damit aber auf die königlichen Rechte in Betreff der Besetzung der Prälaturen, das Recht des Königs auf Erteilung der Erlaubnis zur Vornahme der Wahl, das Regalienrecht und die Belehnung mit den Temporalien gegen Leistung des homagium und des Fidelitätseides verzichtet werden.
30 Das zeigt nicht nur die konstante Aufrechterhaltung und Ausübung dieser Rechte durch das französische Königtum, sondern es ergiebt sich dies auch aus dem Umstande, daß die zuerst erwähnten beiden Artikel den Zweck haben, die Ausübung der königlichen Benefizienbesetzung kraft des Regalienrechtes während der Vakanz der Bistümer vor den päpstlichen Reservationen und Eingriffen zu sichern. Mit diesen Tendenzen steht weiter der
35 Art. 4, welcher die Simonie verbietet, in einem gewissen Zusammenhange. Er leitet zugleich zu Art. 5 über, welcher päpstliche Abgabenforderungen und andere päpstliche Auflagen nur im Falle eines gerechtfertigten, frommen und dringenden Grundes oder einer unabweislichen Notwendigkeit und außerdem nur mit Genehmigung des Königs und der französischen Kirche zuläßt. Der letzte Artikel endlich gewährleistet die Freiheiten, Vor-
40 rechte und Privilegien, welche den Kirchen, Klöstern und frommen Stiftungen sowie den geistlichen Personen des Reiches von den französischen Königen verliehen sind.

Dieses Gesetz, als von einem heilig gesprochenen Könige ausgegangen, ist von den Gallikanern stets sehr hoch gewertet worden. Trat doch in ihm schon der Charakter der gallikanischen Richtung deutlich hervor, das Negieren der Erweiterungen der päpstlichen
45 Gewalt und die Berufung auf das frühere, das alte Recht der Kanones vor der Zeit der päpstlichen Gesetzbücher, sowie auf die besonderen Gewohnheiten der französischen Kirche deutlich hervor.

Dagegen haben die Gegner des Gallikanismus die Echtheit des Gesetzes oft und lebhaft bekämpft. So schon Thomassin, Vetus ac nova ecclesiae disciplina P. II,
50 lib. I, c. 43, n. 11 und lib. II, c. 332. 4; P. III, lib. I, c. 43, n. 12; Raymond Thomassy, De la pragmatique sanction attribuée à Saint Louis, Paris et Montpellier 1844 und in neuerer Zeit Gérin, Les deux pragmatiques sanctions (Paris 1869) und Viollet, La pragmatique sanction (Paris 1870), so daß in Frankreich kaum noch ein Zweifel über die Fälschung besteht. In Deutschland hat sich K. Rösen,
55 Die pragmatische Sanktion, welche unter dem Namen Ludwigs IX. u. s. w., (München 1853) an Thomassy angeschlossen, während Soldan in ZhTh, Jahrgang 1856, S. 371 bis 450, dem sich auch Hinschius (in der vorigen Auflage dieses Art.) angeschlossen hatte, dagegen aufgetreten ist. Endlich aber hat Scheffer-Boichorst (in Mitteil. d. Oesterr. Instit. für Geschichtsforschung 8, 853 — auch in Gesammelte Schriften, Bd 1 S. 255) aus
60 formellen und materiellen Gründen die Fälschung unzweifelhaft dargethan. Er verlegt

die Entstehung um das Jahr 1438, während sie Haller, Papsttum und Kirchenreform 1, 202 (Berlin 1903) vor 1452 ansetzt.

2. Die pragmatische Sanktion König Karls VII. von Frankreich von Bourges (la pragmatique de Bourges) vom 7. Juli 1438. — Abdrücke der Sanktion: M. de Vilevault, Ordonnances des rois de France de la troisième race, 13, 267 ff.; Durand de Maillane a. a. O. S. 768. (Was Mansi 31, 283 und Münch, Sammlung aller Konkordate, 1, 207, mitteilen, ist nicht die pragmatische Sanktion selbst, sondern nur eine kurze Inhaltsübersicht.) — Litteratur: Pragmatica sanctio Caroli VII cum glossis Cosmae Guymier, Paris 1514; Caroli VII Franc. regis pragmatica sanctio cum glossis Cosmae Guymier et additionibus Philippi Probi Biturici, Paris 1666 (von François Pinsson); Histoire, contenant l'original de la Pragmatique sanction, comme ella a été observée etc. in den Traitez des droits et libertez de l'église gallicane, Paris tom. I; vgl. ferner Hippolyte Dansin, Histoire de gouvernement de la règne de Charles VII, Paris 1858 p. 216 ff.; Gieseler, Kirchengeschichte II, 4. 83. 136. 193; Hefele, Conciliengeschichte, 7, 762; Schäffner, Geschichte der Rechtsverfassung Frankreichs 2, 630 ff.; Friedberg, Gränzen zwischen Staat und Kirche, S. 488 ff.; P. Hinschius, Kirchenrecht 3, 409. 410. 420. 421. 424 ff.

Nachdem das Baseler Konzil infolge seines Konfliktes mit Papst Eugen IV. diesen anfangs des Jahres 1438 suspendiert, von dem letzteren aber das Konzil nach Ferrara (später Florenz) verlegt worden war (s. den Art. Baseler Konzil Bd II S. 427), suchten beide Parteien ihren Rückhalt an den weltlichen Mächten, und diese hatten ihrerseits das Interesse ein neues Schisma abzuwenden, die weitere Hinausschiebung durchgreifender Reformen der Kirche zu verhindern und namentlich das von den Baselern in den bisherigen 31 Sitzungen zu stande gebrachte Reformwerk nicht ganz scheitern zu lassen. Zur Beratung über die Stellung Frankreichs und der französischen Kirche gegenüber der gedachten Frage veranstaltete Karl VII., an welchen die Baseler ihre Reformdekrete gesandt hatten, im Mai 1438 zu Bourges ein französisches Nationalkonzil, auf welchem auch Gesandte Eugens IV. und der Baseler erschienen. Dasselbe erklärte sich für die Annahme des größten Teiles der Baseler Reformdekrete, schlug aber mit Rücksicht auf die besonderen Verhältnisse der französischen Kirche bei einzelnen Modifikationen vor, indem es allerdings ausdrücklich hervorhob, daß dadurch die Autorität des Baseler Konzils nicht in Frage gestellt werden sollte. Gemäß dem Antrage der Nationalsynode, die acceptierten Dekrete in Kraft zu setzen, und zwar die modifizierten in der Erwartung, daß die Abänderungen durch das Baseler Konzil genehmigt werden würden, erließ der König am 7. Juli 1438 ein Edikt, die sog. pragmatische Sanktion, in welchem er unter Billigung der gedachten Vorschläge die Beschlüsse annahm und die Beobachtung derselben sowie die Einregistrierung des Ediktes anordnete.

Das Edikt, bestehend aus 23 Titeln, enthält zwischen der Einleitung und dem Schluß, also zwischen seinem erzählenden und anordnenden Teil, die angenommenen Dekrete ihrem vollen Wortlaute nach und bei den modifizierten die beschlossenen Änderungen. Zusammenstellungen darüber finden sich u. a. bei Durand de Maillane, Dictionnaire du droit canonique II éd., t. IV, Lyon 1770, S. 64; Hefele, Conciliengeschichte 7, 765, und P. Hinschius, Kirchenrecht, III, 409, Nr. 1. Vor allem hat die französische Kirche und das französische Staatskirchenrecht damit unverändert den Satz von der Superiorität des allgemeinen Konziles über den Papst, die schon vom Konstanzer Konzil vorgeschriebene regelmäßige Abhaltung allgemeiner Konzilien und die Beschränkung der päpstlichen Reservationen und Abgabenforderungen angenommen. Die beschlossenen Modifikationen betrafen dagegen namentlich die Aufrechterhaltung der benignae preces des Königs und der Fürsten für tüchtige Kandidaten und die Erweiterung der Rechte der Graduierten bei der Verleihung von Benefizien, die Wahrung der ordentlichen Jurisdiktion gegenüber der Verhandlung von Prozessen durch ein allgemeines Konzil, ferner die dem Papste für die Aufhebung der Annaten zu gewährende Entschädigung und endlich die Aufrechterhaltung besonderer löblicher Gewohnheiten, Observanzen und Statuten in der französischen Kirche.

Mit dem Erlasse des Ediktes hatte das französische Königtum einen Akt der weltlichen Gesetzgebung in rein inneren kirchlichen Angelegenheiten vollzogen. Die Autorität der Baseler war zwar formell gewahrt worden, indessen beruhte die Geltung ihrer Beschlüsse in Frankreich lediglich auf der Anordnung des weltlichen Herrschers, und die vorgenommenen Modifikationen blieben in Kraft, obgleich die Baseler nicht mehr dazu kommen konnten, über ihre Bestätigung oder Verwerfung Beschluß zu fassen. Der König hatte das Gesetz unter den Schutz der Parlamente gestellt und damit war den letzteren, namentlich

dem Pariser, die Befugnis gegeben, in die inneren Angelegenheiten der Kirche in weitestem Umfange einzugreifen.

Um den Papst hatte man sich bei Erlaß des Gesetzes nicht gekümmert. Es war daher erklärlich, daß in Rom bei der Verfolgung der von Eugen IV. begonnenen rückläufigen Politik, welche das durch die Reformkonzilien geschwächte Kurialsystem wieder zu voller Geltung bringen wollte, indem sie namentlich die Lehre von der Superiorität des allgemeinen Konzils bekämpfte, alles aufgeboten wurde, um die pragmatische Sanktion zu beseitigen. Pius II. (Aeneas Sylvius Piccolomini 1458—1464), welcher von neuem die Appellationen vom Papste an ein allgemeines Konzil verboten hat, erklärte auch 1453 die Sanktion für eine Verletzung der Vorrechte des päpstlichen Stuhles, und forderte die französischen Bischöfe auf, für die Beseitigung derselben zu wirken. Karl VII. beantwortete diesen Schritt aber durch die Appellation an ein allgemeines Konzil. Und wenngleich Ludwig XI. 1461 die Sanktion aufhob, um den Papst für die Ansprüche des Hauses Anjou auf Neapel günstig zu stimmen, so weigerte sich doch das Pariser Parlament, die Aufhebung zu erklären, und zog nach wie vor Verletzungen der Sanktion vor sein Forum. So blieb dieselbe thatsächlich in Kraft, um so mehr, als der König, nachdem er sich in seiner Hoffnung getäuscht sah, das Parlament ruhig gewähren ließ. Ja, Ludwig XII. setzte im Jahre 1499 sogar die Sanktion wieder ausdrücklich in Geltung. Vergeblich war es ferner, daß Julius II. nach seinem Siege über Frankreich auf dem Lateranensischen Konzil 1513 unter Berufung auf die von Ludwig XI. versprochene Aufhebung der Sanktion ein „monitorium contra pragmaticam et eius assertores“ mit 60tägiger Frist erließ. Weder der König noch die Parlamente verantworteten sich, und nach der Thronbesteigung Leos X. verlangte der erstere, daß der Papst und das Konzil mit weiteren Schritten gegen die Sanktion einhalten sollten, bis die französische Kirche gehört worden sei. Leo X. ließ allerdings in der 11. Sitzung des Konzils vom 17. Dezember 1515 die Sanktion für null und nichtig erklären, aber vorher hatte er schon mit Franz I. das bekannte Konkordat von 1516 geschlossen, welches, wenn es gleich dazu bestimmt war, die Sanktion zu beseitigen, doch dem französischen Königtum die weitgehendsten Rechte über die Kirche einräumte, und die Parlamente, welche die Verdammungsbulle des Konzils nicht registriert hatten — das Pariser hatte sich sogar anfänglich geweigert, das Konkordat zu registrieren — griffen auch in der Folgezeit auf die pragmatische Sanktion zurück, so daß im wesentlichen nichts geändert wurde (s. auch d. A. Gallikanismus Bd VI S. 355).

3. Die sogenannte pragmatische Sanktion der Deutschen von 1439. In dem Streite zwischen dem Baseler Konzil und Papst Eugen IV. hatten die deutschen Kurfürsten sich nach dem Tode Kaiser Sigismunds noch vor der Wahl seines Nachfolgers Albrecht II. von Österreich auf dem Reichstage zu Frankfurt neutral erklärt. Auf dem nach der Wahl des letzteren zur weiteren Verhandlung über die gedachte Angelegenheit abgehaltenen Mainzer Reichstage nahmen die Gesandten des römischen Königs, der anwohnenden Kurfürsten und die Vertreter der abwesenden Fürsten nach dem Vorgange der Franzosen gleichfalls eine Reihe der Baseler Reformdekrete an, jedoch verlangten sie dabei ebenfalls einzelne Modifikationen und behielten sich weiter die Bezeichnung anderer, den Verhältnissen der deutschen Nation und ihrer einzelnen Teile entsprechende Abänderungen, über welche das Konzil seinerzeit beschließen sollte, vor (vgl. des Näheren den Art. Konkordate Bd X S. 707,36 und P. Hinschius, Kirchenrecht, 3, 409, Nr. 3). Das Acceptationsinstrument vom 26. März 1439 ist aus langer Vergessenheit durch das Buch von Horix, Concordata nationis Germanicae integra, Francof. et Lips. 1765 ff., hervorgezogen und dann von neuem nach der Urschrift im damaligen kurfürstlichen Archive zu Mainz mit Erläuterungen von Guil. Koch, Sanctio pragmatica Germanorum illustrata, Argentorati 1789 herausgegeben worden (u. a. abgedruckt bei Münch, Sammlung 1, 42). Die Bezeichnung Pragmatische Sanktion verdient die Urkunde indessen nicht, ja sie ist sogar irreführend. Das Instrument ist nicht, wie die pragmatische Sanktion von Bourges, ein Gesetz. Niemals ist es von dem auf dem Reichstage nicht anwesenden Könige genehmigt und als Reichsgesetz verkündet worden, vielmehr hat dasselbe, wie Pückert, Die kurfürstliche Neutralität während des Baseler Konzils, Leipzig 1858, S. 85 ff., nachgewiesen hat, nur den Charakter einer provisorischen Vereinbarung der einzelnen deutschen Fürsten über ihr Verhalten in dem zwischen dem Papst und dem Konzil ausgebrochenen Streit.

(P. Hinschius †) **Emil Friedberg.**

Sanson (Samson), Bernhardin, Ablaßkommissar in der Schweiz 1518/19. — Päpstliche Erlasse in den Abschieden, bei J. H. Hottinger u. bei Schmidlin (s. u.). Eine An-

zahl Original-Ablaßbriefe. Briefe an Zwingli 6. Dezember 1518 (Rhenan), 2. März 1519 (Urban Regius) und 7. Juni (Joh. Faber); Bullinger, Ref.-Gesch. 1, 13/18 (ziemlich vollständiger Bericht mit manchen, zum Teil ergötzlichen Einzelheiten); Anshelm, Berner Chronik 4, 259/61 (Ergänzungen betr. Bern). Eidgenöss. Abschiede. Archivalien aus Bern, Solothurn u. Freiburg (b. Schmidlin); J. H. Hottinger, Hist. eccl. 7 (1665), 159/85; J. J. Hottinger, Helvetische Kirchengesch. 3 (1700), 17 f. 28/31. 41/44; P. Chr. Hilner, De S. indulgentiarum in Helvetia praecone, Lips. 1756 (beruht auf Hottinger); G. F. Ochsenbein, Der Ablaßbrief des B. S. (im Volksbl. f. d. ref. K. d. Schweiz), 1880; L. R. Schmidlin, B. S., d. Ablaßprediger in d. Schweiz, Soloth. 1898 (mit Faksimile eines Ablaßbriefes).

Das Allgemeine betreffend die Lehre vom Ablaß und die Geschichte des St. Peterablasses wird hier als bekannt vorausgesetzt. Sanson selbst ist außer durch sein Wirken in der Schweiz wenig bekannt. Anshelm will 1518 aus dessen eigenem Munde gehört haben, er habe seit etwa 1500 unter drei Päpsten über 800 000 Dukaten zusammengebracht. Als Heimat S. gilt Brescia. Er war Guardian der Barfüßer von der Observanz zu S. Angelo in Mailand, als er von Christophorus de Forlivio, dem in Sachen des Ablasses päpstlich bevollmächtigten Ordensgeneral, im Herbst 1517 beauftragt wurde, den Ablaß in den Kantonen der Schweiz, bei ihren Verbündeten und in den Diöcesen Wallis und Chur zu verkünden. Schon früher, im Jahr 1514, hatte der Papst Barfüßermönche zum gleichen Zweck in die Schweiz geschickt; sie waren aber abgewiesen worden (Abschiede 794). Besseren Erfolg erzielte jetzt S. Von Lugano, wo er im Juni und Juli 1518 predigte, kam er im August über den Gotthard nach Uri und Schwyz. Vom 20. bis 22. September fand er großen Zuspruch in Zug und anfangs Oktober in Luzern. Von da gelangte er über Unterwalden und das Berner Oberland nach Bern. Hier kam er nicht eben gelegen, da der Rat, wie auch der Freiburger, fand, man sei bereits hinlänglich mit päpstlichen Gnaden ausgerüstet. S. verzog sich nach Burgdorf, wurde dann aber bald in Bern doch zugelassen, auf Fürsprache des Pfarrers von Schwyz, und weil der Versuch des Rates, die Städte Freiburg und Solothurn zu gemeinsamer Abweisung zu bestimmen, am Widerstand der letzteren Stadt scheiterte. In Bern machte der Kommissar, unterstützt von dem bekannten Humanisten Heinrich Wölflin (Lupulus), der als Dolmetscher amtete, von Ende Oktober bis nach Mitte November gute Geschäfte. Dann wandte er sich, wiederholt und dringend eingeladen, anfangs Dezember nach Solothurn und blieb hier einen etwa Monat lang. Zu Anfang des neuen Jahres 1519 besuchte er auch noch Freiburg, womit er die zur Lausanner Diöcese gehörigen Städte der Eidgenossen erledigt hatte. Ueberall war er von den Obrigkeiten durch Schenkungen beehrt worden. Nicht so günstig war der Erfolg in der Ostschweiz. S. hatte es schon früher erfahren, als er in Schwyz auftrat: Zwingli, damals in Einsiedeln, predigte wider ihn und den Ablaß. Daß die aufgeklärten Kreise im allgemeinen Anstoß nahmen, ersieht man aus der satirisch gehaltenen Schilderung Anshelms über die Berner Vorgänge. Er erwähnt unter anderm einen Söldnerhauptmann, der für sich und 500 Soldknechte Ablaß kaufte. Solchen Mißbrauch begannen auch diejenigen als Ärgernis zu empfinden, die bisher die ganze Sache mehr von der lächerlichen Seite genommen hatten. Als Zwingli eine (leider verlorne) Schilderung S. an Rhenan sandte, antwortete dieser, man komme eher zum Weinen, als zum Lachen: dant belli ducibus literas pro perituris in bello; quam sunt haec frivola et pontificiis legatis indigna! Aber direkten Widerstand fand S. beim Bischof von Konstanz und seinem Vikar Faber. Als er im Februar 1519 im Aargau erschien, langten Verbote des Bischofs an: S. habe sich ihm nie vorgestellt, noch ihm seine Bullen und Vollmachten zum Vidimieren zugesandt; die Pfarrer haben daher dem Kommissar den Zutritt zu den Kirchen abzuschlagen. In Baden kam S. noch zum Ziel; dagegen wiesen ihn die Dekane Frei auf Staufberg bei Lenzburg und Bullinger in Bremgarten unerbittlich zurück, besonders mutig der letztere (vgl. die eingehende Schilderung seines Sohnes Heinrich Bullinger, Ref.-Gesch. 1, 16 ff.). Jetzt zog S. nach Zürich, wo eben die eidgenössische Tagsatzung versammelt war. Aber auch hier war vorgesorgt, daß er unverrichteter Dinge abziehen mußte. Zwingli hatte seit seinem Amtsantritt zu Anfang des Jahres scharf gegen den Ablaß gepredigt. Als Pfarrer am vornehmsten Orte der Eidgenossenschaft war er dem Bischof ein willkommener Bundesgenosse. Faber mußte im Auftrag seines Herrn an Zwingli schreiben; dann erschien noch ein eigner bischöflicher Bote wider den Kommissar vor der Tagsatzung, und jetzt nahm die Sache eine für S. ungünstige Wendung. Die Tagherren nahmen am 3. März Kenntnis von einem Anbringen, „wie wegen des Ablasses, der jetzt in der Eidgenossenschaft vorhanden sei, allerlei werde fürgegeben, das die Unwahrheit, und daß päpstliche Heiligkeit selbst dawider sei". S. konnte zwar seine Vollmachten vorlegen und durch das Anerbieten, man möge sich auf

seine Kosten in Rom weiter erkundigen, soviel erreichen, daß die Tagsatzung ihm vorläufig nichts in den Weg legte — man findet ihn z. B. noch am 18. April in Zofingen (Schmidlin S. 25) — aber am 14. März gab die Behörde dem Ritter Felix Grebel von
Zürich, der eben nach Rom reiste, den Auftrag, beim Papst bestimmte Beschwerden vor-
5 zulegen und sich eingehend über alles zu erkundigen. Ehe nun Grebel in Rom eintraf, am 21. März, hatte der Papst den S., unter voller Anerkennung seines bisherigen Wirkens, noch bis und mit Oktober des Jahres als Ablaßkommissar bestätigt. Als er aber von der Zuschrift der Tagsatzung Kenntnis genommen, nahm er diese Verfügung zurück. Es geht dies aus der Antwort vom 30. April an die Eidgenossen hervor, wonach der Papst
10 zwar seine Gewalt in Sachen des Ablasses verteidigt, aber auch den Kommissär preisgiebt (**ipsumque predicatorem ad omnem requisitionem vestram revocari mandavimus et, si eum in his, que scribitis, excessisse invenerimus, puniri faciemus**). Am folgenden Tage schrieb auch noch der Oberkommissar des Jubiläumsablasses, der Franziskanergeneral De Puppio, an die Eidgenossen und an S. selbst.
15 Jenen eröffnet er, nachdem der Papst von ihnen brieflich berichtet worden, S. soll in Verkündigung der Ablässe in gewisse Irrtümer (**in quosdam errores**) verfallen sein, habe er den Auftrag gegeben, sie mögen denselben, wenn er ihnen lästig falle, friedlich und unbehelligt nach Italien schicken, wo er allerdings für etwaigen Irrtum sich werde verantworten und Strafe gewärtigen müssen. An S. selbst erteilt der Obere im Namen
20 des Papstes den Auftrag, sich ganz nach dem Wunsche der Eidgenossen zu richten, ihnen, auch für den Fall, daß sie beschlossen hätten, er habe nach Italien zurückzukehren, in keiner Weise zu widerstehen, und ihnen diesen Brief vorzuweisen. „Der münch aber sumpt sich nitt lang me (zu) Zürich, brach uff und fuor widerum in Italiam, und füert mit im ein fürträffenlichen schatz gälts, den er den armen lüten aberlogen hat" (Bull. 1, 18). In-
25 wiefern S. von der Tagsatzung beschuldigt wurde, seine Vollmachten überschritten zu haben, ist näher nicht bekannt; daß es in weitgehendem Maße geschehen war, ist aus der Abberufung zu erschließen und hat auch der bischöfliche Vikar Faber beklagt (Urban Regius an Zwingli: **decem errores in una dispensatione**). Faber hat dann noch am 7. Juni an Zwingli seiner großen Freude über den päpstlichen Entscheid Ausdruck
30 gegeben, mit dem Beifügen, er habe nicht glauben können, daß vom apostolischen Stuhl jemals so seltsame Ablässe (**portentosas venias**) haben ausgehen können, und den Ausgang des Handels vorausgesehen. — Aus dieser Darstellung geht hervor, daß die Ablaßfrage auch in der Schweiz eine Rolle gespielt hat, aber von ferne nicht eine so bedeutende wie in Deutschland. Das Auftreten S. bildet nur ein untergeordnetes Moment in der
35 schweizerischen Reformationsgeschichte. **Emil Egli.**

Sarabaiten. — Christ. W. Fr. Walch, De Sarabaitis, Novi Commentarii Societ. reg. scientiarum Gottingensis Tom. VI, 1—34, Göttingen 1776.

Bei Cassian (Coll. 18, 4, 7, 8) begegnet uns zuerst der Name der Sarabaiten. Piammon, ein ägyptischer Anachoret, hat dem Cassian die Einteilung der ägyptischen
40 Mönche in drei Arten übermittelt. Die erste Art sind die Könobiten, die zweite die Anachoreten oder Eremiten und die dritte die sogenannten Sarabaiten. Während die beiden ersten nach dem Urteil des Piammon nur Lob verdienen, sind die letzteren tadelnswert und auf jede Art zu meiden. Der Name Sarabaiten ist nach dem Zeugnis Cassians ägyptisch, alle Ableitungen aus dem Hebräischen, Persischen, Griechischen oder Syrischen
45 (s. Walch S. 33), die man versucht hat, sind damit hinfällig, doch ist es bisher, wie ich durch Anfrage bei den hervorragendsten Kennern des Ägyptischen feststellte, nicht gelungen, die Bedeutung des Wortes festzustellen. Schon vor Cassian bezeugt Hieronymus (ep. 22, 34 **ad Eustochium**) die Existenz dieser Mönchsgattung, die er mit einem bisher gleichfalls nicht erklärten Namen Remoboth bezeichnet. Über die Identität der Remoboth
50 des Hieronymus und der Sarabaiten Cassians kann bei der Gleichartigkeit der geschilderten Mönche in den charakteristischen Zügen kein Zweifel bestehen. Dagegen ist der Brief des Hieronymus an den Mönch Rusticus (ep. 125), den Walch S. 12 als Quelle für das Sarabaitentum verwertet, nicht beizuziehen, da es sich hier um einen Vergleich zwischen dem Eremiten- und Klosterleben handelt. Nach Cassian ist nur noch aus der Mitte des
55 6. Jahrhunderts als selbstständiger Zeuge für die Sarabaiten Benedikt von Nursia (reg. c. 1) zu nennen, der ihr Vorhandensein in Italien berichtet, und vielleicht der dem Ende des 5. Jahrhunderts angehörige **Dialogus Zachaei christiani et Apollonii philosophi (ed. Dacherius Spicil. Tom. I, 1 ff.)**, der neben Könobiten und Eremiten eine dritte anonyme Mönchsart aufführt, in der Walch (S. 14) die Sarabaiten wieder finden will.

Die späteren Erwähnungen der Sarabaiten in der **Regula magistri** c. 1, bei Isidor von Sevilla (**de offic. eccl. lib. II**, 15), der für den Namen Sarabaiten die lat. Uebersetzung **Renuitae** giebt, bei Beda (Kommentar zu der **Acta**) gehen nicht mehr auf eigne Kenntnis, sondern auf Hieronymus, Cassian und Benedikt zurück. Noch ein Kapitulare Karl des Großen vom Jahre 802 c. 22 wendet sich gegen die Sarabaiten, versteht aber darunter ganz allgemein Mönche, die ohne Lehrer und ohne Disziplin leben. Im Mittelalter werden mit Sarabaiten einfach ungehorsame und aufrührerische Mönche bezeichnet, und die Sarabaiten vielfach mit den Gyrovagen (s. A. Bd VII S. 271) zusammengeworfen (Odo von Cluni, Coll. lib. 3, c. 23; Petrus Damiani, lib. 5, ep. 9; Ivo von Chartres, ep. 192; **de unit. eccl. conserv. II 42 MG LL d. L. II** S. 276 u. 279 f. Walch S. 8 ff.).

Das Bild, das die ältesten Zeugen von den Sarabaiten entwerfen, ist fast durchweg parteiisch gefärbt. Hieronymus, Cassian, Benedikt sind sämtlich Gegner dieser Form des Mönchsleben und wünschen sie durch das Könobitenleben ersetzt zu sehen. Trotzdem lassen sich die charakteristischen Züge der Sarabaiten deutlich erkennen, in denen sie sich von Könobiten und Eremiten unterschieden und ihren Haß hervorriefen. Die Sarabaiten gelten allgemein als Mönche und haben sich jedenfalls auch als solche betrachtet. Mit den übrigen Klassen der Mönche haben sie gemeinsam die Ehelosigkeit, eine gewisse Absonderung von der Gesellschaft, die Bethätigung in besonderen mönchischen Übungen, wie im Psalmen singen und Fasten, und endlich die Mönchstracht, wozu Benedikt auch die Tonsur rechnet. Was sie von den übrigen Mönchen unterscheidet, ist einmal, daß sie nicht in Klöstern oder in der Einöde, sondern in Städten und Kastellen (Hieronymus ep. 22) lebten, einige in ihren eigenen Häusern (Cassian, Coll. XVIII, 8) wohnen, andere sich selbst Zellen erbauten. Sie thun sich nicht zu größeren Gemeinschaften wie die Könobiten zusammen, sondern leben einzeln oder zu zwei und drei in vollständiger Freiheit, ohne sich einem Oberen zu unterstellen. Sie halten auch keine strenge Klausur wie Eremiten und Könobiten und vermeiden nicht ängstlich die Berührung mit dem Umgang der Menschen, sogar der Jungfrauen. Sie erwerben ihren Unterhalt wie die anderen Mönche durch Handarbeit, aber sie verkaufen ihre Erzeugnisse selbstständig und liefern sie nicht einem Oekonomen zu gemeinsamer Verwertung ab, wie dies im Kloster Brauch war (Cassian, Coll. XVIII, 8). In den mönchischen Bußübungen, vor allem im Fasten, scheinen sie mit ihren Leistungen hinter Eremiten und Könobiten zurückgestanden zu haben, wenn es auch eine boshafte Übertreibung des seine Gegner stets verdächtigenden Hieronymus ist, daß sie sich an Fasttagen bis zum Erbrechen voll zu essen pflegten (ep. 22, 34).

Was ihre Verbreitung betrifft, so berichtet Cassian, daß zu seiner Zeit in Ägypten Könobiten und Sarabaiten fast in gleicher Zahl vertreten waren, in anderen Ländern die Sarabaiten aber weit zahlreicher als die Könobiten, ja fast die einzige Mönchsart gewesen wären. Zur Zeit des Kaiser Valens sei die Klosterdisziplin z. B. in Pontus und Armenien sehr selten gewesen, und Eremiten hätte es in diesen Ländern überhaupt noch nicht gegeben. Und Hieronymus schreibt: In Ägypten giebt es drei Mönchsarten Könobiten, Eremiten und Sarabaiten, die letzteren sind in unserer Provinz — der Brief ist an **Eustochium** in Rom geschrieben und mit **nostra provincia**, kann mithin nur Italien oder im weiteren Sinn der Occident gemeint sein — fast die einzigen, jedenfalls die am weitesten verbreiteten. Um die Mitte des 6. Jahrhundert, als Benedikt von Nursia sein Kloster in Monte Cassino gründete, existierten die Sarabaiten noch in Italien, wenn sie auch jetzt nicht mehr als die gebräuchlichste Form des Mönchtums erscheinen. Die **Regula Magistri** will sie schon nicht mehr als Mönche, sondern als Laien bezeichnet wissen, und das Kapitulare Karls des Großen ächtet unter dem Namen der Sarabaiten alle lasterhaften und zuchtlosen Mönche.

Die große Verbreitung der Sarabaiten zur Zeit des Hieronymus und Cassian ist aber auch ein Fingerzeig, wie wir uns diese eigentümliche Form des Mönchtums zu erklären haben. Der Kirchenhistoriker Sozomenos (H. e. 3, 14 f. A. Mönchtum Bd XIII S. 228) berichtet, daß es in der Mitte des 4. Jahrhunderts in Europa nur Mönche, aber keine klösterlichen Niederlassungen gegeben habe. Unter diesen *μοναχοί* sind die vormönchischen, einzeln lebenden Asketen zu verstehen, und die Sarabaiten sind nichts anders als die Fortsetzer des alten Asketenstandes, der sich im Abendland neben den aus dem Orient, vor allem aus Ägypten sich verbreitenden neuen Formen der Askese, dem Eremitentum und Klosterleben, noch längere Zeit behauptete (s. A. Mönchtum). Daher stammt auch der fanatische Haß, der die Vertreter der neuen Form des Mönchtums gegen die „schlechteste Mönchsart" beseelt (Hieronymus ep. 22, 34; Cassian, Coll. 18, 4). Während aber Cassian gegen die Gyrovagen (s. A.) den Vorwurf, daß sie erst jüngst entstanden sind,

seine Kosten in Rom weiter erkundigen, soviel erreichen, daß die Tagsatzung ihm vorläufig nichts in den Weg legte — man findet ihn z. B. noch am 18. April in Zofingen (Schmidlin S. 25) — aber am 14. März gab die Behörde dem Ritter Felix Grebel von Zürich, der eben nach Rom reiste, den Auftrag, beim Papst bestimmte Beschwerden vor- 5 zulegen und sich eingehend über alles zu erkundigen. Ehe nun Grebel in Rom eintraf, am 21. März, hatte der Papst den S., unter voller Anerkennung seines bisherigen Wirkens, noch bis und mit Oktober des Jahres als Ablaßkommissar bestätigt. Als er aber von der Zuschrift der Tagsatzung Kenntnis genommen, nahm er diese Verfügung zurück. Es geht dies aus der Antwort vom 30. April an die Eidgenossen hervor, wonach der Papst 10 zwar seine Gewalt in Sachen des Ablasses verteidigt, aber auch den Kommissär preisgiebt (ipsumque predicatorem ad omnem requisitionem vestram revocari mandavimus et, si eum in his, que scribitis, excessisse invenerimus, puniri faciemus). Am folgenden Tage schrieb auch noch der Oberkommissar des Jubiläumsablasses, der Franziskanergeneral De Puppio, an die Eidgenossen und an S. selbst. 15 Jenen eröffnet er, nachdem der Papst von ihnen brieflich berichtet worden, S. soll in Verkündigung der Ablässe in gewisse Irrtümer (in quosdam errores) verfallen sein, habe er den Auftrag gegeben, sie mögen denselben, wenn er ihnen lästig falle, friedlich und unbehelligt nach Italien schicken, wo er allerdings für etwaigen Irrtum sich werde verantworten und Strafe gewärtigen müssen. An S. selbst erteilt der Obere im Namen 20 des Papstes den Auftrag, sich ganz nach dem Wunsche der Eidgenossen zu richten, ihnen, auch für den Fall, daß sie beschlossen hätten, er habe nach Italien zurückzukehren, in keiner Weise zu widerstehen, und ihnen diesen Brief vorzuweisen. „Der münch aber sumpt sich nitt lang me (zu) Zürich, brach uff und fuor widerum in Italiam, und füert mit im ein fürträffenlichen schatz gälts, den er den armen lüten aberlogen hat" (Bull. 1, 18). In- 25 wiefern S. von der Tagsatzung beschuldigt wurde, seine Vollmachten überschritten zu haben, ist näher nicht bekannt; daß es in weitgehendem Maße geschehen war, ist aus der Abberufung zu erschließen und hat auch der bischöfliche Vikar Faber beklagt (Urban Regius an Zwingli: decem errores in una dispensatione). Faber hat dann noch am 7. Juni an Zwingli seiner großen Freude über den päpstlichen Entscheid Ausdruck 30 gegeben, mit dem Beifügen, er habe nicht glauben können, daß vom apostolischen Stuhl jemals so seltsame Ablässe (portentosas venias) haben ausgehen können, und den Ausgang des Handels vorausgesehen. — Aus dieser Darstellung geht hervor, daß die Ablaßfrage auch in der Schweiz eine Rolle gespielt hat, aber von ferne nicht eine so bedeutende wie in Deutschland. Das Auftreten S. bildet nur ein untergeordnetes Moment in der 35 schweizerischen Reformationsgeschichte. **Emil Egli.**

Sarabaiten. — Christ. W. Fr. Walch, De Sarabaitis, Novi Commentarii Societ. reg. scientiarum Gottingensis Tom. VI, 1—34, Göttingen 1776.

Bei Cassian (Coll. 18, 4, 7, 8) begegnet uns zuerst der Name der Sarabaiten. Piammon, ein ägyptischer Anachoret, hat dem Cassian die Einteilung der ägyptischen 40 Mönche in drei Arten übermittelt. Die erste Art sind die Könobiten, die zweite die Anachoreten oder Eremiten und die dritte die sogenannten Sarabaiten. Während die beiden ersten nach dem Urteil des Piammon nur Lob verdienen, sind die letzteren tadelnswert und auf jede Art zu meiden. Der Name Sarabaiten ist nach dem Zeugnis Cassians ägyptisch, alle Ableitungen aus dem Hebräischen, Persischen, Griechischen oder Syrischen 45 (s. Walch S. 33), die man versucht hat, sind damit hinfällig, doch ist es bisher, wie ich durch Anfrage bei den hervorragendsten Kennern des Ägyptischen feststellte, nicht gelungen, die Bedeutung des Wortes festzustellen. Schon vor Cassian bezeugt Hieronymus (ep. 22, 34 ad Eustochium) die Existenz dieser Mönchsgattung, die er mit einem bisher gleichfalls nicht erklärten Namen Remoboth bezeichnet. Über die Identität der Remoboth 50 des Hieronymus und der Sarabaiten Cassians kann bei der Gleichartigkeit der geschilderten Mönche in den charakteristischen Zügen kein Zweifel bestehen. Dagegen ist der Brief des Hieronymus an den Mönch Rusticus (ep. 125), den Walch S. 12 als Quelle für das Sarabaitentum verwertet, nicht beizuziehen, da es sich hier um einen Vergleich zwischen dem Eremiten- und Klosterleben handelt. Nach Cassian ist nur noch aus der Mitte des 55 6. Jahrhunderts als selbstständiger Zeuge für die Sarabaiten Benedikt von Nursia (reg. c. 1) zu nennen, der ihr Vorhandensein in Italien berichtet, und vielleicht der dem Ende des 5. Jahrhunderts angehörige Dialogus Zachaei christiani et Apollonii philosophi (ed. Dacherius Spicil. Tom. I, 1 ff.), der neben Könobiten und Eremiten eine dritte anonyme Mönchsart aufführt, in der Walch (S. 14) die Sarabaiten wieder finden will.

Die späteren Erwähnungen der Sarabaiten in der Regula magistri c. 1, bei Isidor von Sevilla (de offic. eccl. lib. II, 15), der für den Namen Sarabaiten die lat. Uebersetzung Renuitae giebt, bei Beda (Kommentar zu der Acta) gehen nicht mehr auf eigne Kenntnis, sondern auf Hieronymus, Cassian und Benedikt zurück. Noch ein Kapitulare Karl des Großen vom Jahre 802 c. 22 wendet sich gegen die Sarabaiten, versteht aber darunter ganz allgemein Mönche, die ohne Lehrer und ohne Disziplin leben. Im Mittelalter werden mit Sarabaiten einfach ungehorsame und aufrührerische Mönche bezeichnet, und die Sarabaiten vielfach mit den Gyrovagen (s. A. Bd VII S. 271) zusammengeworfen (Odo von Cluni, Coll. lib. 3, c. 23; Petrus Damiani, lib. 5, ep. 9; Ivo von Chartres, ep. 192; de unit. eccl. conserv. II 42 MG LL d. L. II S. 276 u. 279 f. Walch S. 8 ff.).

Das Bild, das die ältesten Zeugen von den Sarabaiten entwerfen, ist fast durchweg parteiisch gefärbt. Hieronymus, Cassian, Benedikt sind sämtlich Gegner dieser Form des Mönchsleben und wünschen sie durch das Könobitenleben ersetzt zu sehen. Trotzdem lassen sich die charakteristischen Züge der Sarabaiten deutlich erkennen, in denen sie sich von Könobiten und Eremiten unterschieden und ihren Haß hervorriefen. Die Sarabaiten gelten allgemein als Mönche und haben sich jedenfalls auch als solche betrachtet. Mit den übrigen Klassen der Mönche haben sie gemeinsam die Ehelosigkeit, eine gewisse Absonderung von der Gesellschaft, die Bethätigung in besonderen mönchischen Übungen, wie im Psalmen singen und Fasten, und endlich die Mönchstracht, wozu Benedikt auch die Tonsur rechnet. Was sie von den übrigen Mönchen unterscheidet, ist einmal, daß sie nicht in Klöstern oder in der Einöde, sondern in Städten und Kastellen (Hieronymus ep. 22) lebten, einige in ihren eigenen Häusern (Cassian, Coll. XVIII, 8) wohnen, andere sich selbst Zellen erbauten. Sie thun sich nicht zu größeren Gemeinschaften wie die Könobiten zusammen, sondern leben einzeln oder zu zwei und drei in vollständiger Freiheit, ohne sich einem Oberen zu unterstellen. Sie halten auch keine strenge Klausur wie Eremiten und Könobiten und vermeiden nicht ängstlich die Berührung mit dem Umgang der Menschen, sogar der Jungfrauen. Sie erwerben ihren Unterhalt wie die anderen Mönche durch Handarbeit, aber sie verkaufen ihre Erzeugnisse selbstständig und liefern sie nicht einem Oekonomen zu gemeinsamer Verwertung ab, wie dies im Kloster Brauch war (Cassian, Coll. XVIII, 8). In den mönchischen Bußübungen, vor allem im Fasten, scheinen sie mit ihren Leistungen hinter Eremiten und Könobiten zurückgestanden zu haben, wenn es auch eine boshafte Übertreibung des seine Gegner stets verdächtigenden Hieronymus ist, daß sie sich an Fasttagen bis zum Erbrechen voll zu essen pflegten (ep. 22, 34).

Was ihre Verbreitung betrifft, so berichtet Cassian, daß zu seiner Zeit in Ägypten Könobiten und Sarabaiten fast in gleicher Zahl vertreten waren, in anderen Ländern die Sarabaiten aber weit zahlreicher als die Könobiten, ja fast die einzige Mönchsart gewesen wären. Zur Zeit des Kaiser Valens sei die Klosterdisziplin z. B. in Pontus und Armenien sehr selten gewesen, und Eremiten hätte es in diesen Ländern überhaupt noch nicht gegeben. Und Hieronymus schreibt: In Ägypten giebt es drei Mönchsarten Könobiten, Eremiten und Sarabaiten, die letzteren sind in unserer Provinz — der Brief ist an Eustochium in Rom geschrieben und mit nostra provincia, kann mithin nur Italien oder im weiteren Sinn der Occident gemeint sein — fast die einzigen, jedenfalls die am weitesten verbreiteten. Um die Mitte des 6. Jahrhundert, als Benedikt von Nursia sein Kloster in Monte Cassino gründete, existierten die Sarabaiten noch in Italien, wenn sie auch jetzt nicht mehr als die gebräuchlichste Form des Mönchtums erscheinen. Die Regula Magistri will sie schon nicht mehr als Mönche, sondern als Laien bezeichnet wissen, und das Kapitulare Karls des Großen ächtet unter dem Namen der Sarabaiten alle lasterhaften und zuchtlosen Mönche.

Die große Verbreitung der Sarabaiten zur Zeit des Hieronymus und Cassian ist aber auch ein Fingerzeig, wie wir uns diese eigentümliche Form des Mönchtums zu erklären haben. Der Kirchenhistoriker Sozomenos (H. e. 3, 14 f. A. Mönchtum Bd XIII S. 228) berichtet, daß es in der Mitte des 4. Jahrhunderts in Europa nur Mönche, aber keine klösterlichen Niederlassungen gegeben habe. Unter diesen μοναχοί sind die vormönchischen, einzeln lebenden Asketen zu verstehen, und die Sarabaiten sind nichts anders als die Fortsetzer des alten Asketenstandes, der sich im Abendland neben den aus dem Orient, vor allem aus Ägypten sich verbreitenden neuen Formen der Askese, dem Eremitentum und Klosterleben, noch längere Zeit behauptete (s. A. Mönchtum). Daher stammt auch der fanatische Haß, der die Vertreter der neuen Form des Mönchtums gegen die „schlechteste Mönchsart" beseelt (Hieronymus ep. 22, 34; Cassian, Coll. 18, 4). Während aber Cassian gegen die Gyrovagen (s. A.) den Vorwurf, daß sie erst jüngst entstanden sind,

erhebt, kann er gegen die Sarabaiten dies nicht ins Feld führen. Die ungebundene freiere Art des Lebens der Sarabaiten begünstigte fraglos Ausschreitungen, so daß die Anklagen der Vertreter des Könobitentums nicht aus der Luft gegriffen, wenn auch gewiß stark übertrieben sind. So dürfen wir vielleicht die Mönche, die nach Gregor von Nazianz 5 (Carm. 201. 208. 210 u. 211) mit Weibern als Syneisakten zusammenlebten zu den Sarabaiten rechnen (s. Walch S. 23). Auf die Dauer mußten die Sarabaiten, die die alten Formen des asketischen Lebens konservierten, der strafferen Form, die das asketische Lebensideal im Könobitentum gefunden hatte, weichen. **G. Grützmacher.**

Sarcerius, Erasmus, lutherischer Theologe, gest. 1559. — Quellen und 10 Litteratur: Johann Wigand, Leichpredigt Bey der Begrebnis Erasmi Sarcerii, Magdeburg 1560; Zacharias Prätorius, Wilhelm Sarcerius u. Paul Spenlin, Piae lamentationes de morte ... D. Erasmi Sarcerii, Islebii 1560; Hieronymus Menzel, Narratio historica de statu religionis in Comitatu Mansfeldensi, 1584, gedruckt in ZdHarzvereins XVI, 83 ff. — Aeltere Biographien aufgeführt in Röselmüller, Leben u. Wirken des E. S., Annaberg 1888 (Progr.); 15 wertvoller G. Eskuche, S. als Erzieher u. Schulmann, Siegen 1901 (Progr.). Ferner: Engelhardt in ZhTh 1850, 70 ff.; Rebe, Herborner Seminar, 1864; Krause in ZdHarzvereins 1888, 426 ff.; Neumeister ebd. 1887, 515; Könnecke in Mansf. Bl. XII u. XIII (1898 u. 99); Döllinger, Reformation II, 179 ff.; Heppe, Dogmatik des deutschen Protestantismus im 16. Jahrh. I, 49 ff.; H. Holstein in AdB Bd 23; Karl Färber in RE[2] XIII, 397 ff.; zur 20 Bibliographie auch von Dommer, Die ältesten Drucke aus Marburg, 1892. Ein interessanter Brief des S. von J. 1544 im Thesaurus Baumianus in Straßburg XV, 14—16. Andere Litteratur im Texte.

Erasmus S. war 1501 in dem vor kurzem gegründeten, durch Bergbau rasch aufblühenden Annaberg geboren, daher Annaemontanus. Über seinen Geburtstag schwanken die 25 Angaben späterer Biographen: 19. April oder 28. November. Da letzteres Datum sicher sein Todestag ist, so wird als Geburtstag ersteres glaubwürdiger sein. Über sein Leben bis 1536 ist nur wenig Sicheres bekannt; die Erzählungen der Späteren bedürfen kritischer Sichtung. Er dankt später einmal (1538) den Annaberger Ratsherrn Johann und Lorenz Relinck sowie Wolf Zehe im nahen Städtchen Geyer für immensa vestra in me be- 30 neficia und redet sie als seine patrui, domini et amici an, scheint also von diesen Verwandten Unterstützung als Schüler und Student erhalten zu haben. Er soll nach der ersten Schulbildung in Annaberg die Freiberger Lateinschule besucht und dort den Unterricht Ästicampians und des Petrus Mosellanus genossen haben; das müßte zwischen 1514 und 1517 gewesen sein, denn Mosellan verließ Freiberg im Sommer 1515, Ästicampian 35 1517 (vgl. G. Bauch in Mitteilungen d. Gesellsch. f. deutsche Erziehungs- und Schulgeschichte V, 7 ff.; VI, 184 f.). Jedenfalls ehrten ihn später bei einer Durchreise durch Freiberg Rat und Geistlichkeit in hervorragender Weise (vgl. Widmung seiner Annotationes in epist. Pauli ad Gal. et Eph. 1542). Er soll dann dem geliebten Mosellan nach Leipzig gefolgt sein, wird dort aber erst im W.-S. 1522 immatrikuliert als Erasmus 40 Sorck [Sarck?] de Monte S. Annae; dieser Familienname ist also später in Sarcerius umgewandelt worden (die verbreitete Angabe der Biographen nennt seinen Familiennamen Scheurer). Das Lob der Stadt Leipzig hat er in dankbarer Erinnerung in seiner Rhetorica 1537 (ed. 1551 Bl. D 7 ff.) verkündigt: ubi Pallas Academiam nutrit, in qua docentur artes, quae faciunt homines mansuetos et mites (Bl. E b). Nach 45 Mosellans Tode (1524) soll er dann in Wittenberg weiterstudiert und sich an Luther, Melanchthon und Bugenhagen angeschlossen haben; aber das Wittenb. Album schweigt. Ein bestimmtes Datum bietet erst wieder ein Paradigma seiner Rhetorik, eine Rede über den Sinn der Verba coenae mit der Notiz: Anno 1528 Lubecae in schola declamatum. Er muß also damals in Lübeck im Schulamt gestanden und nach Ausweis 50 dieser Rede offen evangelische Anschauungen bekannt haben. Diese haben ihn dann wohl genötigt, weiter zu wandern. (Oder sollte etwa in der Jahreszahl 1528 ein Druckfehler vorliegen?) Die Leichenpredigt Johann Wigands redet von seinen Schulämtern „zu Wien in Österreich, zu Gratz in Steiermark, zu Lübeck, Rostoch und Sigen". Etwas genauer heißt es in den Piae lamentationes: Austriaca Musas artesque professus 55 in urbe est, / Stiriacis postquam praefuit ante scholis. / Balthici mox veniens ad littora tradidit artes, / Amissis illic omnibus arte Fabri. Also zunächst ein Schulamt in Graz; dies wird in der Rostocker Matrikel gemeint sein, wenn sie ihn 1530 als de oppido Garsen ... Labecensis dioec. aufführt; zwar gehört Graz zur Seckauer Diöcese, aber Laibach und Seckau waren seit 1509 unter demselben Bischof 60 vereinigt (vgl. Gams, Series Episc., p. 282 u. 311). In Wien soll er dann die

Magisterwürde erworben haben (Rostocker Matr.: **Magister Vienne promotus**), aber die Wiener Register enthalten seinen Namen nicht, wie mir Herr D. Lösche mitteilt. Joh. Faber, der Verfolger der Evangelischen wie der Wiedertäufer (vgl. Bd V, 719), nötigt ihn, den gefährlichen Boden zu verlassen. Im Mai 1530 wird er in Rostock immatrikuliert und im folgenden Winter als Dozent von der Artistenfakultät rezipiert. Da ruft ihn das eben 5 evangelisch gewordene, von Bugenhagen in Kirche und Schule neugeordnete Lübeck abermals an seine Lateinschule. Hier arbeitet er mehrere Jahre in Segen, in bestem Einvernehmen mit Hermann Bonnus (Bd III, 313), den er 1538 in seinem Kommentar zu Mt als seinen Lehrmeister in methodischer Schriftauslegung rühmt und von dem er noch 1551 dankbar bekennt: „seine Gesellschaft war mein Leben". Hier gründete er den 10 eigenen Hausstand, hier schien er nach dem Wanderleben zur Ruhe zu kommen. Vgl. auch sein Loblied auf Lübecks Geschichte, Verfassung, Kirchenwesen und Bürgerschaft in seiner Rhetorik (ed. 1551 Bl. C 6ᵇ ff.). Da berief ihn im Frühjahr 1536 Graf Wilhelm von Nassau als Rektor der Lateinschule nach Siegen; die Bestallungsurkunde vom 13. April 1536 bei Eskuche S. 25f. Am 15. Juni wurde er in sein neues Amt eingeführt. Aber schon im 15 August 1537 erfolgte seine Ernennung zum „Superintendenten und Predikanten" des Grafen und damit sein Übergang zu kirchlicher Thätigkeit und infolge dessen auch zu theologischer Schriftstellerei. Seine beiden ältesten Schriften, eine Dialektik und die schon erwähnte Rhetorik entstammen seiner Schulpraxis (beide 1537 zuerst erschienen); ebenso auch noch sein seit 1537 in vielen Auflagen verbreiteter, 1550 von ihm neubearbeiteter Katechismus, er sieht 20 aber in diesem bereits zugleich die Erstlingsfrucht seiner Zuwendung zur Theologie. Fortan gehört all seine Arbeit der Kirche, wenn er auch natürlich als Superintendent die Aufsicht auch über das Schulwesen hatte und sich um die Errichtung der Lateinschulen in Siegen, Herborn und Dillenburg verdient machte. In seiner kirchlichen Thätigkeit zeichnet ihn fortan der Eifer aus, mit dem er alsbald die gute Ordnung und das religiöse und sitt- 25 liche Leben der seiner Aufsicht anvertrauten Gemeinden durch die beiden Mittel häufiger Visitationen und regelmäßiger Pastorensynoden zu fördern bemüht ist. Mit Zustimmung des Grafen Wilhelm begann er 1538 mit beiden. Als dann allerlei Gerede darüber im Lande entstand, schrieb er den **Dialogus mutuis interrogationibus et responsionibus reddens rationem veterum Synodorum ... item Visitationum**, 1539 30 (auszüglich bei Gerdes, **Scrinium antiquarium** I, 608ff.). Die von ihm eingerichteten Pastorensynoden dienten ebenso der Prüfung und Befestigung der Geistlichen in der Lehre, wie der brüderlichen Zucht in Bezug auf Amtsführung und Lebenswandel. Das Lehrexamen, das er dabei mit den Geistlichen hielt, s. auf Bl. Fij ff. Die Anregung zu beiden Veranstaltungen hatte ihm die c. 1536 von Leonhard Wagner und Heilmann 35 Crombach verfaßte Nassauische KO gegeben, die über diese Synoden wie über die Visitationen ausführliche Anordnungen enthält (ZKR XIV [1904], 223ff.); oder ist etwa in diesen Abschnitten schon des S. Hand spürbar? Jedenfalls gebührt ihm das Verdienst, diese Einrichtungen für das kirchliche Leben fruchtbar gemacht zu haben. Mit erstaunlicher Arbeitskraft sorgte er aber auch positiv für die theologische und praktische Fort- 40 bildung der Geistlichen: 1. durch seine zahlreichen Kommentare zu Büchern der hl. Schrift, die klar und nüchtern ins Verständnis des Textes führen: Mt 1538, Mc 1539, Lc 1539, Jo 1540, AG 1540, Rö 1541, Ga und Eph 1542; Ko 1542 und 44, Phi, Kol, Th 1542, Si 1543; 2. durch Bearbeitung der Hauptbegriffe der evangelischen Lehre nach dialektischer Methode: **Methodus in praecipuos Scripturae locos** I, 1539; II, 1540 (hier 45 auf Bl. 196ᵇ ff. nochmals des S. Gedanken über Synoden und Visitationen); **Nova methodus in praecipuos Scripturae locos** [1546], 1555, „**in usum Theologorum iuvenum utilissima**"; auch sucht er die evangelische Lehre als die altkirchliche durch Sammlung von Belegstellen aus Augustin zu erweisen in zwei Schriften 1539 und 40, andererseits die **vanitas theologiae scholasticae** durch Vorführung ihrer Lehrsätze vor- 50 zudemonstrieren 1541; 3. durch Darreichung von methodischen Hilfsmitteln für die Predigt: **Expositiones in epistolas dominicales et festivales** 1540; **In Euangelia dominicalia Postilla** 1540; **Conciones annuae rhetorica dispositione conscriptae** 1541. Man staunt billig über diese Arbeitsleistung binnen weniger Jahre. Nach einem Besuch in der Heimat (Anfang 1541) siedelt er nach Dillenburg über als Nachfolger des Hof- 55 predigers Leonhard Wagner und als Pfarrer der Stadtgemeinde; dazu verwaltet er weiter die Superintendentur der Grafschaft. In dieser Stellung ist er schon im März 1540 auf dem Schmalkaldener Konvent thätig und unterschreibt hier das wichtige Bedenken der Wittenberger Theologen **de pace facienda cum Episcopis** (CR III, 945). Dann finden wir ihn beteiligt bei der Reformation im Gebiete des Erzbischofs von Köln in 60

den Jahren 1542—46 (vgl. Bd VII, 713); die Widmung seines Jesus Sirach-Kommentars an Erzbischof Hermann, 9. September 1542, zeigt uns den Anfang seiner Beziehungen nach dieser Seite. Speziell hören wir von seiner erfolgreichen Predigt in Andernach 1543 (CR V, 59; Bindseil, **Melanchthonis epist. suppl. p.** 530; Varrentrapp, Hermann
5 v. Wied I, 147; II, 61; Lenz, Briefw. Landgraf Philipps mit Bucer II, 122 ff.) und wieder 1546 (Ennen, Geschichte der Stadt Köln IV, 433). Im November 1545 beruft ihn Graf Philipp von Hanau auf etliche Wochen zur Ordnung der kirchlichen Verhältnisse ins Ländchen Babenhausen (nach des Alberus' Vertreibung von dort, vgl. Bd I, 288). Sogar mit der englischen Reformationsgeschichte kommt S. vorübergehend in Be-
10 rührung. Schon 1535 (also noch in Lübeck) war ihm Gelegenheit geboten worden, einem englischen Bischof, dessen Namen er verschweigt, ein ausführliches Gutachten über die rechte evangelische Erkenntnis zuzustellen; 1538 beförderte er diesen Aufsatz zum Druck: **Loci aliquot communes et theologici in amico quodam responso ad Praesulis cujusdam orationem ... methodice explicati** (daß es sich um einen englischen Bischof
15 handelt, ergiebt sich aus der Erörterung auch der Frage, ob der König **caput ecclesiae** zu nennen sei). Diese Schrift wurde auch ins Englische übersetzt (vgl. de Wette V, 214), und zwar, wie S. vernahm, angeblich auf Befehl Heinrichs VIII. selbst. Da widmete er diesem, in starker Überschätzung der evangelischen Gesinnung des Königs, hoffnungsvoll seine Evangelienpostille, 1540, mit einer Zuschrift, die diesen als **re ipsa et veritate**
20 **evangelicus et virtuosus** preist. Er war durch seine Schriften ein weithin angesehener Theologe geworden, der viel um Rat, mündlich und schriftlich, angegangen wurde, so daß er später rühmen konnte, er habe „24 Grafschaften Kirchenordnung gestellet" (Wigand Bl. Cij[b]). So erhielt er auch im Oktober 1541 von Herzog Moritz den ehrenvollen Ruf als Professor der Theologie an die Universität Leipzig; aber Graf Wilhelm ließ ihn nicht
25 ziehen, als der „sich sein Lebenlang zu ihm gethan" (Meinardus, Katzenelnbogische Erbfolgestreit II, 22; CR IV, 580). Erst das Interim machte seiner Wirksamkeit im Nassauischen ein gewaltsames Ende. Als einen entschiedenen Gegner desselben mußte ihn Graf Wilhelm, ob auch ungern, seines Amtes entheben und fortziehen lassen. Nachdrücklich aber konnte S. hervorheben, daß er **non tam ejectus ex ecclesia, quam pacifice dimissus,**
30 **donec fortassis meliora tempora redeant,** fortgegangen sei (Vorwort im Katechismus 1550). Mit einem Gnadengeschenk entließ ihn im September 1548 der Graf. Er begab sich zunächst in seine Vaterstadt Annaberg, wo er allen um der reinen Lehre des Evangelii willen in Kreuz und Leiden geratenen Predigern und frommen Christen zu Trost sein „Creutzbüchlein" herausgab, zu dem ihm Melanchthon ein Vorwort schrieb (fehlt im
35 CR, vgl aber VII, 448). Er hoffte in Lübeck Anstellung finden zu können; Melanchthon lenkte seine Blicke auf eine Professur in Rostock (CR VII, 500). Es fand sich aber zunächst nur eine Stellung als Pastor an der Leipziger Thomaskirche. Auch hier entwickelte er alsbald wieder eine reiche praktisch-litterarische Thätigkeit. Es erschienen Evangelien- und Epistelpredigten 1551 und 52, Predigten über die Leidens- und Auferstehungsgeschichte
40 1550 und 51; als ernster Bußprediger eiferte er gegen den Niedergang der Zucht in den Gemeinden, speziell gegen unordentliches Wesen in der Fastenzeit 1551 (vgl. dazu Döllinger II, 190). Wieder mahnt er zu jährlichen Visitationen und priesterlichen Versammlungen, 1551, und schreibt eine Schrift Von Synodis, 1553. Besonders große Verbreitung fand sein „Buch vom hl. Ehestand", in dem er neben Eigenem auch eine
45 reichhaltige Zusammenstellung aus der evangelischen Litteratur (aus Luther, Melanchthon, Major, Brenz, aber auch Bullinger) über die verschiedenen Kapitel der Ehematerie bot, 1553. Im Juli 1551 finden wir ihn unter den sächsischen Theologen, denen zu Wittenberg die **Repetitio Conf. Aug. (Confessio Saxonica)** zur Begutachtung und Unterschrift vorgelegt wurde, CR VII, 806 ff.; XXVIII, 1, 339; Salig, Vollständige Historie
50 der Augsb. Konf. I, 664. Als Melanchthon darauf im Dezember d. J. von Kurfürst Moritz Auftrag erhielt, nach Trient aufs Konzil zu ziehen, und von den ihm bestimmten Begleitern Alesius und Pacäus, ersterer erkrankte, da schlug Melanchthon selbst S. als Ersatzmann vor als einen, **qui habet jam populi studia** (CR VII, 872). Am 13. Januar 1552 stellte ihnen Moritz ihre Beglaubigung fürs Konzil aus (CR VII, 910).
55 In Nürnberg machten sie Halt, wo S. eine bedeutende Thätigkeit als Prediger entwickelte (vgl. CR VII, 931 und etliche einzeln gedruckte Predigten aus jenen Tagen). Bekanntlich kehrte die Gesandtschaft unvollendeter Dinge von Nürnberg in die Heimat zurück. Noch in demselben Jahre empfahlen Melanchthon und Bugenhagen ihn, aber ohne Erfolg, dem Rat von Augsburg für die dortige Superintendentur (CR VII, 1095. 1098. Briefw.
60 Bugenhagens 529). Im Juli 1553 hielt S. noch in Leipzig zwei Gedächtnispredigten

auf Kurfürst Moritz, sowie im August drei Predigten auf dem ersten großen Landtag daselbst unter Kurfürst August. Auch veröffentlichte er noch im Herbst d. J. sein „Hausbuch für die einfältigen Hausväter". Dieses ist interessant durch die auf Bl. 277 b ff. abgedruckte Ordnung für die „Firmung" der Kinder durch die Superintendenten oder Visitatoren, wozu die Pastoren eine Zeit lang zuvor Unterricht erteilen sollen in von S. 5 entworfenen Fragstücken und Antworten (auch wieder abgedruckt in seinem Pastorale 1562 Bl. 245 b ff.). Vgl. dazu Bachmann, Gesch. der Einführung der Konfirmation, Berlin 1852, S. 50 ff.

Inzwischen war G. Major durch Graf Albrecht von Mansfeld in den letzten Tagen des Jahres 1552 als Adiaphorist und wegen seiner Lehre von den guten Werken aus 10 Eisleben vertrieben worden (Bd XII, 87). Unter den Pastoren der Grafschaft stand die Mehrzahl schroff gegen den kleinen Anhang, den seine Lehre gefunden hatte. Unter Führung von Mich. Cölius und Johann Wigand in Mansfeld hatte die Majorität sich zu einem „Bedenken, das diese Proposition oder Lere nicht nütz, not noch war sey ... das gute werk zur seligkeit nötig sind" (1553) vereinigt. Nach einiger Zeit verständigten 15 sich auch die beteiligten Grafen über S. als den in die Superintendentur ihres Ländchens zu berufenden Mann. Am 13. Februar 1554 leitete er bereits die Synode in Eisleben, die den Lehrstreit zur Entscheidung bringen sollte. Majors Proposition, daß gute Werke zur Seligkeit nötig seien, wurde als gefährlich und dem Papismus förderlich, verworfen und den Gegnern (Rektor Moritz Heling in Eisleben und Pastor Stephan Agricola in 20 Helbra) das Versprechen abgefordert, sich solcher ärgerlichen Reden hinfort zu enthalten. Als diese dann diese Forderung ablehnten, wurden sie von den Grafen ihrer Stellen enthoben („Acta oder Handlungen des Löblichen Synodi in der Stad zu Eisleben" 1554). S. wurde durch die Majoristen seine Position nicht ganz leicht gemacht, da sie in seinen früheren Schriften „etliche unbedachtsame Reden, als daß gute Werke den Glauben er- 25 nähren und erhalten" fanden und sich damit schirmen wollten. Aber er „hat solches wieder retractiret und was er davon halte, genugsam erkläret, auf daß sie davon seine rechte Meinung wüßten" (Wigand Bl. C 4). Zum ersten Male hatte er damit öffentlich gegen den Melanchthonschen Kreis Stellung genommen; der Pastorenkreis, in den er jetzt eingetreten war, unter dessen jüngeren kraftvollen Persönlichkeiten neben Wigand 30 ein Cyriakus Spangenberg als sorgsamer Hüter des Erbes Luthers hervorragt, zog ihn völlig in das Lager der Gnesiolutheraner. Mit größter Energie nahm er alsbald wieder die Visitationen in Angriff: 1554, 56 und 58 hielt er solche in der Grafschaft ab. Die noch erhaltenen Protokolle der Visitationen von 1556 und 58 (abgedruckt in Mansfelder Blätter XII [1898], 86 ff. und XIII [1899], 18 ff.) zeigen, wie ernst S. es mit der 35 Hebung des sittlich-religiösen Lebens war, wie tapfer er den Volkssünden der Völlerei, Unzucht, Gotteslästerung u. s. w. zu Leibe ging, wie sehr aber diese Erziehungsarbeit in der Volkskirche den Arm der Obrigkeit zur Bestrafung der hartnäckigen Sünder meinte in Anspruch nehmen zu müssen (vgl. dazu das Gutachten der Hofräte des Grafen Hans Georg von 1556, Mansf. Bl. XII, 84 f.). Es erschienen jetzt seine Schriften: Form und 40 Weise einer Visitation für die Graf- und Herrschaft Mansfeld 1554 (fehlt im Schriftenverzeichnis von Eskuche); Von jährlicher Visitation, 1555 (auszüglich in Mansf. Bl. XII, 54 ff.), und als Ergänzung dazu: Von einer Disziplin, 1556, und Vom Banne und anderen Kirchenstrafen, 1555; Vorschlag einer Kirchenagende oder Prozeßbüchleins, die Kirchenstrafen zu üben, 1556; auch die Schrift von nötigen und nutzen Consistorien 45 oder geistlichen Gerichten, 1555. Auch seine Schrift Einer christlichen Ordination Form und Weise, 1554, gehört zur Charakteristik seiner kraftvollen organisatorischen Wirksamkeit (er selbst, einst ohne Ordination ins Predigtamt gekommen, ermahnte jetzt alle, denen es gleicher Weise gegangen, seinem Beispiel zu folgen, der er sich später mit Auflegung der Hände noch habe ordinieren lassen). Ein großer Teil dieser die Kirchenverfassung und Kirchen- 50 zucht behandelnden Schriften des S. wurde hernach durch seinen Sohn in der 2. Auflage seines „Pastorale oder Hirtenbuch von Amt, Wesen und Disziplin der Pastoren" (1. Aufl. 1559, 2. 1562) wieder abgedruckt. Diese sowie ältere Schriften des so treu an der sittlichen Hebung des Volkes arbeitenden, auch die Mängel und Gebrechen im geistlichen Stande rückhaltlos aufdeckenden Mannes bildeten für Döllinger und seine Nach- 55 folger eine willkommene und gern ausgebeutete Fundgrube, um Zeugnisse von den traurigen Folgen der Reformation zu sammeln.

Seine Erlebnisse im Interim, sein Kampf gegen die Anhänger Majors und nicht zum wenigstens der im Mansfeldischen herrschende Geist hatten ihn immer mehr von Melanchthon hinweggeführt, vgl. schon für 1551 Briefsammlung des Joachim Westphal 60

S. 113. Bei dem Wormser Religionsgespräch 1557 finden wir ihn daher gleich Mörlin auf der Seite der Weimarischen Theologen. Eilends reist er noch von Worms nach Heidelberg an den pfälzischen Hof, um durch Intervention des Kurfürsten von der Pfalz den Riß im evangelischen Lager zu verhüten, besteht dann aber fest auf der Forderung, 5 daß Melanchthon und die Seinen mit ihnen „die Sekten verdammen" müßten, und schließt sich dann der verhängnisvollen Protestation an, die das Religionsgespräch sprengte (vgl. Hummel, **Epistolarum Semicenturia, p.** 39 ff.; **CR IX,** 401 f.; G. Wolf, Zur Geschichte der deutschen Protestanten 1555—59, S. 85 ff.). Im nächsten Jahr wird er dann mit Flacius, Mörlin und Aurifaber nach Weimar gerufen, um bei der Schluß- 10 redaktion des Weimarer Konfutationsbuches mitzuwirken (Preger, Flacius II, 78). Seitdem war er Melanchthon völlig entfremdet, der seiner nur noch gelegentlich als eines Vertreters krasser Vorstellungen betreffs des hl. Abendmahles gedenkt (**CR IX, 848. 962**). Die jungen Wittenberger Philippisten aber verhöhnten ihn durch den Vers: **Et ERAS tu SARCina ruri** (vgl. Wigand Bl. C 4). Seine Wirksamkeit in der Grafschaft Mansfeld 15 wurde besonders durch die schwierige Persönlichkeit des alten Grafen Albrecht mannigfach gehindert. Zwar gelang ihm 25. Oktober 1555 der Abschluß eines Friedensvertrages unter den streitenden Grafen, aber er erreichte doch nicht, daß ihm Albrecht in den Gemeinden seines Anteils die Visitation gestattete. Und als S. für einen vom Grafen wegen einer scharfen Strafpredigt amtsentsetzten Geistlichen mutig intervenierte, entzog 20 er ihm die Inspektion über die Geistlichen seines Anteils. Das Gleiche that Graf Gebhard, als S. einen Pastor wegen bösen Lebenswandels nach vergeblichen Warnungen feierlich exkommuniziert hatte. Noch hielt S. mit den unter seiner Aufsicht verbliebenen Geistlichen der Grafschaft eine Synode, in der sie am 20. August 1559 das umfängliche „Bekendtnis der Prediger in der Grafffschafft Mansfelt, vnter den jungen Herren gesessen. 25 Wider alle Secten, Rotten und falsche Leren" (gedr. Eisleben 1560) unterschrieben. Hier legen sie ihr Zeugnis ab gegen Wiedertäufer, Servetisten (deren Haupt Servet seiner „in der christlichen Kirche unerhörten Ketzereien und Gotteslästerungen halben am Leben ist billig gestrafet worden" Bl. H b), Stancaristen, Jesuiter (speziell gegen Canisius), Antinomer, Schwenkfeldisten, Zwinglianer oder Sakramentierer, Osiandristen, Synergisten, Majoristen, 30 Adiaphoristen. Aber es war ihm nicht zu verdenken, daß er gleich darauf einem Ruf an die Johanniskirche in Magdeburg und als **Senior ministerii** Folge leistete. Aber dem Steinleiden, das ihn schon in Eisleben gequält hatte, erlag er hier schon nach wenigen Wochen, am 28. November 1559. Nur etwa vier Predigten hatte er in der neuen Stellung gehalten. In philippistischen Kreisen wollte man wissen, daß diese den Magde- 35 burger Flacianern doch nicht scharf genug gewesen wären; deren Angriffe gegen ihn hätten ihn so erregt, daß er daran gestorben wäre (vgl. den Brief des Camerarius bei Döllinger II, 181). Joh. Wigand hielt ihm die Leichenpredigt, in der er ihn nicht mit Unrecht den großen Männern der Reformationszeit zuzählte. S. hinterließ einen Sohn Wilhelm, der damals Hofprediger und Präzeptor der Söhne des bekannten, damals in Sachsen 40 lebenden Freiherrn Hans Ungnade war, hernach Pastor an St. Petri in Eisleben wurde und hier die wilden flacianischen Streitigkeiten als Parteigänger von Flacius und Cyriakus Spangenberg miterlebte.

S. gehört zu den gediegensten und lautersten Persönlichkeiten im Kreise der lutherischen Theologen des Reformationszeitalters. Ein Mann von ehrlicher, herzlicher Frömmigkeit 45 und reinem Wandel, unermüdlich eifrig im Amt und in schriftstellerischer Thätigkeit, energisch und unverrückt den großen praktischen Aufgaben der Volkskirche zugewandt, auch im Lehrkampfe verhältnismäßig sachlich und maßvoll, in Bekenntnisfragen unerschütterlich fest, so steht er vor uns. Ein fast vollständiges Verzeichnis seiner Schriften — 59 Nummern — bietet Eskuche. An der Breite derselben haben schon Zeitgenossen 50 Anstoß genommen (vgl. Döllinger II, 187). Seit 1553 findet man verschiedenen seiner Schriften, von denen manche noch bis ins 17. Jahrhundert neue Auflagen erlebten, sein Porträt beigefügt. **G. Kawerau.**

Sarpi, Paul, gest. 1623. — Seine Werke: Opere del Padre Paolo S., 5 vol. in 12°, Venezia 1677. Neuere und weit bessere Ausgabe, die auch seine Gesch. des Trienter Kon- 55 zils enthält: Opere di P. S. „Helmstadt" (Verona) 1761 ff., 8 Bände in 4°; Lettere Italiane di Fra P. S., Verona 1673; A. Bianchini-Giovini, Scelte Lettere inedite di P. S., Capolago 1833; Polidori, Lettere raccolte di S., Firenze 1863, 2 voll.; Castellani, Lettere inedite di S. a S. Contarini, Venezia 1892. — Litteratur: A. Bianchi-Giovini, Biografia di Fra P. Sarpi, Bruxellis 1836, 2 voll.; Brischar, Beurteilung der Kontroversen

Sarpis und Pallavicinis, Tüb. 1844, 2 Teile; Rankes Urteil darüber in s. Schrift „Die röm. Päpste“ II und III; Brosch, Geschichte des Kirchenstaats I, Gotha 1880, 354 ff.; Balan, Fra P. Sarpi, Venezia 1887; Pascolato, Fra P. Sarpi, Milano 1893; Zeck, A. Sarpi in KL^2 18, Sp. 1720 ff.

Paolo Sarpi wurde den 14. August 1552 zu Venedig geboren, wo sein Vater Kaufmann war. Hier erwarb er sich als Jüngling seine höhere Bildung und trat im Alter von 14 Jahren 1566 in den Orden der Serviten. (Daher seine gewöhnliche Benennung Fra Paolo S.) Nach zweijähriger Lehrthätigkeit in Mantua (von seinem 20. bis zum 22. Lebensjahre) wurde er Priester und 1579, noch im jugendlichen Alter von 26 Jahren schon Provinzial seines Ordens in der Republik Venedig (vom Ordenskapitel zu Verona erwählt), später sogar Generalprokurator des Ordens mit seinem Sitze in Rom (1585—1588). Längst hatte sich aber seine Überzeugung im antijesuitischen Sinne gebildet, so daß er gelegentlich schon einmal der Inquisition verdächtig geworden war. Gelegenheit zur Geltendmachung seiner Anschauungen fand er seit 1606 in dem berühmten Streit der Republik Venedig mit dem Papste Paul V. Dieser Kirchenfürst fühlte sich berufen, die Oberherrschaft des Papsttums über die Reiche dieser Welt zur Ausführung zu bringen, während die damals immer noch mächtige Republik Venedig eine Herrschaft über die römische Kirche ihres Gebietes übte, wie es heute kaum irgendwo möglich sein dürfte. Beide, der Papst und die stolze Republik, gerieten so hart aneinander, daß Paul V. in eitler Selbstverblendung die wuchtigste Waffe des Mittelalters aus dem päpstlichen Arsenal hervorholte, das Interdikt, fast 100 Jahre nach der Reformation! Zum größten Erstaunen der Kurie übte die Republik innerhalb ihres Gebietes aber einen so entschiedenen Terrorismus aus, daß die päpstlichen Gesinnungsgenossen unter dem Klerus, z. B. die Jesuiten, außer Landes gewiesen, die übrigen Geistlichen dagegen bald durch kluge Milde, bald durch entschiedenen Zwang zur weiteren Abhaltung des Gottesdienstes veranlaßt wurden. Dieser unerwartete Sieg der Republik über das Papsttum würde unmöglich gewesen sein, wenn nicht die öffentliche Meinung zu ihren Gunsten bearbeitet worden wäre. Das Verdienst, dies erreicht zu haben, gebührt dem Serviten Paul Sarpi, welcher von seiner Vaterstadt als Staatskonsultor für theologische und kirchenrechtliche Sachen in Dienst genommen war, um ihr Recht gegen den verblendeten Pontifex zu verteidigen. Er bezog dafür ein Gehalt von 200 Dukaten. Getragen vom edelsten Patriotismus für seine Heimat und dem tödlichsten Hasse gegen das jesuitische Papsttum veröffentlichte Sarpi Meisterwerke der Polemik, welche Pascals Provinzialbriefen nicht unebenbürtig zur Seite stehen. Die öffentliche Meinung nicht bloß in Venedig, sondern in ganz Europa außerhalb des Kirchenstaats ward gegen Paul V. eingenommen; von allen Seiten im Stich gelassen, mußte er sich mit der Republik aussöhnen und das Interdikt zurücknehmen, ohne daß seine stolze Gegnerin um Absolution gebeten hatte (1607). Seit jener großartigen Enttäuschung hat sich das Papsttum bis heute nicht wieder verleiten lassen, das Interdikt über ein Land zu verhängen. Daß man in Rom wußte, wem man diese Niederlage zu verdanken habe, beweist der Mordanfall, der auf Sarpi in Venedig am 5. Oktober 1607 gemacht wurde. Auf den Tod getroffen blieb er doch am Leben. Die Mörder waren von dem Kardinalnepoten Scipio Borghese an Klostervorstände im Venezianischen empfohlen worden, hatten sich nach der That in das Haus des päpstlichen Nuntius geflüchtet und entkamen von da glücklich in den Kirchenstaat, wo sie zunächst geduldet und sogar durch Geld unterstützt wurden, bis — nach einem vollen Jahre der Papst ihre Verhaftung anordnete. (So Brosch in seiner Geschichte des Kirchenstaates I, 1880, S. 364, nach den authentischen Zeugenaussagen bei Bazzoni, App. alle annot. degli Inquis. di Stato di Ven. in Arch. stor. ital. Ser. III, T. XII, P. 1, p. 8 sqq.) Es war ihm noch vergönnt, ein Lebenswerk zu schaffen, in welchem er seinem Haß gegen seinen Todfeind Luft machte und noch bis auf die Gegenwart fortwirkt, seine Geschichte des Trienter Konzils. Als sein Gesinnungsgenosse Erzbischof Dominis von Spalato 1616 nach London reiste, gab er sie ihm zum Druck mit; so erblickte denn die Istoria del concilio Tridentino di Pietro Soave Polano (Anagramm v. Paolo Sarpi Veneto) 1619 das Licht der Welt, allerdings mit Zusätzen von Dominis; ohne sie 1629 s. l. (wohl zu Genf); nach dieser Ausgabe lat.; deutsch von Rambach 1761 ff. und von Winterer 1844 ff.); sie ist in fast alle wichtigen europäischen Sprachen übersetzt, voll Haß gegen die Päpste, denen Sarpi nur das Schlechteste zutraut, mit kühnem Scharfsinn und hoher Darstellungskunst abgefaßt, aber als Tendenzschrift einseitig (vgl. Ranke, Die römischen Päpste II und Brischar, Beurteilung der Kontroversen Sarpis und Pallavicinis 1844); trotzdem ist sie bis heut unentbehrlich, weil die jesuitische Gegenschrift Pallavicinis, Istoria del concilio di

Trento 1656 ff., deutsch von Klitsche 1835 ff. 8 Bände, noch weit weniger brauchbar ist. Wahrscheinlich wird sogar Sarpis Buch, auch wenn einst das große Quellenwerk der Görresgesellschaft „Concilium Trid.", Frib. 1900 ff. vorliegen wird, überhaupt nicht entbehrt werden können, da die Urkunden des Serviten-Archivs, aus welchem er mit ge-
5 schöpft hat, nach Theiners Erkundigungen (vgl. Acta genuina ss. concilii Tridentini, I. Bd, 1874, praef. p. VII, Anm. 3) gegen Ende des 17. Jahrhunderts verbrannt sind. — Sarpi starb den 14. Januar 1623 im 71. Lebensjahre.

Der große Feind des Papsttums war als Mensch fast bedürfnislos, enthaltsam, uninteressiert was seine eigene Person betraf; dagegen beseelt von glühender Vaterlandsliebe
10 und freundschaftlich verbunden mit allerlei kirchlich-freisinnigen Geistern Italiens und Frankreichs. Aber er zeigte sich nicht bloß als kirchenpolitischen Gegner Roms; auch seine innerste Herzensneigung gehörte dem Protestantismus, wie aus seinen vertraulichen Briefen hervorgeht, in welchen an mehreren Stellen der helle Jubel über die Fortschritte des Evangeliums oder die Trauer über dessen Bedrängnisse spricht. Aus politischer Klugheit
15 vollzog Sarpi aber den Übertritt nicht, weil er geglaubt haben mag, daß er innerhalb des Verbandes der römischen Kirche seinen Widersachern mehr schaden könne. „Ich trage eine Maske, aber nur notgedrungen, weil ohne sie in Italien niemand leben kann" (porto maschera, ma per forza; poichè senza di quella nessun uomo puo vivere in Italia) lautet sein eignes Geständnis (Sarpi, Lettere ed. Polidori [Firenze 1863],
20 Vol. I, 237, cf. 232, 246, 247. Vol. II, p. 73, 139 bei Brosch a. a. O. I S. 358). Mit der Lehre der katholischen Kirche war er zerfallen; wie weit er aber innerlich dem Protestantismus bewußt nahe gekommen ist, wird bei seiner „Fuchsnatur" wohl immer Geheimnis bleiben; jedenfalls hat er aber bis zu seiner letzten schweren Krankheit noch täglich — die Messe gefeiert; Offenheit, Ehrlichkeit oder gar Mut des Martyriums war
25 ihm nicht eigen; aber die Männer der Kurie, gegen die er kämpfte, waren in der Wahl ihrer Mittel erst recht nicht scheu, und er kannte seine Gegner genau; daher die Entwickelung seines Charakters. **P. Tschackert.**

Sartorius, E. W. C., geb. 1797, gest. 1859. — Außer den in dem Artikel angeführten Schriften von Sartorius s. die Vorreden zu s. Schrift: Lehre v. der heiligen Liebe
30 und Soli Deo gloria; Evangel. Kirchenzeitg. von Hengstenb., 1859, Nr. 73; Neue Evang. Kirchenzeitung von Meßner, 1859; Dr. Weiß: Evangel. Gemeindeblatt Königsberg 1859, Nr. 27; Dorner, System der christlichen Glaubenslehre 1 S. 392, II S. 35 u. 711. Gustav Frank, Gesch. d. protest. Theol., 1862—75; Kahnis, Geschichte der luth. Dogmatik in dessen Dogmatik; Zöckler, Gesch. der systemat. Theol., besond. der Dogmatik in s. Handbuch der
35 theol. Wissenschaften, Tl. 3; Landerer, Neueste Dogmengesch., 1881; Mücke, Die Dogmatik des des 19. Jahrh. 1867; Sieffert in dem Artikel: Ethik, Tl. 5 der Real-Encykl., 3. A., S. 556.

Ernst Wilhelm Christian Sartorius wurde den 10. Mai 1797 zu Darmstadt geboren und starb am 13. Juni 1859 als Generalsuperintendent von Ost- und Westpreußen in Königsberg in Pr. Er besuchte das Gymnasium seiner Vaterstadt, an welchem sein Vater
40 Prorektor war. Mit einer tüchtigen Gymnasialbildung ausgerüstet bezog er Ostern 1815 die Universität Göttingen. Nach seinem eigenen Zeugnis hatte er damals schon trotz der rationalistisch-pelagianischen Welt- und Lebensanschauung in seiner Umgebung eine persönliche Erfahrung von der Rechtfertigung aus Gnaden durch den Glauben an Jesum Christum gemacht. In seinem theologischen Studiengange hatte er Plank viel zu ver-
45 danken. Dieser bestimmte ihn, sich der wissenschaftlichen Laufbahn zu widmen, in die er, 21 Jahre alt, als Repetent in Göttingen eintrat. Im Jahre 1821 wurde er als außerordentlicher Professor der Theologie nach Marburg berufen; 1823 wurde er daselbst Ordinarius. Schon im Jahre 1820 hatte er in Göttingen seine erste theologische Schrift herausgegeben: „Drei Abhandlungen über wichtige Gegenstände der exegetischen und syste-
50 matischen Theologie". Die erste dieser Abhandlungen „über die Entstehung der drei ersten Evangelien" hat er später als eine verfehlte Polemik zurückgenommen. Die zweite ist eine Untersuchung „über den Zweck Jesu als Stifter eines Gottesreiches", und die dritte behandelt die „Lehre von der Gnade und vom Glauben". Im folgenden Jahre (1821) verfaßte er die Schrift: „Die lutherische Lehre vom Unvermögen des freien
55 Willens zur höheren Sittlichkeit in Briefen", nebst einem Anhange gegen Schleiermachers Abhandlung „über die Lehre von der Erwählung". In dieser Schrift bekundet er, wie er in seiner Glaubensstellung sich fest auf den Boden der freien Gnade Gottes in Christo gegründet, und durch die Lehre Augustins von der Gnade die tiefsten Eindrücke in sich aufgenommen hat. Nach seiner eigenen Aussage enthält diese Schrift den Ausgangs-
60 punkt und Grundton aller seiner späteren theologischen Arbeiten. Wahre Freiheit in der

Gebundenheit seines Willens an den göttlichen Willen erlangt der sündige Mensch nur in dem Stande der Gnade, in den er allein durch den Glauben an Jesum Christum gelangt. Der natürliche Wille des Menschen ist in sich selbst untüchtig zu allem Guten. Die Tüchtigkeit zu der wahren Sittlichkeit erwächst nur auf dem Boden der freien Gnade Gottes, welche durch ihre in die Welt hineingesetzten ewigen Ordnungen und Heilsveranstaltungen, durch die der heilige Geist auf die Herzen der Einzelnen einwirkt, die Erneuerung des sittlichen Individuums bewirkt, welches sich dieser Heils- und Gnadenordnung und der in ihr waltenden gnadenreichen Liebe Gottes hingiebt. Aber nicht bloß der Einzelne ist solcher Segnungen der göttlichen Gnade durch Anschluß an die ewigen göttlichen Ordnungen teilhaftig. Auch das sittliche Gemeinschaftsleben soll sich auf demselben Grund auferbauen. Für dieses sind, wie in der Kirche, so auch im Staat die ewigen göttlichen Grundlagen gegeben. Staat und Kirche sind unter diesem Gesichtspunkte in innigster unzertrennlicher Einheit miteinander verbunden. Diese Gedanken liegen seiner im Jahre 1822 erschienenen Schrift: „Über die Lehre der Protestanten von der heiligen Würde der weltlichen Obrigkeit“ zu Grunde. Und wie das Christentum als die absolute Religion und das ganze religiös-sittliche Leben des Christenmenschen nicht auf die menschliche Vernunft, sondern auf die Offenbarung der freien Gnade Gottes in Christo basiert sei, wird in der gleichfalls noch in Marburg verfaßten Schrift: „Die Religion außerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft nach den Grundsätzen des wahren Protestantismus und gegen die eines falschen Rationalismus“ dargethan.

Über seinen theologischen Entwickelungsgang bis hierher und über sein fortschreitendes Ringen und Streben, sich mit seinem Glauben auf den Felsengrund des Wortes Gottes fest zu gründen und die einzelnen christlichen Heilswahrheiten mit seiner Erkenntnis und inneren Erfahrung sich zu eigen zu machen, hat er in seinen handschriftlich hinterlassenen „Meditationen“ aus den Jahren 1823—49 sich ausführlich ausgesprochen. Er sagt darin: Im Jahre 1817 fing ich zuerst an, die Offenbarung als einen Beweis der moralischen Eigenschaften Gottes, insonderheit der göttlichen Liebe zu betrachten, worüber die Philosophie, die nur einen Urgrund der Dinge lehrt, keine Erkenntnis und Gewißheit geben konnte. Im Jahre 1818 disputierte ich darüber öffentlich und beschäftigte mich mit Apologetik. Im Jahre 1819 faßte ich zuerst den Gegensatz des Reiches Gottes und der Offenbarung gegen das Reich der Welt und seine Lehren, jedoch auf eine sehr äußerliche Weise, auf. Im Winter 1819—20 lernte ich zuerst aus dem Brief an die Römer und dann aus Melanchthons locis die Lehre von der Gnade und vom Glauben kennen. Im Sommer 1820 begann ich die Lehre von der Sünde und der Heilsordnung verstehen und befestigte mich darin im Jahre 1821. Im Jahre 1822 fing mir die Lehre von der Genugthuung und von der Gottheit Christi an klar zu werden. Das Christentum trat mehr in das ganze Leben und seine Freuden und Leiden ein. Von den Fortschritten der folgenden Jahre in christlicher Erkenntnis geben die folgenden Meditationen Zeugnis.

Im Jahre 1824 folgte S. einem Ruf an die Dorpater Universität, wo er zum Doktor der Theologie kreiert wurde. Elf Jahre stand er dort in erfolgreicher, reich gesegneter akademischer Wirksamkeit, welche für den Aufbau der evangelischen Kirche Rußlands von grundlegender Bedeutung wurde, indem er dem Rationalismus gegenüber seine Zuhörer in die Erkenntnis der geoffenbarten Heilswahrheit einführte und Diener der Kirche heranbilden half, welche als treue Zeugen des Evangeliums auf dem Grunde des Wortes Gottes und des kirchlichen Bekenntnisses ihres Amtes warteten. Aus seiner schriftstellerischen Thätigkeit sind hier zunächst seine schon in Marburg begonnenen „Beiträge zur evangelischen Rechtgläubigkeit“ hervorzuheben, welche er 1825 und 1826 herausgab, und in denen er den damals von Röhr und Bretschneider vertretenen Rationalismus bekämpfte. Durch die persönliche Erfahrung von der Rechtfertigung aus Gnaden durch den Glauben hatte er sich immer tiefer in das Wesen der lutherischen Reformation und Kirche eingelebt, und den festen unerschütterlichen Standpunkt in der paulinisch-lutherischen Lehre von der Gnade gewonnen, von dem aus er unter Zurückweisung der unevangelischen Elemente die Aussprüche der großen Lehrer der alten Kirche, insbesondere des ihm als geistesverwandt entgegentretenden Augustinus sich assimilierte, andererseits die rationalistisch-pelagianische Lehre an der Wurzel angriff und insbesondere eine innere Verwandtschaft zwischen dem Rationalismus und Romanismus schlagend nachwies.

Neben dieser im lutherischen Norden sehr bedeutungs- und wirkungsvollen polemischen Thätigkeit ließ er es nicht fehlen an lebendiger positiver Bezeugung der evangelischen Wahrheit. Am dreihundertjährigen Jubelfeste des Augsburger Reichstages hob er in einer akademischen Festrede die Fahne des Augsburgischen Bekenntnisses hoch empor. Aus dieser

Festrede „über die Herrlichkeit der Augsburgischen Konfession“ entstanden die im Jahre 1853 zum zweitenmal herausgegebenen Beiträge zur Apologie der Augsburgischen Konfession gegen alte und neue Gegner. Im Jahre 1831 erschien seine „Lehre von Christi Person und Werk“, eine Schrift, die aus populären Vorlesungen entstanden und seitdem 5 in sieben Auflagen erschienen, auch in mehreren anderen Sprachen, z. B. ins Holländische, übersetzt worden ist. Diese klare, durchsichtige, lebendige Darstellung der christlichen Lehre lenkte die Aufmerksamkeit des damaligen Kronprinzen von Preußen, Friedrich Wilhelm, auf sich und wurde die Veranlassung, daß König Friedrich Wilhelm III. den Verfasser trotz der Einwendungen des Ministers von Altenstein auf Grund eigener persönlicher Er- 10 kundung über die Persönlichkeit, Wirksamkeit und theologisch-kirchliche Richtung desselben zum Generalsuperintendenten der Provinz Preußen berief. S. trat sein Amt am 5. November 1835 an und hielt zugleich als erster Hofprediger an der Schloßkirche zu Königsberg seine Antrittspredigt über Mt 20, 25—28. In diesem hohen kirchlichen Beruf wollte der demütige Mann nichts anderes, als der Kirche und den seiner Aufsicht und 15 Leitung unterstellten Geistlichen und Gemeinden nach dem Vorbild des Herrn mit seinen Gaben dienen, die bei ihm weniger in Bezug auf die seiner Neigung und seinem Geschick ferner liegende Führung der kirchlichen Geschäfte und Verwaltung der äußeren kirchlichen Angelegenheiten, als auf die persönliche geistliche Einwirkung auf die inneren Verhältnisse und Zustände des kirchlichen Lebens, sowie auf die Geistlichen und die Gemeinden 20 zur Geltung und Verwertung kamen. Die scharfe und entschiedene Geltendmachung der Lehre der lutherischen Kirche in Wort und Schrift war getragen von dem Geist persönlicher Milde und liebevoller Hingebung an die Schwachen und Irrenden. Seine ganze Amtsführung und sein persönlicher Verkehr in dem vielbeschäftigten Beruf kehrte immer wieder zurück zum Sinnen und Meditieren über wichtige Fragen des kirchlichen Lebens 25 und der kirchlich-christlichen Lehre, namentlich über solche Fragen, welche durch kirchliche oder politische Zeitbewegungen oder wichtige litterarische Erscheinungen hervorgerufen wurden. In einer langen Reihe von Artikeln in der Evangelischen Kirchenzeitung von Hengstenberg veröffentlichte er die Ergebnisse seiner kirchlichen und kirchenpolitischen Reflexionen und Meditationen, die oft ein scharf polemisches Gepräge haben. So richtete 30 er schon in den Jahren 1834—36 eine Reihe von polemischen Artikeln gegen Möhlers Symbolik zur Wahrung der evangelischen Gnadenlehre. Wie er gegen den vulgären Rationalismus von Röhr und Bretschneider unter der Überschrift: „Lesefrüchte“ in mehreren Artikeln seine schärfsten Waffen kehrte, so bekämpfte er nicht minder scharf und schneidig die antichristliche Bewegung der Lichtfreunde und sogenannten freien Gemeinden 35 und schrieb 1845 seine Schrift „über die Notwendigkeit und Verbindlichkeit der kirchlichen Glaubensbekenntnisse“.

Als das bedeutendste seiner litterarischen Erzeugnisse ist das Hauptwerk seiner schriftstellerischen Thätigkeit: „Die Lehre von der heiligen Liebe“, oder „Grundzüge einer evangelisch-kirchlichen Moraltheologie“ anzusehen (1840—56). Die erste Abteilung handelt 40 von der ursprünglichen Liebe und ihrem Gegensatz, die zweite von der versöhnenden Liebe, die dritte von der erneuernden und heiligenden Liebe. Aus dem Wesen Gottes als Liebe sucht er die innergöttlichen, immanent trinitarischen Verhältnisse der Trinität zu entfalten. Aus dem Prinzip der Liebe leitet er die Einheit des religiös-sittlichen Lebens und die Mannigfaltigkeit seiner Erscheinungen in jener Einheit her. Das Werk ist wie Nitzschs 45 System der christlichen Lehre dadurch bedeutsam, daß es die Glaubens- und Sittenlehre in ihrer inneren Einheit und Verbindung zur Darstellung bringen will. Unter diesem Gesichtspunkt wird der gesamte dogmatische und ethische Lehrstoff in einer so warmen, innigen und sinnigen Weise behandelt, daß nicht bloß der Theolog von Fach, sondern jeder gebildete christliche Laie dadurch angezogen und in die Tiefen der evangelischen 50 Wahrheit hineingezogen wird. An dieses Hauptwerk schloß sich die weitere Ausführung einiger ihm besonders wichtiger Punkte, die Schrift: „Über den alt- und neutestamentlichen Kultus, insbesondere über Sabbath, Priestertum, Sakrament und Opfer“, 1852. Die kirchlichen Kämpfe, welche durch die Zeitbewegungen auf dem Gebiet von Staat und Kirche während der letzten Jahre seines Lebens hervorgerufen wurden, spiegeln sich bereits 55 wieder in seinen 1855 erschienenen Meditationen „über die Offenbarung der Herrlichkeit Gottes in seiner Kirche und besonders über die Gegenwart des verklärten Leibes und Blutes Christi im hl. Abendmahl“. Was ihm bei aller scharfer Polemik und bei aller sinnigen und milden Darstellung der christlichen und kirchlichen Lehre die Hauptsache war, die Wahrheit von der freien, den Sünder allein um des Verdienstes Christi willen recht- 60 fertigenden Gnade, das war auch der Gegenstand der letzten litterarischen Arbeit seines

Lebens, bei der nahe am Schluß ihm die Feder aus der Hand sank. Bis wenige Tage vor seinem Tode beschäftigte ihn die umfassende Streitschrift gegen die römische Kirche: „Soli Deo gloria", vergleichende Würdigung evangelisch-lutherischer und römisch-katholischer Lehre nach dem augsburgischen und tridentinischen Bekenntnis mit besonderer Hinsicht auf Möhlers Symbolik, 1860, herausgegeben von seinem Sohne Ernst Sartorius. Am Morgen des zweiten Pfingsttages 1859 entschlief er nach schweren, durch eine unheilbare Nierenkrankheit verursachten Leiden. Die letzten Worte, die im Todeskampf von seinen Lippen gehört wurden, waren: „Euch, die ihr meinen Namen fürchtet, soll aufgehen die Sonne der Gerechtigkeit". D. D. **Erdmann** †.

Satornil. — Spezialliteratur über S. ist mir nicht bekannt. Quellen: Iren. I, 24, 1. 2; Hipp. refut. VII, 28; Justin, dial. 35; Tert. de anima 23; Eus. h. e. IV, 7, 3. 4. 22; Philast. 31; Epiph. haer. 23; Ps. Tert. 1; Praedest. 1; Theodoret haer. fab. I, 3.

Satornil, von den lateinischen Kirchenvätern Saturninus, von den griechischen *Σατορνῖλος*, *Σατορνεῖλος*, *Σατορνῖνος* genannt, gnostisches Schulhaupt, für dessen Kenntnis wir vor allem auf Irenäus (I, 24, 1. 2, der griechische Text bei Hipp. refut. VII, 28) angewiesen sind, wird gleich dem Basilides als Schüler Menanders bezeichnet; ob diese Notiz auf wirklicher Kenntnis oder bloßer Kombination beruht, wissen wir nicht; die Aehnlichkeiten in der Lehre beschränken sich auf die allgemein gnostischen Gedanken. Gelebt hat Satornil in Syrien, in „Antiochia bei Daphne". Die erste Erwähnung finden wir bei Justin, der im Dialog eine Sekte der Satornilianer nennt; ob diese Sekte damals auch in Rom vertreten war, wie Harnack aus der Stelle schließt, ist unsicher. Nachrichten über die Verbreitung der Sekte fehlen; da aber Polemik gegen dieselbe uns selten begegnet und sie mehr nur Inventarstück der Ketzerkataloge ist, kann sie nicht bedeutend gewesen sein.

Satornil unterscheidet einen höchsten Gott, den *εἷς πατὴρ ἄγνωστος* und niedere Wesen, die von ihm geschaffen sind, die *ἄγγελοι, ἀρχάγγελοι, δυνάμεις, ἐξουσίαι*. Unter ihnen nehmen die 7 Demiurgen, zu denen auch der Judengott gehört, eine hervorragende Stellung ein. Satornils Gedanken über die Entstehung dieser Wesen kennen wir nicht, ebenso ist uns ihre ethische und metaphysische Qualität unklar. Bald erscheinen sie als die gottfeindliche Potenz, bald stehen sie in der Mitte zwischen Gott und dem Satan, der als ihr heftiger Gegner bezeichnet wird, dessen Rolle im Weltprozeß aber undeutlich bleibt.

Das einzige Originelle, das wir von Satornil erfahren, ist seine Darstellung der Erschaffung des Menschen. Für einen Augenblick erschien den 7 Demiurgenengeln ein Bild aus der obern Lichtwelt des auch ihnen unbekannten Vaters. Dadurch erwachte in ihnen die Sehnsucht nach der höhern Sphäre, und sie suchten die Erinnerung an das Geschaute festzuhalten, indem sie einander zuriefen: *Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν*. So entstand der Mensch, aber er konnte nur wie ein Wurm am Boden kriechen, bis sich die obere Macht, weil er doch nach ihrem Bilde geschaffen war, seiner erbarmte und ihm den Lebensfunken schenkte, daß er aufrecht gehen und leben konnte. Nach dem Tode lösen sich die irdischen Bestandteile des Menschen auf, der Lichtfunke kehrt in seine Heimat zurück.

Ob Satornil diesen Mythus aus der Genesis herausgedeutet oder geheimen Offenbarungen entnommen hat, wissen wir nicht. Deutlich ist daran, daß der Mensch als Gemisch der höhern und der niedern Potenzen dargestellt werden soll. Wenn der Leib einerseits als Abbild des göttlichen Urbildes, andererseits wieder als ganz unzulängliches, der Auflösung unterworfenes Gebilde bezeichnet wird, so ist dieser Widerspruch wohl am besten daraus zu erklären, daß Satornil ein Motiv finden wollte, warum sich der höchste Gott unter allen Geschöpfen gerade des Menschen erbarmte.

Des Irenäus Darstellung ist so lückenhaft, daß seine Angaben über Satornils Erlösungslehre unverständlich bleiben. Es seien von den Demiurgen zwei Menschenklassen, eine gute und eine böse, geschaffen worden. Die Dämonen hätten den Bösen geholfen, da sei der Soter gekommen, um die bösen Menschen und die Dämonen unschädlich zu machen (*ἐπὶ καταλύσει*), die guten zu retten, nämlich die, welche ihm Glauben schenkten (*πειθόμενοι*), weil sie den Lebensfunken hatten. Unmittelbar vorher aber wird als Grund der Erlösung angegeben, die *ἄρχοντες*, offenbar die Demiurgen, denn der Judengott gehört zu ihnen, hätten den Vater stürzen (*καταλῦσαι*) wollen, worauf umgekehrt der Soter zu ihrer *κατάλυσις* kam. Wie er die Erlösung vollzog, wird nicht gesagt, nur seine bloß scheinbare Menschheit wird hervorgehoben. Daß Jesus die Erscheinung des Soter war, wird nicht ausdrücklich gesagt; wenn es aber nicht so wäre, hätten es die Kirchen-

väter unmöglich verschwiegen, den Satornil auch nicht in der Reihe der christlichen Gnostiker behandelt.

Offenbar hat Satornil eine von Irenäus verschwiegene Erzählung gegeben, wie eine schlechte Menschenklasse entstand, welche zwar auch lebte, aber den Lichtfunken nicht hatte. 5 Denn wenn, wie Irenäus vorher erzählte, die Menschen das Leben nur dem Lichtfunken verdanken und dieser nach Auflösung des Leibes von selbst seinen Ursprung wieder sucht, so wäre keine Erlösung nötig. Wahrscheinlich hängt die Spaltung der Menschheit mit der erwähnten, aber nicht näher ausgeführten Empörung der Demiurgen zusammen. Eine richtige Kenntnis liegt möglicherweise der Notiz des Buches Prädestinatus zu Grunde, 10 Satornil lehre, die 7 Engel hätten die fleischlichen Begierden, überhaupt den Geschlechtsunterschied unter die Menschen gebracht, damit die Welt nicht zu Ende gehe. Daß nur die mit dem göttlichen Fluidum Begabten für die Erlösung empfänglich sind, ist ja ein allgemein gnostischer Gedanke. Daß eine leibliche Auferstehung geleugnet wird, liegt durchaus in der Konsequenz der ganzen Anschauung. Ferner wird die asketische Lebens- 15 haltung erwähnt. Ehe und Zeugung wird auf den Satan zurückgeführt; einige huldigen auch dem Vegetarianismus. Ob die Sekte auch einen ausgebildeten Erlösungsmethodismus besaß, wissen wir nicht. Die Prophetie, d. h. das alte Testament wird als Eingebung teils des Satans, teils der Demiurgen bezeichnet; das schließt nicht aus, daß Satornil auch göttliche Bestandteile darin gefunden haben kann.

20 Diese Kenntnis Satornils ist zu dürftig, als daß wir Verbindungslinien vorwärts und rückwärts ziehen könnten. Nur wenn wir die Farbe seines Dualismus kennten, vermöchten wir mit einiger Wahrscheinlichkeit zu sagen, ob er eher aus dem Parsismus oder dem Platonismus abzuleiten ist oder aus einem Synkretismus, in dem beide Elemente schon verschmolzen waren. Daß wir in den 7 Demiurgen die Planetengeister finden, 25 braucht nur gesagt zu werden; interessant wäre zu wissen, welchem Planeten der Judengott zugewiesen wurde. Ob aus der Astralreligion mehr als diese Vorstellung aufgenommen war, ist nicht zu sagen. Auch über den Einfluß Satornils auf die Folgezeit sagen uns die Quellen nichts. **R. Liechtenhan.**

Sattler, Michael, Führer der oberdeutschen Täufer, gest. 20. oder 21. Mai 1527 30 als Märtyrer. — J. Beck, Geschichtsbücher der Wiedertäufer in Oesterreich-Ungarn (Fontes rerum Austriacarum XLIII); Füßli, Beiträge zur Kirchen- und Reformationsgeschichte des Schweizerlands 2, 374; Egli, Aktensammlung zur Geschichte der Zürcher Reformation, 1879; Ottii Annales; Versenmeyer, Von Michael Sattler in Vaters kirchenhist. Archiv 1826, 476; Cornelius, Geschichte des Münsterschen Aufruhrs; Baum, Capito und Butzer; Reusch, Der In- 35 dex. AdB 30, 411 ff. (Keller); Bossert, Michael Sattler, Bl. f. w. KG 1891, 67—69, 73—75, 81—83, 89—90. 1892, 1—4, 9—10. (2. Teil der G. der Täuferbewegung in der Herrschaft Hohenberg, Bl. f. w. KG 1889—92); Gerbert, Geschichte der Straßburger Sektenbewegung. Beschreibung des Oberamts Rottenburg 1899, Bd 1, 409 ff.; Bossert, Das Blutgericht zu Rottenburg. Christl. Welt 1891, 22 ff. und Barmen, Hugo Klein 1892; A. Baur, Zwinglis 40 Theologie 2, 186; Zwinglis Werke 3, 357 ff.

M. Sattler war zu Staufen, dem aus Hebels alemannischen Gedichten bekannten Städtchen in der damals österreichischen Landgrafschaft Breisgau, geboren, ohne daß sich die Zeit seiner Geburt sicher feststellen ließe. Sie wird aber zwischen 1490 und 1500 anzusetzen sein. Die Wiedertäuferchroniken sagen, er sei ein gelehrter Mann gewesen. 45 Das beweisen alle schriftlichen Äußerungen, die wir von Sattler besitzen. Er kannte auch die Grundsprachen der Bibel. Denn in seinem Prozeß erbot er sich, seine Lehre aus den „ältesten Sprachen" der Bibel zu beweisen. Er dürfte in Freiburg studiert haben und dann in das Kloster S. Peter bei Freiburg eingetreten sein.

Die Reformationsbewegung hatte auch den Breisgau mächtig erregt. In Freiburg 50 gärte es. In Kenzingen predigte Jak. Otter das Evangelium, in Neuenburg Otto Brunfels, in Schlatt der greise Dekan Peter Spengler. Sattler begann im Kloster die Briefe Pauli zu studieren und fand bald, daß der Weg zur Gerechtigkeit vor Gott ein anderer sei, als der, den die alte Kirche wies. Dabei faßte den ernsten, sittenreinen Mönch ein Abscheu an dem ungeistlichen Leben der Priester und Mönche. Das Klosterleben bot 55 ihm für sein inneres Leben nichts mehr. Darum verließ er das Kloster und trat in den Ehestand. Aber seines Bleibens war in der Heimat nicht mehr, nachdem Ferdinand unter dem Einfluß des Legaten Campegius im Breisgau Ausrottung aller Ketzerei verlangte und an Otter und Kenzingen ein Exempel statuierte. Sattler wandte sich nach der Schweiz. Vielleicht waren es persönliche Beziehungen zu Wilh. Reublin (Bd XVI, 679), die ihn be- 60 wogen, 1525 nach Zürich zu gehen, wo er dann den Täufern sich anschloß. Die Zeit

seiner Ankunft in Zürich und seines Übertritts zu den Täufern ist nicht mehr festzustellen. Er entfaltete im Sommer 1525 mit Muntprat von Konstanz und Konrad Winkler von Wasserberg eine große Thätigkeit, hielt Versammlungen in Wäldern und gewann unter andren Jakob Zander von Bülach, genannt Schmid, für die Wiedertaufe (Füßli 3, 249; Ottius 32). Der dritten Disputation am 6. November dürfte Sattler sicher beigewohnt haben. Denn jetzt war man in Zürich auf ihn aufmerksam geworden und wies ihn am 18. November aus. Er wandte sich seiner Heimat zu, aber dort war der Boden unter dem blutdürstigen Regiment von Ensisheim heiß. Darum ging er nach Straßburg, wo ihn Capito freundlich aufnahm. Hier traf er mit Ludwig Hetzer zusammen, dessen unruhige und unlautere Persönlichkeit den stillen, ernsten, aufrichtigen Sattler abstieß. Um so herzlicher und freundlicher war der Verkehr mit Butzer und Capito, denen er die mit den Straßburger Täufern beratene Summa ihrer Lehre vorlegte, die eine weltflüchtige, mystischquietistische Frömmigkeit, aber zugleich eine große Innigkeit und einen heiligen Ernst bekundete (ZhTh 1860, 31 ff.). Butzer und Capito verhandelten mit Sattler „in brüderlicher Zucht und Freundlichkeit", aber eine Verständigung gelang nicht. Sattler erkannte die Unhaltbarkeit seiner Lage; auf der einen Seite mußte er fürchten, durch die gelehrten Theologen von seiner Anschauung abgebracht zu werden, was ihm als Verleugnung, ja als Gotteslästerung erschien, auf der andern Seite mußte er bei weiterem Verharren in Straßburg fürchten, der Obrigkeit in die Hände zu fallen. Er zog jetzt um die Wende des Jahres 1526/27 zu Wilh. Reublin in die österreichische Herrschaft Hohenberg, die unter der Verwaltung des trägen Grafen Joach. von Zollern stand. Dort hatte Reublin von seiner Vaterstadt Rottenburg aus eine großartige Thätigkeit entfaltet, während Sattler den südlichen Teil dieses Gebiets und Württembergs bis an die Grenzen der Schweiz als sein Arbeitsgebiet übernahm und bald große Erfolge erzielte. Einen Höhepunkt bildete die große Versammlung von Täufern, die Sattler am 24. Februar 1527 in dem jetzt badischen Dorf Schlatt am Randen (nicht Schleitheim Kt. Schaffhausen) veranstaltete. In 7 Artikeln ließ Sattler die Lehre der Täufer feststellen, um sie dann in einem Sendbrief an die Brüder und Schwestern bekannt zu machen. Zwar haben diese Artikel nicht das Ansehen einer Bekenntnisschrift erlangt, aber sie gaben doch feste Grundsätze für die oberdeutschen und Schweizer Täufer, mit denen zugleich der Libertinismus eines Hetzer, den Sattler scharf durchschaut hatte, verworfen wurde. Das Ziel, das Sattler seinen Brüdern steckte, war die Herstellung einer heiligen Gemeinde, welcher jeder Verkehr mit Andersgläubigen, jede Teilnahme am päpstlichen und „widerpäpstlichen" (evangelischen) Gottesdienst, jeder Verkehr im bürgerlichen Leben, auch im Handel und Wandel, die Übernahme bürgerlicher Ämter, der Gebrauch der Waffen und gesetzlicher Zwangsmaßregeln, jeder Eid verboten war. Zugleich aber schuf Sattler eine ordentliche Gemeindeverfassung. Jede Gemeinde wählt und entläßt ihren „Hirten". Ihm steht die Leitung der Gemeinde im weitesten Sinn, insbesondere die Leitung des Gottesdienstes und der Abendmahlsfeier, Lesen, Vermahnen, Lehren, Strafen, Bannen und Vorbeten zu. Ganz besonders sorgte Sattler für Erhaltung des Hirtenamts auch in Zeiten der Verfolgung, so daß die Gemeinde nie die feste Hand entbehrte, auch wenn ihr bisheriger Hirte vertrieben oder „durch das Kreuz zum Herrn geführt" wurde. Diese sieben Artikel waren bei den Täufern in Abschriften viel verbreitet. Zwingli erhielt sie von Berchtold Haller als Glaubensbekenntnis der Berner Täufer zugesandt und beleuchtete und bekämpfte sie im zweiten Teil der Streitschrift „In Catabaptistarum strophas elenchus".

So unhaltbar und unreif das Heiligkeitsideal war, das Sattler seinen Gläubigen vorhielt, in dem er die Gemeinde zum Kloster machte, so glücklich ist sein Organisationsentwurf, der einer flüssigen Masse eine feste Gestalt gab. Bei seiner Rückkehr nach Horb wurde Sattler mit seiner und Reublins Gattin, Matthias Hiller von S. Gallen und einer ganzen Anzahl Männer und Frauen verhaftet, während Reublin noch rechtzeitig entflohen war. Zugleich fiel Sattlers ganze Korrespondenz in die Hände der österreichischen Regierung, die der Stimmung in Rottenburg und Horb mißtraute und darum Sattler und seine Frau in einen festen Turm zu Binsdorf bringen ließ. Doch gelang es Sattler, an „die Gemeinde Gottes" in Horb einen Trostbrief zu senden, indem er sie zur Standhaftigkeit mahnte und Abschied nahm. Nur mit Mühe konnte die Regierung den Gerichtshof zur Aburteilung Sattlers und seiner Genossen besetzen. Mannhaft verteidigte sich Sattler am 17. und 18. Mai. Ein Augenzeuge, Klaus von Graveneck, schildert den Gang der Verhandlung und Sattlers Ende. Am 20. Mai, nach den Täuferchroniken am 21. Mai 1527, wurde Sattler, nachdem ihm die Zunge abgeschnitten und 3—5mal mit glühender Zange Stücke vom Leib gerissen waren, zu Rottenburg am

Neckar, dem heutigen Bischofssitz, verbrannt, seine mutige Gattin aber am 23. Mai im Neckar ertränkt, während Reublins Gattin mit ihrem Kind 18 Wochen zu Ihlingen und Horb gefangen lag und auf Fürbitten des Rats zu Zürich frei gelassen wurde.

Sattlers Tod machte ungeheures Aufsehen. Wolfg. Capito schrieb am 31. Mai einen 5 Trostbrief an die übrigen Gefangenen in Horb und zugleich an den Rat zu Horb, um für die übrigen Gefangenen zu bitten. Hier bezeugt Capito auf Grund seines Verkehrs mit Sattler, daß dieser wohl „etwas Irrung im Wort" gehabt, aber trefflichen Eifer für Gottes Ehre und die Gemeinde Christi bewiesen habe, die er fromm und ehrbar, rein von Lastern und unanstößig, besserlich durch gottseligen Wandel für die Auswendigen haben wollte. Ebenso ehrend ist Butzers Zeugnis in der „Getreuen Warnung" (Juli 1527): 10 „Wir zweifeln nicht, daß Mich. Sattler sei ein lieber Freund Gottes, wie wohl er ein Fürnehmer im Tauforden gewesen, doch viel geschickter und ehrbarlicher, denn etliche andere." Neben Klaus von Graveneck beschrieb Joh. Schlegel von Ravensburg Sattlers Tod. Ebenso schickte Reublin den Gemeinden Zollikon, Grüningen, Basel und Appenzell einen Bericht, der mit Wundermärchen ausgeschmückt ist und von der österreichischen Re- 15 gierung als Schmachbüchlein aufgefaßt wurde; weshalb sie mit großer Anstrengung Reublin in ihre Gewalt zu bringen sich bemühte. Über das Vorgehen des Rottenburger Gerichtshofs und auch über die Grundsätze der Behandlung der reumütigen Täufer zu Horb und Rottenburg war Ferdinand so sehr befriedigt, so daß er sie auch in seinen andern Erblanden zur Anwendung bringen ließ (Nicoladoni, Joh. Bünderlin S. 77, 78ff.). 20 Aber erreicht war nichts, gerade für die unmittelbar folgende Zeit ist überall ein mächtiger Aufschwung des Täufertums zu bemerken. Der Tod des ernsten, gelehrten Mannes, dessen Charakterbild durch keinen unlautern Zug getrübt ist, wie der seines Genossen Reublin, machte überall den tiefsten Eindruck, wie der von Fel. Manz. Die Täufer schrieben Sattler auch das Lied zu „Als Christus mit seiner wahren Lehr". Keller (AdB 30, 412) 25 möchte in Sattler auch den Verfasser der Flugschrift „Wie die Gschrift verstendiglich soll unterschieden und erklärt werden", O. O. u. J., sehen. **G. Bossert.**

Saturn s. d. Art. Remphan Bd XVI S. 639.

Sauerteig s. d. A. Brot Bd III S. 420, 45.

Saul. — Niemeier, Charakteristik der Bibel IV (Halle 1779), S. 75ff.; H. Ewald, 30 Gesch. des V. Israel (3. Aufl. 1866) III, S. 22ff.; F. Hitzig, Gesch. des V. Israel (1869), S. 132ff.; E. W. Hengstenberg, Gesch. des Reiches Gottes unter dem A.B. II, 2 (1871), S. 80ff.; L. Seinecke, Gesch. des V. Israel I (1876), S. 274ff.; J. Wellhausen, Prolegomena[5] S. 259ff.; Köhler, Lehrb. d. bibl. Gesch. ATs II, 2 (1881), S. 130ff.; Kittel, Gesch. der Hebr. (1892) II, 97ff.; Klostermann, Gesch. des V. Israel 1896; Guthe, Gesch. des V. Israel 1899; S. 35 Oettli, Gesch. Israels bis auf Alex. d. Gr. 1905. Vgl. auch Th. Gotthold, De fontibus et autoritate hist. Sauli, Goett. 1871 und E. Bertheau, Zur Gesch. der Isr. 1842, S. 300ff. Ferner die allgemeinen Geschichtswerke von M. Duncker, Gesch. des Altertums, Bd II; L. v. Ranke, Weltgeschichte I, 1 (1881), S. 53ff; Oncken, Allgemeine Gesch. 1. Abt. Bd VI (1881), S. 197ff. von B. Stade; Hugo Winckler, Gesch. Israels II (1900), S. 149ff.; derselbe 40 KAT[3] S. 226—29; derselbe, Weltanschauung des alten Orients 1904, S. 41ff. Endlich die Kommentare zu den Samuelisbüchern (s. d. Art.) und die Artikel „Saul" in den Handwörterbüchern und Encyklopädien.

Der Name Saul שָׁאוּל („der Erbetene") wird außer von dem ersten König in Israel noch von anderen Personen der Bibel getragen, so von einem Edomiterfürsten Gen 36, 45 37f., vgl. 1 Chr 1, 48f.; ferner von einem Sohne Simeons Gen 46, 10; Ex 6, 15; vgl. Nu 26, 13; 1 Chr 4, 24; ferner von einem Leviten 1 Chr 6, 9 und endlich im NT von dem später gewöhnlich Paulus genannten Apostel, AG 9, 4 und sonst.

Was die Regierungszeit des Königs Saul anlangt, so ist dieselbe nicht näher zu bestimmen. Es gesellt sich nämlich zu der sonstigen Unsicherheit der Zeitrechnung jener 50 Periode noch der verdrießliche Umstand, daß 1 Sa 13, 1 die Angabe der Dauer seines Regiments sowie die seines Alters beim Regierungsantritte fehlt oder ausgefallen ist. Letzteres bestimmt sich allgemein daraus, daß Saul damals noch in frischer, jugendlicher Manneskraft stand (dies fordert בָּחוּר 9, 2), dabei aber bereits einen erwachsenen Sohn hatte, Jonathan 13, 2ff.; vgl. 2 Sa 2, 10 (angefochten, vgl. Bd IX, 441, 29). Manche 55 ergänzen daher 1 Sa 13, 1 vor שָׁנָה: vierzig; Nägelsbach, Köhler (Gesch. II, 1, S. 37f.) dagegen fünfzig, indem sie dafür halten, ן = 50 sei ausgefallen. Für die Regierungszeit dieses Königs findet sich zwar AG 13, 21 die Angabe, sie habe 40 Jahre gedauert, allein

diese beliebte Zahl ist wohl nach Analogie der Regierungsjahre Davids u. a. gewählt; denn schwerlich ist Jonathan etwa 60jährig, Saul noch um so viel älter im Kampfe gefallen. Mehr Wahrscheinlichkeit hat die Angabe des Josephus, Ant. 10, 8, 4 wonach Saul 20 Jahre regiert hätte. Über Jos. Ant. 6, 4, 9 siehe Ewald, Gesch. III, S. 74f.; Dillmann bei Schenkel B.-L. V, 207. Während manche Neuere, wie Ewald, bei dieser Annahme (20 oder auch 22 Jahre) stehen bleiben, gehen Nöldeke auf bloß 10, Köhler auf 9 herunter.

Saul, Sohn des Kisch (siehe sein Geschlechtsregister 1 Sa 9, 1; vgl. 14, 51 und 1 Chr 9, 35ff.) war aus dem Stamme Benjamin (vgl. über die Verhältnisse dieses Stammes Bd IX S. 469), dem kleinsten in Israel und aus der kleinsten Sippe dieses Stammes, 1 Sam 9, 21. Sein Heimatort war Gibea Benjamin (Ri 19, 14), welches in der Folge auch Gibea Sauls heißt, 1 Sa 15, 34. So Robinson (Neue bibl. Forschungen S. 376). der den Ort mit dem heutigen Tuleil-el-Ful, 1½ Stunden nördlich von Jerusalem, identifiziert. Saul selbst wird beschrieben als eine königliche Gestalt, um eines Hauptes Länge alles Volk überragend (9, 2; 10, 23), und zeichnete sich in der ersten Zeit ebensosehr durch edle Demut und Großmut wie durch Tüchtigkeit und Tapferkeit aus (9, 21; 10, 16. 22; 11, 5. 13). Aber nicht um äußerlicher oder innerer Vorzüge willen, die er an ihm bemerkte, sondern infolge göttlicher Offenbarung (9, 17) salbte ihn Samuel insgeheim zum Könige, als ihn scheinbar zufällig ein geringfügiges Anliegen zu dem Seher führte, wie Kap. 9f. erzählt wird. Auch drei Zeichen gab ihm dieser, woran er auf dem Heimweg die göttliche Geltung dieser Weihehandlung erkennen sollte, 10, 2ff. Das erste betraf sein Anliegen, das ihn hergeführt hatte: es war ohne ihn erledigt, er war zu höherem ersehen; das zweite deutete auf die Ehre des Königs hin, dem man Tribut spendet; das dritte stellte an Saul selbst eine wundersame Umwandlung seines Innern durch den Geist Gottes dar. Vgl. 10, 9 mit Vs. 10. Allein diese in der Stille vollzogene Weihe bedurfte einer augenfälligen Bestätigung vor allem Volke. Samuel berief (auf das Drängen des Volkes hin) einen Landtag nach Mizpa (10, 17ff.), wo die Königswahl durchs heilige Los vorgenommen wurde. Das Los fiel auf Saul. Das Volk begrüßte mit Begeisterung den Gotterkorenen als seinen König (10, 24); nur einzelne Mißvergnügte, aber Einflußreiche, spotteten des machtlosen Benjaminiten. Saul aber verblieb in seiner Heimat zu Gibea, von einem freiwilligen Gefolge umgeben und lebte dort, sich weise bescheidend, in der größten Einfachheit (10, 26; 11, 5). Bald jedoch kam eine Gelegenheit, wo der zum König Bezeichnete nach seiner Entschlossenheit und Thatkraft sich für aller Urteil erproben konnte, 11, 1ff.: die Ammoniter bedrohten Jabesch in Gilead mit schimpflichster Mißhandlung. Die Bewohner jener Stadt wandten sich nach Gibea um Hilfe. Alsbald bot Saul, vom Geiste Gottes ergriffen, nach Art der bisherigen Volksbefreier, ganz Israel auf und schlug die fremden Eindringlinge in gewaltiger Schlacht. Jetzt wagte niemand mehr einen Widerspruch gegen den sieggekrönten, kühnen und großmütigen (11, 13) Volkskönig, den Gott gleich einem Gideon und Jephta mit Heldenmut und -kraft ausgerüstet hatte. Das Königtum wurde feierlich „erneuert" (11, 14) und Samuel dankte ab (Kap. 12). So reiht das heutige Samuelbuch die verschiedenen Akte der Erhebung Sauls aneinander, die freilich aus verschiedenen Quellen stammen. Siehe darüber den Art. Samuelis, Bücher S. 449, 26.

Fast die ganze Regierungszeit Sauls war von Kriegen angefüllt, insbesondere von Kämpfen wider die Philister (vgl. Bd XV S. 343), welche nach der 7, 10ff. erlittenen Niederlage wieder festen Fuß im Lande gefaßt hatten und Israel so sehr ihre Überlegenheit fühlen ließen, daß es nicht einmal Waffen tragen durfte (13, 9; vgl. dazu den Zustand der Römer unter Porsenna, Plinius, Hist. nat. 34, 39). Sauls Aufgabe wurde es nun, die Macht dieser lästigen und gefährlichen Nachbarn zu brechen, was freilich erst David vollständig gelang. Er sammelte zunächst eine Kerntruppe um sich, 3000 Mann, von denen er 2000 zu sich nach Michmasch nahm, 1000 zu Gibea unter Jonathans, seines Sohnes Führung ließ, 13, 2. Dieser begann den Kampf, indem er den Posten (נְצִיב: Vers 3, nach andern Vorgesetzter, Steuervogt oder gar Herrschaftssäule) der Philister zu Geba schlug. Sofort kamen beide Völker in Alarm. Als das israelitische Heer zur Entscheidung in Gilgal versammelt war und Samuel, der zur Darbringung des Opfers abgewartet werden sollte, sieben Tage lang nicht erschien, obwohl er seine Ankunft auf diesen Termin in Aussicht gestellt hatte, opferte Saul selber und mußte dafür von seinem väterlichen Freunde ein strenges Urteil über seinen Ungehorsam hören, 13, 8ff. So begreiflich Sauls Ungeduld unter den 13, 8 angegebenen Umständen erscheint, äußerte sich darin doch ein verhängnisvoller Mangel an Botmäßigkeit gegen das prophetisch-göttliche

Wort. Das Opfer sollte sich nach Sauls Meinung nach dem militärischen Interesse richten, statt daß Gottes Gebot unbedingt wäre eingehalten worden, auch wo dies unbequem, ja menschlich angesehen, unklug war. Zum ersten Male zeigte hier Saul einen selbstherrlichen Sinn, der wohl zu einem heidnischen Königtum gepaßt hätte, mit der
5 Stellung aber, die der Gesalbte des Herrn in Israel einnehmen sollte, unverträglich war. Schwierigkeit macht, daß vor 13, 8 nichts von einer Vorschrift Samuels, ihn abzuwarten, gemeldet ist und andererseits 10, 8 keine entsprechende Beziehung im dortigen Zusammenhange findet; denn auf 11, 14 geht es gewiß nicht. Die Stelle 10, 8 und den ganzen Abschnitt 13, 8—15a als ungeschicktes Einschiebsel auszuscheiden (Wellhausen u. a.), hat
10 man, wie Dillmann (bei Schenkel B.-L. V, 204) anerkennt, kein Recht. Unter diesen Umständen ist uns am wahrscheinlichsten, daß 10, 8 bei einer Redaktion des Buches versetzt worden ist, indem es ursprünglich kurz vor 13, 7 stand und etwa erzählt war, Saul habe zu Samuel um Rat geschickt, dieser darauf geantwortet (10, 7b. 8): Thue, was deine Hand findet, und gehe hinab vor mir ... Die Verschiebung kann daher rühren,
15 daß jenes: „thue, was deine Hand findet" auch Kap. 10 nach jener Angabe der Zeichen stand. Gegen unmittelbare Verbindung von 13, 3ff. mit 10, 1—8, so daß das Zwischeninneliegende einer andern Quelle angehörte, entscheidet, daß Saul Kap. 13 als anerkannter König erscheint, somit seine öffentliche Wahl dazwischen erzählt sein muß. Die konditionale Fassung des וירדת 10, 8: und kommst du [einmal?] früher als ich nach Gilgal (Ewald,
20 Keil, Köhler), ist offenbar gezwungen. Doch mag derjenige, der dem Worte seine jetzige Stellung anwies, es als allgemeine Regel gefaßt und an die verschiedenen Anlässe gedacht haben, wo Saul mit Samuel in Gilgal zusammentreffen sollte. — Der Kampf selbst entspann sich durch einen tapfern Handstreich Jonathans (14, 1ff.) und führte zu einer Verfolgung der eingedrungenen Philister von Michmasch bis Ajalon (Vers 31).
25 Der glückliche Ausgang wurde nur durch ein unbesonnenes Gelübde des Königs getrübt, welches dem heldenmütigen Jonathan das Leben gekostet haben würde, wenn nicht das Volk sich ins Mittel gelegt hätte. — Eine andere Gelegenheit, bei welcher Sauls Ungehorsam gegen die Stimme Gottes zum Vorschein kam, bot der Amalekiterkrieg, den Saul auf Samuels Geheiß als einen hl. Rachekrieg für alte Vergehungen dieses Stammes,
30 natürlich nicht ohne daß neue Beleidigungen desselben vorausgegangen waren (14, 48), unternahm (15, 1ff.). Saul siegte und nahm den König Agag gefangen, so daß sich jetzt Nu 24, 7. 20 erfüllte. Allein das Vertilgungsgericht (Cherem) wurde gegen das ausdrückliche Gebot Gottes an dem gefangenen König und an der besten Habe der Besiegten nicht vollzogen. Auch diesmal trafen Saul und Samuel in Gilgal zusammen.
35 Es folgte die lehrreiche Auseinandersetzung, wo Samuel die Entschuldigung des Königs, er habe das Beste zum Opfer für den Herrn aufgespart, mit dem großen Wort 15, 22f. zurückwies und ihm seine Verwerfung von seiten des Herrn verkündete. Auffällig ist, daß bei dieser zweiten Verwerfung des Königtums Sauls auf die frühere (13, 13f.) keine Rücksicht genommen ist; vgl. 15, 1 mit 13, 14. An sich kann der Eigenwille
40 Sauls zu verschiedenen Konflikten mit Samuel und zu mehrmaliger Verkündung jenes Urteils geführt haben. Gerade da der wankelmütige Saul nicht ohne Regungen der Buße und Samuel nicht ohne Kummer über Sauls Verwerfung war, ist dies von vornherein sogar wahrscheinlich.

Nach diesem zweiten Konflikt, der offenbar eine Steigerung jenes ersten darstellt
45 (vgl. 15, 27), ging es mit Saul innerlich rasch abwärts. Während Samuel in der Stille David salbte, kam ein finsterer Geist der Schwermut über Saul (16, 14), der nur vor Davids Saitenspiel zeitweise wich. Als eben dieser David bei einem neuen Philisterkrieg durch Erlegung des gefürchteten Riesen Goliath sich ausgezeichnet hatte (Kap. 17; vgl. darüber und über die Frage nach den verschiedenen Berichten Bd IV
50 S. 508), richtete sich Sauls mißtrauische Eifersucht auf diesen jungen Helden (18, 8f.), so daß er in dunkeln Augenblicken sogar Hand an ihn legen wollte (18, 10ff.; ebenso 19, 8ff.), bei ruhigerer Besinnung ihn durch die Hand der Feinde zu verderben trachtete (18, 17ff. 21ff.). Auch verweigerte er ihm die Hand seiner Tochter Merab, auf die jener sich ein Recht erworben, gewährte ihm jedoch die ihrer Schwester Michal auf deren
55 Wunsch. Die Erfolge seines Eidams erschreckten ihn immer mehr, da er wohl fühlte, daß jener der gotterwählte Erbe seiner Macht sei (18, 15. 29). Doch hatte David an Jonathan, dem heldenhaften, selbstlosen (23, 17) Sohne Sauls, einen treuen Freund und Fürsprecher (18, 3ff.; 19, 1ff.), dem es zeitweilig gelang, den mißtrauischen Vater umzustimmen (19, 6). Allein der Geist des Argwohns wurde immer wieder übermächtig;
60 einmal konnte Michal ihren Gemahl nur mit knapper Not vor den Sendlingen ihres

Vaters retten, wodurch sie sich selbst in Gefahr vor diesem brachte (19, 17). Saul ließ den Flüchtling bis nach Rama, dem Wohnort Samuels, verfolgen; ja er eilte ihm selber dorthin nach, wobei ihm das gleiche begegnete, wie vorher seinen Boten: der Geist der dort angesiedelten Prophetenschar erfaßte ihn wie einst vor dem Antritte seines Königtums. Das Sprichwort: Ist Saul auch unter den Propheten? wird 19, 24 mit dieser Begegnung verknüpft, 10, 11 mit jener frühern, wie ja öfter Namen und Sprichwörter an verschiedene Vorfälle erinnerten. David mußte bleibend die Heimat meiden. Wie sehr Saul in die Gewalt blinder Leidenschaft geraten war, zeigt die Bluttʰat, die er an den 85 unschuldigen Priestern und ihrer Stadt Nob verübte, 22, 11 ff.; sodann seine hitzige Verfolgung des flüchtigen David Kap. 23 f. 26, wobei er zu seiner Beschämung dessen Großmut erfahren mußte (Kap. 24 u. 26, 1 ff.) und sich dann auch für den Augenblick gerührt und versöhnlich gestimmt zeigte (24, 17 ff.; 26, 21 ff.), ohne daß die bessere Einsicht von Dauer war. Siehe über diese Vorfälle Bd IV S. 508 ff.

Das Ende Sauls war ein düsteres. Von allen guten Geistern verlassen (28, 6), wandte er sich in der Angst, als wieder ein schwerer Waffengang mit den Philistern bevorstand, heimlich an eine Totenbeschwörerin, obwohl er selbst diese unsaubere Zunft unterdrückt hatte, und verlangte von jenem Weibe zu Endor, daß sie ihm den unterdessen in Frieden entschlafenen Samuel heraufrufe, 28, 7 ff. Als dieser wirklich erschien, erschrak das Weib, gleichzeitig den König erkennend; Saul aber vernahm aus dem Munde Samuels als Gottes unwiderruflichen Ratschluß das Todesurteil: er und seine Söhne sollten den nächsten Tag nicht überleben. Über diese Erscheinung eines Verstorbenen siehe in den Critici Sacri T. II die Abhandlung von Mich. Rothard: Samuel redivivus et Saul *αὐτόχειρ*, und die von Leo Allatius: De Engastrimytho, welcher die Schrift des Origenes *ὑπὲρ τῆς ἐγγαστριμύθου* und die Entgegnung des Eustathius von Antiochien beigegeben sind. Siehe weitere Litteratur darüber bei Keil z. d. St. Der Erzähler setzt jedenfalls eine wirkliche Kundgebung Samuels voraus, nicht, wie die kirchliche Theologie meist angenommen hat, eine bloße Vorspiegelung des Weibes. Wie es zu erklären sei, daß ein solcher Toter dem Rufe einer Beschwörerin Folge leistete, darüber giebt der Text keine Auskunft. Man kann aber aus dem Schrecken der Beschwörerin, den sie beim Anblick dieses Überirdischen (אלהים Vers 13) empfand, den Schluß ziehen, daß ihr Gott diesmal eine Erscheinung aus einem Bereiche sandte, über den sie sonst keine Gewalt hatte. — Am folgenden Tage fand die verhängnisvolle Schlacht am Gebirge Gilboa statt, wo Saul mit drei Söhnen fiel (31, 2), indem er selbst, als alles verloren war, sich ins eigene Schwert stürzte. Die Feinde hieben sein Haupt ab und hingen seinen Leichnam an der Mauer von Beth Schan auf, wo ihn die treuen Bewohner von Jabesch in Gilead wegholten, um ihn und seine Söhne bei sich zu bestatten (31, 8 ff.). Später setzte David ihre Gebeine in ihrer Familiengruft bei, 2 Sa 21, 12 ff. Den Fall Sauls und Jonathans besingt David in einer für ihn wie für sie ehrenden Weise 2 Sa 1, 17 ff. Saul hatte (hierin enthaltsamer als David) nur ein Weib, namens Achinoam, 1 Sa 14, 50, und ein einziges Nebenweib, Rizpa, 2 Sa 3, 7; 21, 8. Über Sauls überlebenden Sohn Isboseth s. Bd IX S. 440 ff. Für eine sonst nicht erzählte Verfolgung der Gibeoniten, welche Saul ins Werk gesetzt hatte, verlangten diese späterhin eine Sühnung, 2 Sa 21, 2 ff., und es wurden ihnen von David (nicht ohne göttliche Veranlassung 21, 1) zwei Söhne der Rizpa, des Kebsweibes Sauls, und fünf Enkel Sauls, Söhne der Merab (so 21, 8 statt Michal zu lesen) ausgeliefert. Rührend war Rizpas Fürsorge für die Hingerichteten, 21, 10.

Sauls Person steht, wie man auch über die Quellenfragen im einzelnen denken mag, auf dem festen Boden der Geschichte. Es ist eine Verkennung des durchaus realistischen Charakters dieser Erzählungen, die auch durch zeitgenössische Lieder wie 1 Sa 18, 7; 2 Sa 1, 17 ff. gestützt werden, wenn man neuerdings seiner Geschichte astralmythische Gestalt zuschreibt. So Winckler, welcher behauptet, schon der Name Saul sei kein Personenname (siehe aber oben am Anfang des Art.), sondern Name des Mondgottes: der „Befragte", d. h. Orakelgott. „Alles, was von Saul erzählt wird, ist Mondlegende, oder wird in diese Form gekleidet." Daher sein Speer als stetiges Attribut; seine Melancholie wie sein abgeschlagener Kopf, die beide auf die monatliche Verdunkelung des Mondes gehen, welche ja auch auf einen „bösen Geist" zurückgeführt wird. Aber auch die Skeptik von Cheyne (Art. Saul in der Encycl. Bibl.) ist ebenso unbegründet wie seine phantastische Behauptung, Saul sei Jerachmeeliter gewesen (Kisch = Kusch! Beth Gilgal = Beth Jerachmeel), während er nach Winckler ein Gileadite und Manassite aus Jabesch wäre!

Sauls Regierung hat vielversprechend angefangen und blieb bis zuletzt eine kraftvolle. Nach außen machte er Israel wehrhaft und unabhängig; er kämpfte siegreich nicht allein gegen die oft genannten Philister und Amalekiter, sondern auch gegen die Moabiter, Ammoniter, Edomiter und Aram Zoba nach 1 Sa 14, 47, welche Notiz zeigt, daß wir nur fragmentarische Berichte über seine kriegerischen Leistungen haben. Vgl. über Sauls Tapferkeit 2 Sa 1, 22. 24. Auch in Bezug auf das gottesdienstliche Leben machte er sich verdient durch Ausrottung heidnischen Unwesens, 1 Sa 28, 3; vgl. auch seine pietätvolle Sorgfalt 14, 32 ff. Wenn nichtsdestoweniger sein Regiment traurig und unfruchtbar endete, wie denn der Chronist außer seinem Geschlechtsregister nur seinen Untergang näher mitteilt, so liegt der Grund dieses Unsegens darin, daß Saul, der anfänglich so Bescheidene und Demütige, nachdem er sich einmal in den Besitz der Macht eingelebt hatte, seinem Berufe untreu wurde, indem sein Eigenwille sich nicht mit der ihm vorgezeichneten Stellung eines Knechtes Jahves begnügte. Es mangelt Saul bis zuletzt nicht an Seelengröße, wie denn L. v. Ranke ihn „die erste tragische Gestalt in der Welthistorie" nennt. Aber an der Hand der biblischen Berichte läßt sich Schritt für Schritt die innerliche Entartung des einst so gottesfürchtigen und weisen Königs erkennen, bis er in der Gewalt eines finstern Geistes sich zu immer schlimmeren Mißgriffen hinreißen ließ, wodurch er alle seine äußeren Erfolge wieder in Frage stellte und die Erhebung seines Geschlechts rückgängig machte. Es fehlt ihm zwar nicht an Regungen demütiger Buße (1 Sa 15, 24 f. 30; 24, 17 ff.; 26, 21); allein seine Umkehr war nie eine nachhaltige, weil sein Herz nicht wahrhaft aufrichtig gegen Gott war (vgl. z. B. 15, 13. 15. 20). So steht Saul am Eingange der Königszeit als warnendes Beispiel: wie nur bei völliger Ergebenheit gegen den höheren Herrn ein Herrscher in Israel segensreich regieren konnte, verlangt der Herr überhaupt von seinen Knechten ungeteilten völligen Gehorsam; scheinbar unbedeutende Vergehungen, deren Verurteilung uns fast zu strenge dünken mag, führen leicht unaufhaltsam weiter auf der Bahn des Verderbens. **v. Orelli.**

Saurin (Jaques), geb. 1677, gest. 1730. — Litteratur: De Chauffepié, Nouveau Diction. hist. T. IV d. betr. Art. — J. J. van Oosterzee, Jaques Saurin, une page de l'hist. d. l'éloquence sacrée, trad. d. Hol., Brux. 1856; A. Sayous, Hist. de l. Litter. franç. à l'Etr. T. II, 106 sqq.; Haag, La France prot., Art. Saurin; Ch. Weiß, Hist. des Réfug. protest. de France, Tom. II, p. 63 sqq.; ders., Sermons. chois. de J. Saurin, avec une not. biogr., Ch. Coquerel, Hist. des Eglises du Désert. T. I, p. 241 sqq.; Vinet, Histoire de la Prédication parmi les Réformés de France au 17e Siècle, p. 597—714; Lichtenberger, Encyclopédie des sciences relig., Art. Saurin.

Saurin, der berühmteste Kanzelredner des französischen Protestantismums, wurde den 6. Januar 1677 zu Nimes in einer Familie, welche längst, teils in der Magistratur und Wissenschaft, teils in der Armee rühmlichst bekannt war, geboren. Der Knabe hatte sein neuntes Jahr noch nicht erreicht, als jene furchtbare, durch die Aufhebung des Edikts von Nantes 1685 veranlaßte Verfolgung über die evangelischen Christen Frankreichs losbrach. Es gelang dem Vater unseres Saurin, einem ausgezeichneten Juristen, mit seinen drei jungen Söhnen zu entkommen und in Genf, der damaligen Zufluchtsstätte aller Verfolgten, eine neue Heimat zu finden. Diese Erfahrungen aus seiner frühesten Jugend machten auf das Gemüt des Knaben einen unvergeßlichen Eindruck, und nach Jahren gab ihm die Erinnerung an die Leiden seiner Glaubensgenossen einige der rührendsten Züge seiner Beredsamkeit. — Die drei Brüder erhielten in Genf, wo die Wissenschaft nicht minder als der evangelische Glaube blühte, eine sorgfältige Erziehung. Der eine derselben diente mit Auszeichnung im englischen Heere, wo er Tausende von Réfugiés wieder fand; die zwei anderen, und zwar ganz besonders der älteste, Jacques, ragten unter den Predigern der wallonischen Gemeinden hervor.

Letzterer begann 1699 das Studium der Theologie. Noch war für Genf eine Blütezeit der theologischen Wissenschaft, denn damals lehrten die berühmten Theologen Tronchin, Pictet, Alphonse Turretin. Dennoch blieb die Ausbildung des geistreichen, scharfsinnigen Jünglings nicht ohne Kämpfe. Sein früherer kindlicher Glaube war nicht unversehrt geblieben. Durch Leichtsinn, Zweifel, Widerspruch gegen die Orthodoxie betrübte er öfters seine Lehrer. Eines Tages ging er in einer theologischen Disputation, in welcher er seinen skeptischen Geist glänzen ließ, so weit, daß einer der Professoren aufstand und mit einem heiligen Ernst ausrief: „So freue dich, Jüngling, thue, was dein Herz gelüstet und deinen Augen gefällt; aber wisse, daß Gott dich um dies alles wird

vor Gericht führen" (Pred. 12, 1). Dieses Wort traf, und es wurde für Saurin der Ausgangspunkt eines neuen Lebens. So mußte er erfahren, daß, wie sich einer seiner Biographen ausdrückt, ohne Wiedergeburt kein Mensch das Reich Gottes sehen und noch weniger ein Diener in demselben werden kann. Gedemütigt und beschämt ging er in sich und suchte Wahrheit und Frieden für seine eigene Seele, um dann auch anderen diese 5 Güter verkündigen zu können. Von nun an gestaltete sich sein äußeres und inneres Leben ganz anders. Sein innigster Wunsch war nun, ein treuer Diener am Worte Gottes, dessen Kraft er erfahren hatte, zu werden. Auch entfaltete er bald eine außerordentliche Gabe der Predigt. Zu den von ihm als homiletische Übungen gehaltenen Vorträgen drängte sich schon in seiner Studienzeit das Publikum dermaßen, daß ihm 10 einst die Kathedrale geöffnet werden mußte. Er wurde im Jahre 1701 ins Predigtamt aufgenommen und ging nach England, wo er als Pfarrer einer französischen Gemeinde mit großem Erfolge vier Jahre wirkte.

Im Jahre 1705 führte ihn eine Erholungsreise nach Holland, wo Tausende von französischen **Réfugiés** eine neue Heimat gefunden hatten (s. Ch. Weiß, **Hist. des Ré-** 15 **fugiés protest. de France, T. II**). Er predigte daselbst einigemale und machte überall einen solchen Eindruck, daß um ihn der Hauptstadt zu erhalten, eine eigene Stelle für ihn daselbst gegründet wurde. Da das Klima Englands seiner Gesundheit nicht zuträglich war, nahm er diesen ehrenvollen Ruf an und wirkte nun während 25 Jahren im Haag mit großem Segen bis zu seinem Tode im Jahre 1730. 20

In dieser ganzen Zeit nahm sein Ruf als Prediger mit jedem Jahre zu. Das Zeugnis seiner Zeitgenossen über die hinreißende Kraft und Schönheit seiner Reden ist einstimmig. Er wurde „der große, der berühmte Saurin" genannt, der „Chrysostomus der Protestanten" 2c. Die große Kirche, in welcher er predigte, war stets so überfüllt, daß Hunderte an den Thüren und vermittelst angelegter Leitern an den Fenstern seinen 25 Worten lauschten. Aus allen Ständen bildete sich diese ungeheuere Zuhörerschaft, aus den Armen sowohl als aus der höchsten Aristokratie, deren Equipagen alle Straßen und Plätze nächst der Kirche füllten. — Seine imposante Persönlichkeit, der harmonische Klang seiner Stimme, die Reinheit seiner Sprache, die logische Kraft seiner Beweisführung, der Schwung seiner Gedanken, und was noch sonst in ihm von den Tausenden, die sich zu 30 seinen Predigten drängten, bewundert wurde, — dieses alles war es nicht allein, was ihm eine solche Stellung in der protestantischen Kirche ein Vierteljahrhundert lang sicherte. Nein, es war vor allem der Inhalt seiner Reden, die christliche Wahrheit, die er verkündigte, der heilige, oft erschütternde Ernst seines Zeugnisses. Sonst wäre alles übrige leere Rhetorik gewesen, die wohl eine Zeit lang die Menge hätte fesseln, aber nimmer- 35 mehr das Urteil der einsichtsvollsten Männer jener Zeit bestechen können. Der gelehrte Theolog Clericus, voll Mißtrauen gegen das, was ihm eine bloße **captatio** der Beredsamkeit zu sein schien, wollte Saurin lange nicht hören. Endlich ließ er sich durch einen Freund bereden und kam, aber fest entschlossen, eine scharfe Kritik auszuüben. Doch bald dachte er nicht mehr daran, sondern gerührt, erschüttert bis in die innerste Seele, mußte 40 er sich überwunden erklären. Einst hielt Saurin eine berühmt gewordene Predigt über die Wohlthätigkeit (**l'aumône**) zu Gunsten einer milden Anstalt, welche er für Arme aus den **Réfugiés** zu gründen beabsichtigte. Nach der Predigt fiel Geld, Gold, Juwelen, alles was seine Zuhörer zur Hand hatten, in den Opferstock, und außerdem wurden bedeutende Vermächtnisse für denselben Zweck gemacht, so daß der Prediger die heilige Freude 45 hatte, seine armen Brüder versorgt zu sehen.

Von der schriftstellerischen Thätigkeit Saurins werden wir nur zwei seiner Werke erwähnen, ehe wir zu unserer Hauptaufgabe gelangen, ihn als Prediger zu beurteilen. Das bekannteste jener Werke ist eine Sammlung von **Discours historiques, critiques, théologiques et moraux sur les événements les plus mémorables du Vieux et** 50 **du Nouveau Testament, Amsterd. T. I, 1720; Tom. II, 1728, Fol.** Diese Discours, welche sogleich ins Deutsche und Englische übersetzt wurden und mehrere französische Ausgaben erlebt haben, sind gelehrte Abhandlungen, deren Inhalt durch den obigen Titel richtig bezeichnet ist; es sind exegetisch-apologetische Erörterungen der Hauptthatsachen der biblischen Geschichte, die man heute noch als Exkurse zu einer wissenschaftlichen Aus- 55 legung nicht ohne Nutzen lesen kann, obgleich nach der Art jener Zeit viele fremdartige Elemente das Lesen derselben erschweren. Dieses Werk sollte ursprünglich als Text zu einer großartigen Sammlung von biblischen Bildern dienen, die wirklich in Kupferstichen erschien. Aber Saurin konnte sich nicht auf eine bloß populäre Erzählung beschränken. Sein Sinn für gründliche Gelehrsamkeit und ein apologetisches Bedürfnis, welches jeder 60

gläubige Theolog im Anfange des 18. Jahrhunderts schon empfinden mußte, bestimmten den Charakter dieser Arbeit. Saurin wurde durch den Tod verhindert, dieselbe zu vollenden; sie wurde durch Beausobre und Roques fortgesetzt. — Das andere Werk Saurins, welches wir nur noch nennen wollen, ist eine Sammlung von Briefen, die er zu Gunsten
5 seiner verfolgten Glaubensgenossen schrieb und die unter dem Titel **„l'Etat du Christianisme en France"** (1725—1727) im Haag erschien.

Wir kommen nun zu dem Werk Saurins, welches durch seine ganze Wirksamkeit als Prediger entstand und also als das Werk seines Lebens betrachtet werden kann, nämlich zu seinen **„Sermons"**, worüber wir ein selbstständiges Urteil versuchen wollen.
10 Er selbst gab zu verschiedenen Zeiten (1707—1725) 5 Bände seiner **„Sermons"** heraus, welche gleich nach ihrem Erscheinen, und sehr häufig in der Folge wieder aufgelegt wurden. Zu diesen 5 Bänden, die die besten Predigten Saurins enthalten, ließ sein Sohn Philipp Saurin noch 7 Bände aus seinen nachgelassenen Handschriften drucken, so daß die ganze Sammlung auf 12 Bände gebracht wurde. Sie ist mehrmals vollständig
15 wieder herausgegeben worden. Die beste Ausgabe ist die vom Haag, 1749, 8°, die neueste: Paris 1829—1835. Diese Reden sind auch oft in Auswahl erschienen, die neueste durch Herrn Chr. Weiß, den Verfasser der **„Hist. des Refugiés protestants"** unter dem Titel: **„Sermons choisis de Saurin avec une notice sur sa vie"**, Paris 1854 in 12°. Diese **„Sermons"** wurden auch in mehrere Sprachen übersetzt.
20 — Was sind nun die hervorragendsten Eigenschaften und die Hauptfehler derselben? Diese Frage wollen wir in Hinsicht auf Inhalt und Methode so kurz wie möglich beantworten.

Will man einen Prediger beurteilen, so fragt man billig vor allem nach dem Inhalt seiner Vorträge. Das allererste aber, wodurch er seine Denkart bekundet, ist die
25 Wahl der Gegenstände, welche er behandelt (vorausgesetzt jedoch, daß diese Wahl eine freie ist und kein Perikopenzwang die sonderbare Erscheinung hervorbringt, daß ein Prediger 16 Predigten über einen Text drucken läßt, wie Reinhardt!). Nun ist Saurin in dieser Hinsicht wirklich zu bewundern. Seine Wahl ist nicht allein immer durch den Ernst seines heiligen Berufes bestimmt, sondern schon durch die größte Mannigfaltigkeit
30 merkwürdig, welche die weite Ausdehnung seines Gedanken- und Studienkreises bekundet; der ganze Bereich der geoffenbarten Wahrheit wird von ihm ausgebeutet (z. B. dogmatische Gegenstände: **Sur la suffisance de la Révélation. — Sur la recherche de la vérité. — Sur les difficultés de la Religion. — Sur la divinité de Jésus-Christ. — Sur la sévérité de Dieu. — Sur l'incompréhensibilité des miséri-**
35 **cordes de Dieu. — Sur les compassions de Dieu,** sowie alle Predigten, die durch die kirchlichen Feste veranlaßt sind. — Über das christliche Leben: **Sur le Renvoi de la Conversion** [3 Predigten]. — **Sur la Regénération** [3 Predigten]. — **Sur la Tristesse selon Dieu. — Sur l'Assurance du salut. — Sur la Pénitence de la Pécheresse. — Sur les travers de l'esprit humain** [3 Predigten]. — **Sur le**
40 **goût pour la Dévotion. — Sur les avantages de la piété. — Sur la nécessité des progès. — Sur la Sainteté. — Sur les Passions** u. s. w. Über das soziale Leben der Christen: **Sur l'Aumône. — Sur les conversations. — Sur la vie des courtisans. — Sur l'Égalité des hommes. — Sur l'accord de la religion avec la politique)**; dabei legt er eine erstaunliche Kühnheit an den Tag, die wahre Signatur
45 des Genies und der Treue im Zeugnis. Bald steigt er mit seinen Zuhörern bis in die schrecklichsten Tiefen der Verdammnis hinab (**Sur la sentence de Jésus-Christ contre Judas. — Sur le désespoir de Judas. — Sur les Frayeurs de la mort. — Sur les Tourments de l'Enfer**), bald hinauf bis zu den Höhen der himmlischen Herrlichkeit (**Sur la vision béatifique de la divinité. — Sur le ravissement de**
50 **St. Paul. — Sur la plus sublime dévotion**). Ebenso kühn zeigt er sich in der Wahl gewisser Gegenstände, die durch ihre Erhabenheit oder ihre theologische Schwierigkeit nur der wissenschaftlichen Spekulation anzugehören scheinen und die eine Zuhörerschaft voraussetzen, wie sie Saurin in der Hauptstadt Hollands hatte (**Sur les Profondeurs divines. — Sur l'éternité de Dieu. — Sur l'immensité de Dieu. — Sur**
55 **la grandeur de Dieu. — Sur la nature du Péché irrémissible. — Sur la peine du Péché irrémissible. — Sur les différentes méthodes des prédicateurs**). Ganz besonders aber glänzen diese Eigenschaften in der Wahl seiner Gegenstände bei gewissen feierlichen Veranlassungen, wie Neujahrs- oder Bußtage, wo der Prediger sich gleichsam die ganze holländische Nation, sowie sein französisches Volk und seine unglück-
60 lichen Glaubensgenossen gegenwärtig denken kann (**Sur les dévotions passagères. —**

Sur l'amour de la patrie. — Sermon sur le jeûne de 1706. — Sur les nouveaux malheurs de l'Eglise u. s. w.). Dann findet man ihn in der ganzen Kraft und Schönheit seiner hinreißenden Beredsamkeit.

Aber die Wahl, so wichtig sie auch ist, macht den Inhalt noch nicht aus. Es bleibt die Hauptfrage: In welchem Geiste werden diese Gegenstände behandelt? Darauf muß man bei Saurin unbedingt antworten: In einem durchaus biblisch-christlichen Geiste. Er predigt das Evangelium, und das in der Auffassung der französisch-reformierten Kirche, an die er oft appelliert, obgleich es für ihn nur eine einzige Autorität giebt: das Wort Gottes. Dennoch ist er weit entfernt, bloß eine Dogmatik zu predigen; das moralische Element fehlt nie dabei und ist nicht weniger biblisch-wahr und ernst, als die dogmatische Seite seiner Vorträge. Nur könnte man ihm vorwerfen, daß nach der Art jener Zeit Lehren und Moral in seinen Predigten nebeneinander herfließen, statt sich (wie z. B. bei Adolph Monod) zu einem innigen harmonischen Leben zu durchdringen. Dennoch ist Saurin, trotz seiner Gelehrsamkeit und Spekulation durchaus praktisch und aktuell, weil er die tiefen Schäden und Bedürfnisse des menschlichen Herzens stets vor Augen hat und das Gewissen gewaltig erfaßt. Wenn ihm das Kreuz Christi, das ganze objektive Erlösungswerk, immer der Mittelpunkt ist, so dringt er nicht weniger auf das subjektive Werk der Gnade: Buße, Wiedergeburt, Heiligung. Haben wir ja schon drei Predigten „**sur le Renvoi de la Conversion**“ und drei „**sur la régéneration**“ bemerkt, die zu den schönsten der Sammlung gehören. Ja sogar ein gewisser Zug nach einer erhabenen Mystik fehlt nicht ganz, ein Zug, welcher den Hugenotten der damaligen Zeit ziemlich fremd war. Auch verfährt Saurin gern apologetisch, denn sein feiner Takt fühlte schon das erste Wehen des Windes, welcher bald das ganze Jahrhundert erschüttern sollte. — Kurz, Saurin war selber ein gläubiger frommer Christ und sein Glaube erklärt den reichen Inhalt seiner Predigten. Reich, das sei die letzte Eigenschaft, die wir bezeichnen wollen. Man hat von Shakespeare gesagt, ein jedes seiner Dramen sei eine Garbe von Tragödien, und oft hätte eine einzige Szene dieses schöpferischen Genies anderen Dichtern den Stoff einer ganzen Tragödie geliefert. Dieser Gedanke kommt einem unwillkürlich in den Sinn beim Lesen der Saurinschen Predigten. Eine jede derselben ist ein ganzes Werk über den Gegenstand, den sie behandelt. Und der Gedankenreichtum ist hier so groß, daß oft die geringste Unterabteilung mehr bietet, als manche ganze Reden anderer Prediger. Und dabei ist nicht das Denken allein oder vorzugsweise in Anspruch genommen. Der Eindruck dieser Predigten auf die Gemüter war nach dem Zeugnisse aller Zeitgenossen ungeheuer. Jene Anspielung auf Shakespeare ist keine willkürliche. Es ist etwas Gewaltig-Dramatisches in den Predigten Saurins. Das ist nicht allein durch die Art und Weise zu erklären, wie er die großen erschütternden Thaten der Vorsehung, der Erlösung, der Geschichte behandelt, sondern mehr noch dadurch, daß er das Tragische der menschlichen Existenz, das Leiden, die Leidenschaften, den Tod, das Gericht, die Ewigkeit als Beweggründe so gewaltig vor die Seelen seiner Zuhörer führt, daß die Gleichgiltigsten, ja die Verstockten, unter seinen Worten erschrecken oder in Thränen zerfließen mußten. Dies giebt uns Veranlassung, noch einiges über die Methode Saurins zu bemerken.

Seine Predigten sind so großartig angelegt, daß eine jede, wie schon gesagt, ein ganzes Werk bildet, und viele derselben gewiß nicht in weniger als anderthalb oder zwei Stunden gehalten werden konnten. Und dennoch würde man sie nicht lang, sondern eher groß nennen, weil alles in ihnen, wie bei einem prächtigen Gebäude, in einem grandiosen Verhältnisse dasteht. Sprache und Stil sind bei Saurin eine würdige Einkleidung des Gedankens, und ungeachtet er immer in fremden Ländern gelebt hatte, würde er darin eine größere Vollkommenheit erreicht haben, wenn er in der raschen heftigen Ungeduld, womit der Redner zu seinem großen Ziele hineilt, es nicht verschmäht hätte, schöne Worte zu suchen, Sätze zu polieren, Perioden abzurunden (s. Sayons, **Hist. d. l. Littérat. française à l'Etranger. II, 110.**). Diejenigen, die ihn hörten, waren in seiner Gewalt und dachten gewiß nie an die Form, weil auch er nie daran gedacht hat.

Diese Form trägt und teilt mit dem Inhalte selbst einen bedeutenden Fehler, den man als den Fehler jener Zeit bezeichnen kann, wir meinen den ungeheuren Aufwand von Gelehrsamkeit. Nicht allein giebt in der Regel Saurin eine vollständige wissenschaftliche Auslegung des Textes, ehe die Predigt beginnt, sondern es müssen ihm alle Disziplinen der Theologie und alle Wissenschaften ihren Tribut entrichten: Geschichte, Naturlehre, Metaphysik, Psychologie, Philosophie, alles muß mitreden, um zu belehren,

zu überzeugen und einen tiefen Eindruck hervorzubringen. Man muß gestehen, daß dies ein großer Fehler ist, ein Fehler, welcher die Erbauung stört und in welchem der Hauptgrund gesucht werden muß, warum die Predigten Saurins heutzutage viel weniger im Volke gelesen werden, als es sonst der Fall sein würde. —

5 Dieser Stein des Anstoßes, einmal überstiegen, wie reichlich wird man dann in seiner Lektüre belohnt. Da eröffnet sich das Exordium einfach und doch majestätisch, oft aus der biblischen Geschichte so glücklich gewählt, daß es den Zuhörer auf einmal mitten in den Gedanken der Predigt hinweist (so in den Predigten: **Sur le Renvoi de la Conversion I. — Sur la nature du péché irrémissible. — Sur la Recherche 10 de la Vérité. — Sur l'assurance du Salut. — Sur la pénitence de la pécheresse** u. s. w.); so überwindet Saurin die bekannten Schwierigkeiten dieses Teils der Rede fast immer auf die glücklichste Weise. Das aber, worin er sein schöpferisches Genie am glänzendsten offenbart, ist die Disposition. Diese ist in der Regel einfach und klar, aber so tief, so reich, so erhaben, oft so kühn, daß der Gegenstand zugleich vorbereitet, beherrscht und 15 erschöpft erscheint. Einige dieser Dispositionen sind in der Geschichte der Homiletik berühmt geworden. — Kann man Saurins Predigten in dieser Beziehung als Muster aufstellen, so kann man es mit noch größerer Sicherheit hinsichtlich der Anwendung (**péroraison**), welche er offenbar als seine Hauptaufgabe betrachtet. Daß der Zuhörer, statt ruhig nach Hause zu gehen, nachdem er eine Stunde geistreicher Unterhaltung genossen 20 hat, noch zuletzt erschüttert, erweckt, getröstet oder aufgeschreckt werde, dazu faßt der Prediger die volle Wahrheit, die ganze Kraft, den tiefen Ernst des gepredigten Wortes zusammen und legt es ihm persönlich ans Herz. Und dabei ist die Mannigfaltigkeit und Gewalt seiner Beweggründe so unerschöpflich, daß alle Klassen der Zuhörer und alle Seelenzustände notwendig getroffen werden. Hier gerade bei dieser schwachen Seite der 25 deutschen Predigten (die meisten haben gar keine Anwendung) fühlt man recht, wie wichtig dieser Teil der Rede ist, und erkennt in Saurin den Botschafter an Christi Statt, der die Seelen **à tout prix** retten will. —

Man kann kaum von diesem Prediger reden, ohne versucht zu werden, ihn mit der berühmten Trias katholischer Redner zu vergleichen, die den Hof Ludwigs XIV. und 30 Ludwigs XV. mit verherrlichten. Kann Saurin diesen Vergleich bestehen? Man muß unterscheiden. Eben so erhaben, als Bossuet, entgeht ihm das Vollendete der litterarischen Form, des Geschmacks, welches den Bischof von Meaux auszeichnet. Er dringt nicht mit einem so feinen und tiefen Blick des erfahrenen Moralisten in die verborgenen Falten des menschlichen Herzens, wie Bourdaloue. Er hat nicht die pathetisch-innigen Empfindungen, 35 die bei Massillon die ganze Seele bewegen. Er hat aber mehr und Besseres: er predigt, wie schon bemerkt, das ganze, volle, göttliche Evangelium. Seine Kraft und Autorität ist nicht die einer Kirche, mit der sich immer handeln läßt, sondern die hl. Schrift, das Wort des lebendigen Gottes. Daher, statt streng für die Kleinen zu sein und schmeichlerisch für die Großen, ist Saurin nie so unerbittlich streng, als wenn er gegen 40 die Höflinge predigt (s. z. B. seine Predigt: **Sur la vie des courtisans**). Jene drei hingegen machen sich alle der Schmeichelei für den Monarchen schuldig. S. das treffliche Urteil über Bossuet von C. Schmidt im Art. „Bossuet" Bd III S. 341, 27). Ja, jene alle lobten den Verfolger, dieser, der Verfolgte, betete für ihn (s. die berühmte Stelle über Ludwig XIV. am Ende der Neujahrspredigt: **Sur les dévotions passagères**). 45 Was aber diesem großen Manne gefehlt hat, das wollen wir, um billig zu sein, bekennen: es ist jene köstliche Gabe, welche die Franzosen „**onction**" nennen. Er reißt die Seelen hin in dem erhabenen Fluge seiner Gedanken; er bereichert den Geist mit tiefer Erkenntnis; er erweckt das Gewissen durch den Ernst der christlichen Wahrheit; er stärkt den Glauben durch die Kraft seiner unerschütterlichen Beweisführung; — 50 aber er speist die Seelen nicht mit jener erbarmenden Liebe und jenem zarten tiefen Mitleiden, wie sie aus dem Herzen Jesu geflossen sind. Und das ist auch mit ein Grund, warum Saurin nie ganz populär geworden und warum er heutzutage wenig gelesen wird.

(L. Bonnet †) Pfender.

Savonarola, Girolamo, geb. 21. Sept. 1452, gest. 23. Mai 1498. — Litte-55 ratur: A. Seine Schriften. Eine chronologische Anordnung versucht Meier (s. u.) S. 393 ff. An Predigten, Briefen, Traktaten 2c. zählt er gegen hundert Nummern auf. — Die Guicciardinische Bibliothek in Florenz (in der Bibl. Nazionale aufgestellt) enthält eine der vollständigsten Sammlungen von Originalausgaben, zum Teil höchst seltenen, in Jahrzehnte langen Bemühungen unter bedeutenden Aufwendungen von dem zum Protestantismus übergetretenen

Grafen Piero Guicciardini zusammengebracht. Der 1877 gedruckte Katalog (Firenze, Pellas) — vervollständigt durch einige Supplemente — teilt den Bestand in folgende Gruppen: Trattati filosofici e d'astrologia, S. 256—258; Trattati politici, S. 258—259; Revelazione della Reformazione della Chiesa, S. 260—262; Verità profetica, S. 262; Trionfo della Croce (allein aus dem 15. und 16. Jahrh. 15 Ausgaben!) S. 263—266; Del Sacramento, della Messa, S. 266 f.; Trattato dell' Umiltà, Vita Viduale, Simplicità della vita cristiana; Solatium itineris mei, S. 267—272; Trattato dell' amor di Gesù, Regole, Specchio del Peccatore S. 272—274; Esposizione del Paternoster etc., S. 275—277; I dieci Comandamenti S. 278; Confessionali S. 279—280; Lamentatio sponsae Christi S. 280; Difesa de' Frati S. 281; Epistole S. 281—285; Sermoni e Prediche S. 285—290; Esposizione del Salmo 79, 30, 50, S. 290—295; Parafrasi dei Salmi Penitenziali, S. 295 f.; Prediche quadragesimali e dell' Avvento, S. 297—301; Prediche sopra l'Esodo etc., S. 301—306; Scritti varj, S. 306—308. Die Gesamtzahl der hier vorhandenen Drucke von Schriften Savonarolas nebst Schriften über ihn mag 600 betragen. — Ein reichhaltiger Katalog käuflicher Savonaroliana erschien 1898 ausgegeben von Olschki in Florenz. — Eine Aufzählung der Schriften S.s geben Quétif und Erhard in den Scriptt. Ord. Praed. Bd I, p. 885 ff. Sie teilen in vier Klassen (ascetica 38, paraenetica et prophetica [darunter ein Teil der Predigten] 9, dogmatica 8, polemica et apologetica 11, dazu varia), erreichen aber nicht die Vollständigkeit der Guicciardinischen Sammlung — Opere inedite di G. S. erschienen 1835 anonym (ed. Tommasini nach Reusch, Index II, 1135). — Das Centenarium S.s (1898) hat Anlaß zum Neudruck mehrerer Schriften gegeben (s. unten B. 3).

B. 1. **Aeltere Biographien und Urkunden.** Wie Frà Bartolommeos Freundeshand dem einzigartigen Porträt des Hingerichteten den Goldreif des Märtyrers ums Haupt legte, so haben zwei begeisterte Anhänger sein Leben und Wirken für die Nachwelt aufgezeichnet: Vita R. P. Fr. Hier. Savonarolae auctore J. Fr. Pico Mirandolae . . . principe . . . additionibus, actis, diplomatibus, epistolis . . . aucta et illustrata (ed. Quétif) Paris. 1674, 3 t.; P. Pacifico Burlamacchi's (gest. 1519) Vita del P. Fr. Girol. Sav. (von Mansi in den Addizioni alle Miscellanea del Baluzio zuerst gedruckt Lucca 1764). Ungedruckte Vitae sind bei Villari (s. u.) I, XIX erwähnt (von Frà Marco della Casa, Frà Placido Cinozzi und eine anonyme, sämtlich in Florentiner Bibliotheken). — 2. **Neuere Darstellungen.** Das Interesse an S. ist durch deutsche Forscher geweckt worden: Rudelbach, Hier. S. und s. Zeit, Hamburg 1835; Fr. K. Meier, Girol. S., aus größtenteils handschriftl. Quellen, Berlin 1836; K. Hase, Neue Propheten, Leipzig 1851 (S. 97—144); Ranke, Histor.-biogr. Studien (Sämtl. Werke Bd XL f.). Neues Material wurde von dem gelehrten Dominikaner Marchese im Arch. Stor. Ital. (Florenz 1850) Appendice t. VIII geboten; seine Sammlungen hat Gherardi in den Nuovi Docc. 1887 kompletiert, während Marchese selbst in seinen „Scritti varj", Firenze 1855 eine Geschichte des Klosters San Marco beifügte. Mit Hilfe dieser neuen Mittel verfaßte Pasquale Villari die ausgezeichnete, allerdings der religiösen Bedeutung des Mannes nicht völlig gerecht werdende, Storia di Gir. S., Florenz 1859—61, 2 Bde (2. Aufl. 1887) nebst Dokumenten, welche ins Deutsche und neuerdings (1899) ins Englische übersetzt worden ist. Daß inzwischen auch in England und in Frankreich das Interesse erwacht war, bezeugen Madden, The Life and martyrdom of G. S. (Lond. 1854), sowie Perrens, Jérome S., sa vie etc. Paris 1853, 2 Bde (mit Ungedrucktem). Von allg. Litteratur vgl.: Die Gesch. v. Florenz von Guicciardini, Nardi, Capponi; Roscoe, Life of Leo X.; Sismondi, Gesch. d. ital. Städterepubliken; Reumont, Lorenzo il Magnifico u. dess. Gesch. Toskanas; Creighton, Hist. of the Papacy III; Comba, Storia della Riforma in Italia I (1881); Pastor, Gesch. d. Päpste, Bd III. — 3. **Anläßlich des Centenariums** (1898) und weiterhin ist eine große Zahl von Publikationen erfolgt: a) Neudrucke: Cavicchi, Le rime di Frà G. S. (Ferrara, Atti d. Deputazione di St. patr. vol. X); Saggio delle prediche di G. S., Turin; Triumph des Kreuzes, Breslau; Scelta di prediche e scritti edd. Villari e Casanova, Florenz; Il trionfo della Croce ed. Ferretti, Siena; Meditations on Ps. 51 e 81, Cambridge 1900; „Miserere mei Deus" ed. Ferretti, Mailand 1901; „Triumph of the Cross" ed. Procter, London 1901; Predigten ed. Schottmüller, Berlin 1901. — b) Darstellungen und Beurteilung: Ferretti, Per la causa di G. S., Milano 1897; Luotto, Il vero Savonarola e il S. di Pastor, Firenze 1897; Lukas, S.-J., Frà G. S., London 1899; Pastor, Zur Beurteilung S.s, Freiburg 1898 (auch franz. und ital. übersetzt), dazu meine Besprechung in der ThLZ 1898, Sp. 611—113; Commer, Frà G. S. (Jahrb. f. Phil. und spekul. Theol. 13, 3); Schnitzer, S. im Lichte der neuesten Litteratur (Hist.-pol. Blätter 1898, 5 Art.); ders., Die neueste Litt. über S., ebd. 1900, 4 Art.; Spectator (Fr. X. Kraus), Kirchenpol. Briefe (Beil. zur Allg. Ztg. 1898, 143, 169, 196, 222, 248); Beiträge von P. Rösler, Grauert u. a. betr. f. ThJB 1898—1903, wo auch kleinere Gelegenheitsdarstellungen verzeichnet sind. Bedeutsame Publikationen sind Schnitzers Quellen und Forschungen zur Geschichte S.s, von denen bisher drei Bände (Bartolomeo Redditi und Tommaso Ginori — Sav. und die Feuerprobe — Bartolomeo Cerretani) herausgegeben sind (München 1902 und 1904). „Savonarola in der Deutschen Litteratur" ist von Maria Brie zum Gegenstande einer Dissertation gemacht worden (Breslau 1903). Neben Luthers bekannten Aeußerungen wird dort S. 11—17 die „Historia H. S. kurz reimweise gefaßt" von dem jüngeren Cyriakus Spangenberg abgedruckt und sodann eine Uebersicht und Beurteilung der Bearbei-

tung des Stoffes bis auf die allerneueste Zeit gegeben. Die Dissertation von Biermann, Kritische Studie zur Gesch. d. Frà G. S. (Köln 1901) setzt sich die Darstellung der politischen Thätigkeit des Mannes zum Ziel. — Vgl. noch: Steinhauser, S. und die bild. Künste (Hist.-pol. Blätter, 1903, Heft 6, 7, 9, 11, 12); Mariano, Per la reintegrazione di G. S. (Nuova
5 Antologia, Flor. 1903, Giugno S. 478—489); Portigliatti, Un grande monomane, Turin 1902.

Noch der neueste Beurteiler des großen Dominikaners, der Münchener Professor der katholischen Theologie Joseph Schnitzer wendet wie schon viele vor ihm auf Savonarola das bekannte Wort von dem „durch der Parteien Gunst und Haß verwirrten" und darum „schwankenden Charakterbilde" an, und er thut das in den einleitenden Bemer-
10 kungen zu sorgsamen Ausführungen (Hist.-polit. Blätter, Bd 125 [1900], S. 262), welche wenigstens an einigen Stellen, die bisher „verwirrt" waren, ein neues Licht und damit genügende Klarheit bringen. Er weist darauf hin, daß „der berühmte Prior von S. Marco, Sänger, Prophet, Prediger, Volksredner, Staatsmann, Asket, Gewissensrat, Gelehrter und Schriftsteller zugleich, eine Reihe von Jahren hindurch mit dem Glanze seines Namens
15 Italien nicht bloß, sondern das ganze christliche Abendland, ja selbst den Orient erfüllte, um dann schließlich am schimpflichen Galgen ein schmachvolles Ende zu finden". „Schon die Zeitgenossen," so fährt er fort, „vermochten über den eigenartigen Mann nicht ins Reine zu kommen und verehrten ihn entweder als einen Heiligen oder brandmarkten ihn als heuchlerischen, betrügerischen, hochmütigen Rebellen wider die kirchliche und staatliche
20 Obrigkeit; nur wenige waren es, die einen mittleren Standpunkt einzunehmen und, ohne ihm durchaus beizupflichten, doch auch seinen Vorzügen und Verdiensten gerecht zu werden sich Mühe gaben".

Angesichts dieser richtig gezeichneten Lage der Dinge ist es doppelt erforderlich, zunächst eine genauere Darlegung über Leben und Entwickelung des merkwürdigen Mannes
25 zu geben. Das ist, soweit bestimmte Daten seiner Lebensgeschichte in Frage kommen, nicht schwierig — die gleichzeitigen Berichte reichen dazu hin und der Gang der äußeren Entwickelung ist kaum streitig. Schon die Verhältnisse der Familie liegen, soweit erforderlich, klar vor uns. Bis zu Anfang des 15. Jahrhunderts in Padua ansässig, wanderte damals ihr Haupt, der gelehrte Arzt Michele S., durch Fürstengunst berufen, nach
30 Ferrara. Sein Sohn, Niccolò, kam dem Vater nicht gleich; aber dessen aus dem Hause Buonaccorsi in Mantua stammende Gattin Elena, die Mutter unseres Girolamo, wird als eine hervorragende Frau geschildert und hat Beweise ihrer Einsicht und Frömmigkeit genug in dem intimen Verkehr mit ihrem Sohne gegeben (vgl. Villari [1. Aufl.], I, S. 2). Ihr berühmter Sohn, das dritte unter sieben Kindern, wurde am 21. September
35 1452 geboren. Seine ersten Jahre schon sind von der bewundernden Verehrung seiner Anhänger mit wunderbaren Fähigkeiten des Kindes ausgeschmückt worden — das mag alles auf sich beruhen: wichtig für die ganze Zukunft des Knaben war jedenfalls, daß sein Großvater ihn mit besonderer Liebe und Fürsorge umfaßt und ihn schon frühe den Weg ernster Lebensauffassung, strenger Pflichterfüllung und idealen Strebens gewiesen hat,
40 den er zeitlebens gehen sollte. Leider starb Michele schon 1462, und der Vater konnte den Verlust nicht ersetzen, obwohl er gern den Sohn in die übliche Bahn der Studien einlenken ließ: Theologie, d. h. Studium des Thomas von Aquino, sowie Philosophie, d. h. Kenntnisnahme von Aristoteles und seinen Kommentatoren — das war es zunächst, was der tiefangelegte Jüngling in sich aufzunehmen hatte. Und diese Studien hatte er
45 zu betreiben in einer Stadt, welche damals zu den glänzendsten und volkreichsten ganz Italiens gehörte und die von den Herzogen aus dem Hause Este zum Mittelpunkte des künstlerischen und litterarischen Treibens in Norditalien gemacht worden war. Inmitten dieses prunkvollen Rahmens einer dem Hofe sich nachbildenden Renaissancestadt ist der Punkt zu suchen, wo der ernste, verschlossene, schweigsame Jüngling in eifriger Askese das fand, was
50 ihm als Zeichen und Siegel eines wahren Christen erscheint — er selbst, damals 20jährig, hat in der Kanzone „De ruina mundi" den radikalen Gegensatz gezeichnet, in welchem er sich zur „Welt" weiß (vgl. Meier, a. a. O. S. 331):

Vedendo sotto sopra tutto 'l mondo
Ed esser spenta al fondo
55 Ogni virtude ed ogni bel costume
Non trovo un vivo lume
Nè pur chi de' suoi vizj si vergogni —
Chi Te nega, chi dice che tu sogni.

(So zeigt sich mir die ganze Welt verstört
60 Und bis zum letzten Funken ausgelöscht

Ist Tugend und ist edle Lebensführung.
Wo find' ich einen Strahl der Hoffnung noch?
Wo Einen, der sich seiner Laster schämt? —
Der sagt: Gott ist nicht — jener sagt: Er schläft!)

Zu bestimmtem Fachstudium scheint Girolamo sich damals noch nicht gewandt zu 5
haben. Ein ihn erschütterndes Ereignis sollte plötzlich die Entscheidung über seine Zukunft bringen. Nahe bei dem väterlichen Hause in Ferrara wohnte ein Glied der vornehmen Familie Strozzi aus Florenz — die Weigerung des stolzen Flüchtlings, dem jungen Girolamo die Hand seiner Tochter zu geben, soll diesen zu dem Beschlusse geführt haben, der Welt Valet zu sagen (so Meier, S. nach **Vulnera diligentis**; desgl. Villari 10
a. a. O. S. 13). Wie dem auch sei — was die Mutter längst geahnt, das wurde am 24. April 1475 zur That: Girolamo verläßt das Haus, nimmt den Weg nach Bologna zu dem hochberühmten Dominikanerkonvent und erhält dort Einlaß in den Orden. Ein Brief vom folgenden Tage an seinen Vater ist erhalten, sogar im Original will Capponi ihn gefunden haben. Der Sohn verweist den Vater auf eine Darlegung, in der alles das, 15
was ihn bewege und zu dem Schritte veranlasse, aufgezeichnet sei. Es ist dies der lateinische Traktat „Von der Geringschätzung der Welt", in welchem vielfach in biblischen Wendungen folgendes ausgeführt wird (vgl. den Abdruck des bis dahin als verloren angesehenen Aufsatzes bei Villari im II. Bde S. IV—IX): Wir, die wir andere lehren wollen die Welt verachten, stehen doch mitten in ihr und dienen ihr. Reiß dich los, 20
meine Seele, von ihr, denn das Gute hat sie nicht und würdigt sie nicht und ist voll Ungerechtigkeit — kehre dich zum Herrn, so wirst du Ruhe finden. — Da der Vater sich nicht mit dem Schritte des Sohnes befreunden konnte, schrieb dieser abermals (s. bei Villari II, S. X): Gott selbst rufe ihn in seinen Dienst — statt Schmerz sollten die Angehörigen Freude darüber empfinden. 25

Sieben Jahre blieb S. in San Domenico, dessen mächtige Kirche das Grab des Ordensstifters birgt, von dessen Geist er sich ganz durchdringen ließ, den er aber nach mehreren Seiten weit hinter sich läßt. Den vorzüglich Vorgebildeten verwenden die Oberen bald zum Unterricht — eifrig erfüllt er seine Pflicht, aber Frieden kann ihm das ebensowenig geben, wie die strengste Erfüllung der Ordnung im Kloster. Denn sein Blick 30
bleibt gerichtet auf das Verderben der Welt und — der Kirche. Noch ins Jahr 1475 fällt die Kanzone **De Ruina Ecclesiae**, die ein lauter Anklageakt gegen Rom ist. Wenn S. in dem Abschiedsbriefe an seinen Vater geschrieben hatte: „Ich konnte die große Verderbnis der Welt nicht mehr ertragen, in ganz Italien das Laster hochgehalten, die Tugend niedergedrückt" — so fragt er jetzt: Wo sind denn die alten Lehrer hin? Die alten Hei- 35
ligen? Da führt ihn die symbolische Gestalt der Kirche, nämlich eine keusche Jungfrau, in eine Höhle und sagt ihm: „Hier habe ich mich verborgen, als ich sah, daß Stolz und Ehrgeiz in Rom eindrang und alles besudelte, daß dort die Hure der Offenbarung auf den Stuhl stieg." Wie ein furchtbarer Raubvogel erscheint Rom ihm, der über den Völkern spähend schwebt — und wie ein Blitz läßt uns ein Wort auf den Grund der Seele 40
des eifrig frommen Jünglings sehen, wenn er ausruft: „Ach, könnt' man ihr die mächt'gen Flügel brechen! — **se romper' si potria quelle grandi ale!**" Aber noch ist nicht die Zeit zum Versuch gekommen. „Weine du und schweige!", so antwortet die Kirche. Und so hat er geweint und geschwiegen — aber die Lage besserte sich nicht, das Verderben nahm noch zu, und als es ihm personifiziert erschien in dem Manne, welcher 45
den römischen Stuhl innehatte, da hat es auch für S. gegolten: die Zeit des Schweigens ist vergangen, die Zeit zu reden ist da! —

Neben der Lehrthätigkeit hat S. schon in Bologna die der Predigt geübt — zunächst ohne besonderen Erfolg. Als man ihn 1482 in seiner Vaterstadt predigen ließ, machte er keinen Eindruck. Die burleske, niedrige Art der beliebten Zeitprediger war ihm zu- 50
wider — seine eigene adäquate Art war ihm noch nicht erwachsen. So machte er denn die Erfahrung: **nemo propheta in patria**, wie er später einmal an seine Mutter schreibt. Mehr Erfolg soll er nach Burlamacchi gehabt haben, als ihn sein Weg von Ferrara weiter den Po aufwärts nach Mantua führte: fluchende Soldaten auf dem Schiff weiß sein ernstes Wort so zu fassen, daß sie bekehrt ihm zu Füßen fallen. Im Verlauf dieser 55
Reise ist dann S. nach Florenz gekommen in das Kloster S. Marco, an die Stätte seines spätern Wirkens, seiner Triumphe und seiner Leiden. Noch aber war der Eindruck, den der Prediger machte, gering. Als er im folgenden Jahre wieder in Florenz, aber in der Kirche San Lorenzo, die Kanzel bestieg, sammelten sich nicht mehr als 25 Zuhörer, während für den Modeprediger Frà Mariano von Gennazzano der gewaltige Raum von 60

Santo Spirito nicht ausreichte. Ein Freund, Girolamo Benivieni, sagte ihm: Pater, eure Lehre ist wahr, nützlich und notwendig — aber bei eurem Vortrag empfindet man Mangel an Grazie, zumal wo man euch täglich mit Frà Mariano vergleicht. S. antwortete: die Eleganz des Ausdrucks muß neben der Einfachheit der gesunden Lehre stets an die zweite Stelle rücken.

Nicht in Florenz, sondern unter der einfachen kleinbürgerlichen Bewohnerschaft des Bergstädtchens San Gimignano im Gebiet von Siena, wohin ihn 1484 und 1485 das Predigtamt führte, hat S. zuerst die Grundgedanken entwickelt, welche Voraussetzung und Inhalt seiner ganzen Lebensarbeit geworden sind. Es waren die drei Sätze: Die Kirche (bezw. Italien) wird gezüchtigt — darauf gebessert werden — und zwar binnen kurzem. Und als er dann 1486 in der Fastenzeit nach Brescia kam und über die Apokalypse predigte, da fand er den Ton, der ihm nunmehr eine beispiellose Einwirkung zusicherte und ihn zum gewaltigsten Bußprediger Italiens gemacht hat. Sein Begleiter, Frà Sebastiano, wußte aber auch schon von visionären Zuständen zu berichten, in die S. beim Beten oder beim Celebrieren der Messe verfiel. In Reggio gewann er den hochbegabten Pico della Mirandola, den Oheim seines Biographen, als begeisterten Anhänger; in Genua, wo er 1490 die Fastenzeit hindurch predigte, erreichte ihn der Ruf, definitiv nach Florenz zurückzukehren, um die Stelle des Lektors im Kloster S. Marco zu versehen. Kein Geringerer als Lorenzo il Magnifico hatte das erwirkt — so hat der große Mediceer selber den Mann in seine Stadt berufen, welcher bald der heftigste Gegner seines Hauses werden sollte. Es war am 1. August, als S. zuerst nach der Rückkehr die Herzen der Hörer durch eine gewaltige, auf dem Untergrunde der obigen Gedanken aufgebaute Predigt erschütterte. Er sagt selbst, es sei „eine schreckenerregende Predigt" gewesen — mit einem Schlage stand jetzt S. im Mittelpunkt der so vielgestaltigen Interessen der erregbaren Stadt am Arno.

„Die Republik Florenz," sagt Schaff in dem Art. S. der zweiten Auflage, „die Vaterstadt Dantes, überragte im 14. Jahrhundert fast alle italienischen Städte an Reichtum, Macht und Bildung. Villani stellte in ihrer Geschichte die Geschichte von ganz Italien dar, wie später Macchiavelli in seiner florentinischen Geschichte zugleich ein praktisches Handbuch der Politik lieferte. Im Anfang des 15. Jahrhunderts erhob sich in ihr ein Handelshaus, die berühmte mediceische Familie, durch enormen Reichtum und Klugheit unvermerkt zu fürstlichem Ansehen und machte zugleich die Stadt zum Mittelpunkte der neu aufwachenden klassischen Litteratur und schönen Kunst. Cosimo de' Medici (gest. 1464), der als ein Rothschild seiner Zeit sich die meisten gekrönten Häupter und den Papst verschuldete, aber zugleich die Wissenschaft und Künste aus Neigung und Politik aufs Freigebigste förderte, war der erste, der unter republikanischen Formen eine monarchische Gewalt ausübte, obwohl ihn das auf seine Souveränetät eifersüchtige Volk auf ein Jahr (1434) verbannte. Sein hochbegabter Enkel, Lorenzo der Erlauchte (gest. 1492) trat in seine Fußtapfen. Er gab die kaufmännischen Geschäfte auf, heiratete eine Fürstin Orsini und wurde in der Zweideutigkeit der italienischen Sprache „principe" genannt — schrieb aber doch seinem Erstgeborenen: „Obwohl Du mein Sohn, so bist Du doch nichts als ein Bürger von Florenz, wie auch ich". Er war ein bedeutender Staatsmann und Dichter, förderte Kunst und Wissenschaft auf das Liberalste und war allgemein beliebt. Er entging übrigens mit knapper Not der Verschwörung der Pazzi, welche uns ein trauriges Bild von den kirchlichen Zuständen der Zeit giebt, da ein Neffe des Papstes und ein Erzbischof an der Spitze derselben standen. Auf Lorenzo folgte sein Sohn Piero II., während der jüngere Sohn Giovanni de' Medici schon in seinem 13. Jahre mit dem Kardinalshute geschmückt wurde und später, als Leo X., mit dem Glanze weltlicher Bildung, aber ohne den Ernst der Religion, unter höchst kritischen Zeiten den päpstlichen Thron bestieg." Das war also der Zustand von Florenz, als S. dort als Strafprediger auftrat: Verlust der Freiheit des Volkes an ein hochbegabtes und kluges Bankierhaus, Blüte weltlicher Bildung, heidnischer Wissenschaft und Kunst, sinnlicher Lebensgenuß, Zerrüttung der Finanzen und innerer Verfall der Kirche unter der Maske der katholischen Formen . . . Mit diesem mediceischen Fürstenhause und mit dem gleichzeitigen Papst Alexander VI. trat S. in einen Kampf auf Leben und Tod. Daher konnte ein so warmer Lobredner der Mediceer wie der englische Historiker Roscoe von vornherein keine Sympathie für S. haben und stellte ihn als einen finstern Fanatiker dar."

Raschen Aufstieg zeigte jetzt S.s Wirken in Florenz — schon bei den ersten Fastenpredigten 1491 erwies sich die Klosterkirche zu klein, kaum faßte der gewaltige Raum des Domes die Menge, die der Prediger fascinierte. Bald wurde er, der zunächst nur unbe-

dingte kirchliche Freiheit forderte, dem Herrn der Stadt verdächtig; als er schon im Juli zum Prior des Klosters gewählt worden war, weigerte er sich dem Herkommen zu entsprechen und bei Lorenzo persönlich zu erscheinen und ihm Gehorsam zu versprechen — „Von Gott kommt meine Wahl", sagte er, „ihm allein verspreche ich Gehorsam" (porterò obbedienza). In Lorenzo sah er alles das personifiziert, was er bekämpfte: das weltlich gerichtete Wesen, wie es tieferer religiöser Auffassung grundsätzlich im Wege stand; eine Politik des Opportunismus, ein künstliches Herstellen des Gleichgewichts im öffentlichen Leben, ein Verdecken der tiefen Schäden des sittlichen Lebens besonders in den leitenden Kreisen — alles, was der von ihm ohne Rücksicht gegebenen Charakteristik der Zustände in der Stadt entsprach und dabei jedem durchgreifenden Versuche der Besserung einen Riegel vorschob. So beurteilte er schonungslos das Wesen des Mannes, den ganz Florenz mit Schmeichelei umgab — aus Selbstsucht unterdrücke er die Freiheit, um es nicht zur Umwandlung der Verhältnisse kommen zu lassen.

Es scheint, daß die 19 Predigten über den ersten Johannesbrief in den Advent des obigen Jahres gefallen sind, so daß sich in ihnen sein damaliger Standpunkt selbst charakterisiert. Wie sehr diese Predigten, abgesehen davon, daß sie wie alle andern in Abschriften unter seinen Anhängern kursierten, noch weiterhin verbreitet worden sind, mag man aus der Thatsache schließen, daß die Guicciardinische Bibliothek drei verschiedene Ausgaben noch aus den Jahren 1536 bis 1547 enthält (vgl. Catalogo etc. S. 306). Schaff charakterisiert gut diese Predigten: S.s warf in das selbstzufriedene Dasein der mediceischen Glanzperiode das Gefühl der Öde und Nichtigkeit; er deckte den Abgrund des Verderbens auf, der unter dem täuschenden Scheine dieses modernen Heidentums und unter den heiteren Genüssen eleganter Bildung klaffte; er schonte keinen Stand und züchtigte besonders auch den sittenlosen Lebenswandel der Geistlichen und Mönche. Kurz, er trat mit prophetischem Ernst und Scharfblick als erschütternder Bußprediger auf. Seine Auslegung, die exegetisch wertlos ist, weil maßlos mystisch-allegorisch, läuft im Blick auf die Gegenwart auf den alles in ihm beherrschenden Gedanken aus: die Kirche muß erneuert werden — ehe das erfolgt, wird Gott, und zwar bald, schwere Gerichte über Italien ergehen lassen. Die von ihm gewollte und geweissagte Reformation sollte freilich weder das Dogma noch die Verfassung betreffen, sondern eine auf tiefstem Schriftgrunde erwachsende religiös-sittliche Erneuerung sein — wer die von Luther inaugurierte Reformation als eine solche aufzufassen vermag, der wird dem Florentiner Mönch trotz dogmatischer Differenzen, welche bleiben, seine Stelle am Wormser Lutherdenkmal nicht streitig machen wollen.

So zieht sich schon 1491 der politische Einschlag — Italien soll ja schwere Gerichte erleben, um in einen besseren Stand hinübergeführt zu werden — leise in das Gewebe seiner Reformgedanken hinein. Daß Lorenzo darin Angriffe auf sein eigenes Regiment sieht, ist erklärlich; doch erst unter seinen Nachfolgern kam die Katastrophe. Lorenzo fiel im Winter 1492 in tötliche Krankheit — den weltlich Gerichteten ergriff der Gedanke der Ewigkeit. Sein schuldvolles Leben stieg belastend vor ihm auf — aber wo Trost und Erleichterung finden? Schenkte er doch dem eigenen Beichtvater kein Vertrauen, daß er ihn vor Gott absolvieren könne. Da richten sich seine Gedanken auf den Einen, der sich ihm nicht gebeugt hat in seiner Stadt — er, der Prophet, wird die Vollmacht haben — so läßt er ihn in die Villa Careggi berufen. Drei Bedingungen stellt ihm S., ehe er ihn absolvieren will: Glauben haben zu Gottes Barmherzigkeit, Rückgabe alles unrechtmäßigen Besitzes — diese zwei Bedingungen ist Lorenzo bereit zu erfüllen. Aber bei der dritten: dem Volk die Freiheit wiedergeben — wendet der Fürst sich ab, die Arbeit seines ganzen Lebens zu nichte machen kann er nicht — so verläßt ihn S. und Lorenzo stirbt ohne Absolution. So lautet die Erzählung bei Burlamacchi u. a.; von der dritten Bedingung schweigt Poliziano in einem viel citierten Briefe an den Antiquarius Jacobo (XV. Kal. Jun. 1492) — erklärlich freilich wird sein Schweigen schon dadurch, daß ihm als Anhänger der Medici die Sache peinlich war, auch durch die Thatsache, daß er selbst das Sterbegemach schon verlassen hatte, als die motivierte Weigerung S.s erfolgte. Über die Scene s. Villari I, S. 155 ff. (2. Aufl. S. 182—186) und Neueres bei Pastor a. a. O. S. 141 A. 2.

Zu dem Erben und Nachfolger Lorenzos, dessen Sohn Piero, schien S. anfangs bessere Beziehungen zu gewinnen, obwohl dessen ganz den Freuden des Lebens zugewandte Art ihn persönlich noch mehr hätte abstoßen müssen. Jedenfalls legte Piero dem eifrigen Prior keine Schwierigkeiten in den Weg, und mehr und mehr nahm dessen Anhang zu. S. sollte den nahen Tod auch des Papstes Innocenz VIII. vorausgesagt haben — noch im gleichen Monat mit Lorenzo starb derselbe, und an seine Stelle trat derjenige, mit dessen

Namen sich der Begriff schmachvollster Unsittlichkeit auf dem päpstlichen Stuhle seit Beginn der neueren Zeit verbindet — Alexander VI., einst als Kardinal den Namen Roderigo Borgia tragend. Eine später in zahllosen Bildern und Medaillen weitergegebene Vision zeigte jetzt dem Propheten, was zu erwarten stehe: Gladius Domini super terram cito et velociter — so steht auf einem vom Himmel herniedergereichten Schwerte geschrieben, neben dem ein ganzer Regen von feurigen Pfeilen niedergeht und schreckliche Stimmen allen Bösen den Untergang ankündigen. Die Jahre 1492 und 1493 sahen S. zum letztenmale in verschiedenen Städten wirksam: in Pisa und in Bologna. Als er nach Florenz zurückkehrte, fand er die Lage schlimmer als je: Pieros schamloses Vorgehen war unerträglich geworden, die öffentliche Moral noch tiefer gesunken. Das Gericht mußte beginnen. S. ließ es seinen Anfang nehmen am eigenen Hause — eine Reform des Klosters sollte den Weg für die umfassende Reform zeigen. Um aber sein Kloster einer gründlichen Reform zuzuführen, bedurfte es zunächst der Trennung von der lombardischen Kongregation, welcher San Marco seit 1448 eingegliedert war. Es liegen da im Dominikanerorden ähnliche Verhältnisse vor, wie sie auch im Augustinerorden in Deutschland hervortraten: auch dort erscheint die Reform einem Proles und Paltz nur möglich nach Trennung der zu reformierenden Konvente von den „Konventualen". So tritt auch hier ein scharfer Gegensatz von Konventualen und Observanten zu tage. Zu jener Trennung mußte natürlich der Papst seine Zustimmung geben — in einem günstigen Moment wurde sie ihm entlockt, ob auch die Lombardischen Konvente und mit ihnen der Herr von Mailand dem widerstrebten und dann vergeblich mit Piero im Bunde, dem die Selbstständigmachung von San Marco bedenklich erschien, die Entscheidung rückgängig zu machen versuchten.

Mit aller Entschiedenheit führte S. nun seit 1494 die strengste Ordnung, besonders den unbedingten Verzicht auf persönlichen Besitz, im Kloster durch. Und bald strafte er in 25 Predigten „Über den Psalm Quam bonus, Israel, Deus" das Verderben in Kirche und Hierarchie — darin ist er ganz Protestant, in den Fragen der Rechtfertigungslehre allerdings ebenso ganz Katholik. — Im Sommer desselben Jahres trat zum erstenmale das politische Moment hervor, welches S. in alter und neuer Zeit als schwerster Fehler angerechnet worden ist: Karl VIII. von Frankreich zieht heran, und er erscheint S. als der Gottgesandte, welcher Florenz befreien und die Besserung in die Wege leiten werde — so weissagte er sein Kommen und so begrüßte er das Nahen des Retters. Aber statt der ersehnten Freiheit wußte der mit dem Feinde kapitulierende Piero noch festere Bande um die Stadt zu schlingen — da schlägt der Unwille des Volkes in helle Flammen aus, die Medici werden verjagt und eine Volksversammlung im Dom unter S.s Leitung überträgt diesem diktatorische Gewalt, die er zur Aufrichtung einer christokratischen Ordnung verwendet (1495). Man steht da vor einer der merkwürdigsten Erscheinungen. Mit der neuen Form drang ein neuer Geist durch. „Unrechtmäßiges Gut wurde herausgegeben, Todfeinde fielen sich um den Hals, ein wunderbarer Enthusiasmus der Liebe verbreitete sich wie eine Feuerflamme; fast alle weltlichen Spiele, selbst die jährlichen Schauspiele und das Pferderennen am Johannistage nahmen ein Ende; viele Frauen verließen ihre Männer und gingen ins Kloster, andere heirateten unter Gelübde der Enthaltsamkeit . . ., die Volks- und Liebeslieder machten geistlichen Gesängen S.s und seines Schülers Girolamo Benivieni Platz, Scharen begeisterter Hörer strömten täglich in den Dom, über dessen Kanzel geschrieben stand: Jesus Christus der König von Florenz". Bei der Durchführung der Sittenzucht, die besonderen Beamten der „Frateskén", wie die theokratische Partei genannt wurde, anheimfiel, spielten Kinder eine Polizeirolle, die uns allerdings auf das Aeußerste befremdet, aber doch in dem Florenz jener Zeit nicht ohne Vorgang ist. Selbst ihre Eltern kontrollierten diese Kinder in rigoristischster Art und schlichen sich in fremde Häuser ein, suchten dort musikalische Instrumente, Schmuckgegenstände, überhaupt „Eitelkeiten" aller Art in ihre Hände zu bekommen, um sie zu vernichten. So wird der Karneval von 1496 erklärlich, wo tausende von Kindern weißgekleidet heilige Tänze aufführten und wo es systematisch geübt wurde: „per amore di Gesù divenir pazzo", d. h. aus Liebe zu Christo närrisch werden.

Aber der Rückschlag konnte nicht ausbleiben; indem sich mit dem gegen Theokratie und Mönchsregiment reagierenden Teile der Florentiner die Macht und List des angegriffenen Papsttums verband, wurde das Schicksal S.s besiegelt. Zunächst suchte Alexander VI. die Gegnerschaft des Mönches, wie dies schon bei so vielen andern gelungen war, dadurch zu beseitigen, daß er ihm Versprechungen machte, dann ihn nach Rom citierte (Breve vom 25. Juli 1495 bei Villari II, Docc. p. CXI). Aber bei S. verfingen jene

nicht, und was die Reise anging, so konnte er sich mit den Nachwehen einer schweren Krankheit entschuldigen (31. Juli 1495, ebd. p. CXIII), folgte aber der Citation auch nach seiner Wiederherstellung nicht. Da verhängte ein ferneres Breve die Suspension von jeder Predigtthätigkeit über ihn — sein Schüler Frà Domenico trat für ihn ein. Wenn er selber schwieg, so beurteilte er doch die Suspension als ungerecht und an sich unwirksam. Er war nicht der Einzige, welcher dem Papste die Giltigkeit seiner Wahl bestritt. Wenn S. so auf Widerstand von außen stieß, so suchte er durch engeren Anschluß an Karl VIII., der zeitweise die königliche Gewalt in Neapel angetreten hatte, dem neuen antimediceischen Regiment in Florenz größere Festigkeit zu verleihen. Hatte er doch schon zu Beginn den König als den bezeichnet, durch welchen Gott die Erneuerung wolle durchführen lassen. Die mediceische Partei machte wiederholte Versuche, die Macht zu erlangen, aber vorläufig vergebens — noch im August 1497 endete ein solcher mit der Enthauptung von fünf ihrer angesehensten Führer.

Inzwischen war nach langem Zögern unter dem 12. Mai 1497 ein abermaliges päpstliches Breve erlassen worden, welches die Exkommunikation über S. aussprach. Der Wortlaut steht lateinisch bei Perrens im Anhange und in gleichzeitiger italienischer Übersetzung bei Villari II, Docc. p. CLXV. Das Breve giebt als Grund der Exkommunikation, die von allen Kanzeln vor versammeltem Volke verkündigt werden soll, nicht sowohl den Ungehorsam, welchen S. dadurch bewiesen habe, daß er trotz des Verbotes die Kanzel wieder bestieg, sondern vielmehr dies an: daß er sich geweigert habe, seinen Konvent „der durch uns neu errichteten römisch-toskanischen Kongregation“ anzuschließen. In der That liegt hier der entscheidende Punkt, dessen wahre Bedeutung von keinem der vielen neueren Beurteiler S.s erkannt worden ist bis auf Schnitzer, der endlich Klarheit geschafft hat (vgl. Hist.-pol. Blätter 1900, S. 489 ff.).

Wie oben schon bemerkt wurde, hatte Alexander VI. seine Zustimmung zur Lösung des Klosters San Marco von der lau gerichteten Lombardischen Kongregation gegeben und damit der Reform im Kloster selbst die Thür geöffnet: so wurde musterhafte Ordnung eingeführt — den ernsten Mönchen schien San Marco jetzt das Paradies auf Erden. Und nun soll durch päpstliches Dekret San Marco wieder in die Reihe der laxen Klöster zurückversetzt und mit diesen zu gleichem Wesen verbunden werden, S. und die Seinigen sollen durch Androhung des Bannes gezwungen werden, von der Observanz zum Konventualismus zurückzutreten. Solches Zurücktreten wird vom kanonischen Rechte verboten, auch kann Dispens dabei selbst vom Papste nur eintreten, falls **„infirmitas vel debilitas, per quam religiosus redditur impotens ad arctioris ordinis statuta servanda“** vorliege (vgl. a. a. O. S. 496 ff.). Versetzt man sich nun in die Anschauungen und die Lage der Mönche von San Marco und ihres Führers zurück, so ist es zweifellos, daß sie geradezu ihre Hoffnung auf Seligkeit, die sich ihnen mit dem Leben in der strengsten Ordnung verknüpft, gefährden, falls sie hier dem Befehle gehorchen würden. „Wenn aber dieser Befehl,“ so schließt Schnitzer a. a. O. S. 500, „ohne schwere Sünde nicht vollziehbar war, so waren die Mönche von San Marco nicht bloß berechtigt, sondern verpflichtet, die Erfüllung zu unterlassen, mochte die Unterlassung gleich mit der **excommunicatio latae sententiae** bedroht sein.“ Damit fällt der von alten und neuen Gegnern des Priors erhobene Vorwurf dahin, daß dessen Widerstand aus trotzigem Ungehorsam hervorgegangen sei — für ihn handelte es sich um etwas ganz anderes, nämlich die wichtigste aller Fragen: hat er den rechten Weg zur Seligkeit eingeschlagen, so kann der Bann nicht begründet, also auch nicht wirksam sein, und da die Mönche ebensowenig solchem Banne verfallen dürfen, wenn sie ihm treu bleiben, so muß er die Seinen in die Möglichkeit versetzen, die Sakramente zu empfangen und an den kirchlichen Funktionen teilzunehmen, d. h. er muß selber diese weiter vollziehen. In der That hat er im Kloster zunächst die Messe weiter gelesen und dann in mehreren Flugschriften die Unverbindlichkeit des erfolgten Bannes zu erweisen sich bemüht (**Epistola contra excommunicationem subreptitiam** ed. Quetif II, 185—190; **Contra sententiam excommunicationis**, ebd. S. 191—196). Wenn er darauf zu Weihnachten 1497 auch die Kanzel wieder bestieg, so hat er das gethan, weil ihn des Volkes jammerte und er dem notorisch grundlosen Banne die ihm von Gott aufgetragene umfassende Wirksamkeit in so schweren Zeiten nicht glaubte opfern zu dürfen. Betrachtet man so das Verhalten S.s in der Frage nach dem Gehorsam gegen den Schachzug seitens des Papstes, so erscheint S. als gerechtfertigt, wenn er nicht Folge leistete, **perinde ac cadaver esset** — und das Entsetzen Pastors, der sich „über die ‚sakrilegischen‘ Handlungen des ‚unglücklichen‘, ‚stolzen‘ Dominikaners kaum mehr zu fassen vermag“ (Schnitzer, a. a. O. S. 518), erscheint als hervor-

gegangen aus einer Quelle, die von objektiver Erwägung ziemlich weit entfernt entspringt.
In eingehender Darlegung hatte S. sich gegen die Anschuldigungen in dem Breve vom Oktober 1496 verteidigt — seine Apologie vom 29. d. Mts. ist bei Meier S. 363 bis 373 abgedruckt. Auf das die Exkommunikation aussprechende Breve, dem entsprechend 5 am 18. Juni im Dom in Florenz vom Weltklerus, den Minoriten u. a. verfahren wurde, ist gleichfalls eine Reihe von Schriftstücken ergangen, welche für S. eintraten. Die letzten Wahlen zur Signorie waren günstig für ihn ausgefallen — so verwandte sich diese, wie zahlreiche Briefe an den Orator Bracci es ausweisen, für Zurückziehung der Exkommunikation. S. selbst suchte noch in zwei ferneren (offenen) Schreiben die Ungiltigkeit der- 10 selben nachzuweisen (Villari II, S. 27), und als gegen Ende des Monats der Mord des Herzogs von Gandia, seines ältesten Sohnes, den Papst in tiefsten Kummer versetzt hatte, schrieb S. am 1. Juli zum drittenmal — er sieht in dem furchtbaren Ereignisse die Hand des Herrn, welcher den Papst in Gnaden zur Buße rufe. Vom Papste aber hatte S. selbst schon an eine höhere Instanz appelliert — an ein allgemeines Konzil, die letzte 15 Hoffnung von Tausenden, die im Laufe der Zeit von jenem um ihres Glaubens willen bedrängt worden sind.

In der That war von Alexander VI. eine Zurücknahme der Zensur nicht zu erwarten, wie sehr auch der eine und andere selbst der Kardinäle dafür sein mochte. Was die Signorie anging, so stellte der Papst eine Forderung, der sie nun einmal nicht nach- 20 kommen konnte — Anschluß an die Liga gegen den Verbündeten der Stadt, König Karl von Frankreich. So überwiegend war noch der Einfluß der Fratesken, d. h. der Gegner der Aristokratenpartei (Arrabbiati), daß man daran nicht denken konnte. Da aber von Rom eine Aufhebung der Zensur nicht erfolgte — S. hatte sie auch nicht erwartet —, so nahm dieser zu Weihnachten 1497 die öffentlichen liturgischen Funktionen und dann 25 in den Fasten die Predigten für das Volk wieder auf. Aufs höchste erzürnt fuhr der Papst auf solche Botschaft hin die Florentiner Gesandten an, und unter dem 26. Februar 1498 erging ein Breve an die Signorie, worin er unter Androhung des Interdikts die sofortige Auslieferung des Frate verlangt (bei Villari II, nr. XLII). Dazu ist es freilich nicht gekommen — die Katastrophe sollte sich in Florenz selber vollziehen, und daß sie 30 so bald den schrecklichen Ausgang nahm, dazu hat die vielbesprochene Feuerprobe den Anstoß gegeben.

Aus den auf diesen Gegenstand bezüglichen Zeugnissen der Freunde, der Gegner und der in der Mitte Stehenden (ausführlich bei Schnitzer, S. und die Feuerprobe, München 1904) läßt sich unter Berücksichtigung der Lage der Dinge folgendes feststellen. Die Neu- 35 wahl der Signorie im Februar war für die Fratesken ungünstig ausgefallen; so mehrten sich die gegen S. sich richtenden Stimmen, während von Rom aus alles geschah, die Florentiner in Sicherheit zu wiegen und sie zur Auslieferung geneigt zu machen; die Furcht, finanzielle Nachteile zu erleiden, falls die Signorie fortgesetzt dem Willen des Papstes entgegen sei, spielte dabei keine kleine Rolle. „Das Interdikt," sagte einer der 40 Redner in der Signorie (s. das Protokoll der „pratica" vom 14. und 17. März im Arch. Stor. ital. ser. III, t. III, p. 34) „ist eine verderbliche und gefährliche Sache — da kann uns jeder ausrauben und wie Geächtete behandeln". „Florenz," meinte ein anderer (ebd. S. 35) „ist das schwächste unter den italienischen Gemeinwesen und lebt vom Handel — mit Rücksicht auf unsere Schwäche und die Stärke des Papstes empfiehlt 45 es sich zu gehorchen." „Wenn es sicher wäre, sagte ein Dritter (S. 39 f.), daß der Frate seine Sendung von Gott hat, so müßte man ihn frei gewähren lassen; da dies aber nicht ausgemacht ist, so ist es für die Stadt vorteilhafter, dem Papste zu willfahren." Trotz mancher unbedingten Anerkennung und scharfer Kritik des Breve vom 26. Februar, die sich auch in diesen und weiteren Verhandlungen zeigt, hatte zweifellos S. bereits die 50 Majorität der Signorie nicht mehr auf seiner Seite — die verwickelten Verhältnisse, welche bei jedem Urteil im Auge gehalten werden müssen, sind von Villari, eingehender noch von Schnitzer (S.s Feuerprobe, Vorgeschichte) dargelegt, und ist besonders von Letzterem noch darauf hingewiesen worden, daß der Haß der übrigen Orden gegen S. und seine Dominikaner damals auf das Höchste gestiegen war.

55 Da wird am Tage der Verkündigung Mariä (25. März) ein neuer Zünder in die erregte Bevölkerung geworfen. Ein Franziskaner, Francesco della Puglia, behandelt von der Kanzel herab die Frage nach der Giltigkeit des Bannes — er fordert jeden, der sie bestreite, auf, mit ihm zur Probe durchs Feuer zu gehen! Daß die direkte Provokation zum Ordal nicht von S. ausgegangen ist, kann nicht in Zweifel stehen (s. die Aus- 60 führungen bei Schnitzer, Feuerprobe S. 49 A. 1) — aber wie oft hatte nicht dieser

darauf als eine unbedingt sichere Sache gewiesen, daß Gott die Wahrheit seiner Predigt wenn nötig auch durch übernatürliche Mittel bekräftigen werde. Obwohl nun S. die eigentliche Absicht der Feinde durchschaute, zwangen ihn die Verhältnisse, daß er seinem treuen Schüler Frà Domenico zuließ, die Herausforderung anzunehmen, während Hunderte seiner Anhänger bereit waren, im eigentlichen Sinne für ihn durchs Feuer zu gehen. 5 Jener Plan der Feinde enthüllt sich, wenn man an der Hand der Zeugenaussagen den Vorgang bei dem durch die Signorie nach langem Bedenken gestatteten Ordal prüft. Am 7. April, dem Sonnabend vor Palmsonntag, sollte das Schauspiel vor sich gehen und zwar auf dem „Platz der Signorie" am alten Stadthause. Im feierlichen Zuge begaben beide Parteien nebst zahllosen vom Volk sich auf den Platz, im Stadthaus (Palazzo 10 Vecchio) war die Signorie versammelt. Um 10 Uhr sollte das Schauspiel beginnen — doch siehe, Stunde um Stunde verrann, nichts sah das ungeduldig werdende Volk als ein hin und her zwischen der Loggia, in der man die Dominikaner und die Franziskaner postiert hatte und dem gegenüber liegenden Stadthaus — ein einziges neues Moment, welches zur Sache gehören mochte, wurde seitens der Franziskaner vorgebracht: nämlich, daß sie, 15 um etwaiger Behexung vorzubeugen, den Frà Domenico zwangen, seine Kleider bis auf das letzte Stück zu wechseln. Als sie dann aber sogar verlangten, daß Domenico auch das kleine hölzerne Kruzifix, welches er in der Hand behalten hatte, ablege, weil das auch verhext sein könne (!), erklärt S. sich auch dazu, jedoch unter der Bedingung bereit, daß jenem dann gestattet werde, die Hostie mitzunehmen. Darin lag nun ein großer taktischer 20 Fehler: denn jetzt gewinnen die Gegner den angesichts der Lage für sie unschätzbaren Vorteil, daß neue Verhandlungen weiten Umfangs möglich werden, daß schließlich eine Einigung nicht stattfand, daß des Volkes Ungeduld nicht mehr zu zügeln war, daß die Signorie ein Machtwort sprach, indem sie die Funktion suspendierte — und daß ein triftiger Schein gegen S. zu zeugen schien: er habe unter einem neu aufgebrachten Vor- 25 wande schließlich aus Angst vor dem Ausgange der Probe sich zurückgezogen.

Und doch stand die Sache gerade umgekehrt: die Feinde verschleppten die Durchführung der Probe, brachten durch kluge Ausnützung des mit der Forderung der Hostiengestattung neu gegebenen Momentes alles zu Fall und ließen so erkennen, daß sie bereits bei dem Beschlusse der Signorie vom 30. März ihre ganz bestimmte Absicht gehabt hatten, 30 wenn da festgesetzt wurde: derjenige Teil, welcher die Probe vereitele, solle so bestraft werden, als ob er unterlegen wäre.

Warum hat nun S. den Gegnern den Vorwand nicht durch einfaches Zurückziehen seiner Forderung im letzten Augenblick entrissen und auf das Mitnehmen von beiderlei, sei es Kruzifix, sei es Hostie, verzichtet? Er hat gewiß das Sakrament aus bestimmten 35 Gründen mit zur beabsichtigten Probe gebracht — ein Genosse aus San Marco hatte in der letzten Nacht ein Gesicht, in welchem Frà Domenico mit der Hostie in der Hand in rotem Priestergewande unversehrt das Feuer durchschritt — das Priestergewand hatten sie diesem nun schon genommen, da solle er wenigstens in der Hostie den Schutz sichtbar tragen, den Gott dem Vertreter der Wahrheit gewähren würde. Ausschlaggebend aber 40 war, wie Schnitzer mit Recht bemerkt (a. a. O. S. 168), noch ein anderes Moment: die Mitnahme der Hostie soll jede Verzauberung seitens der Gegner unmöglich machen! So versteht man, daß S. nicht davon lassen will und daß er den Feinden selber den Trumpf in die Hand gegeben hat, auf dessen Ausspielen alles angelegt war, weil er selber noch dem Aberglauben, daß Verhexung zu befürchten sei, unterstand. 45

So lag denn die ganze Last der getäuschten Erwartung auf ihm: der noch gestern der Abgott des Volkes war, erscheint jetzt als ein Feigling, Betrüger und falscher Prophet. Jetzt sind die Feinde Herren der Situation: am folgenden Tage erstürmen sie das das Kloster — die Signorie läßt S. ergreifen und mit ihm zwei der Getreuen, Frà Domenico und Frà Silvestro; auf dem Wege zum Stadthause erfährt er den Hohn der 50 erregten Masse. Was ihm bevorsteht, sagt er den Getreuen: „Zweifelt nicht, das Werk des Herrn schreitet doch voran — mein Tod wird es nur beschleunigen" (Burlamacchi, p. 143). Schlimmer noch als das Volk verfuhren die Richter mit ihm. Siebenmal während der heiligen Woche spannte man ihn auf die Folter; wie oft er sie im ganzen erlitten hat, läßt sich nicht mehr feststellen. Die Protokolle seiner angeblichen Aussagen, 55 daß er doch seine Weissagungen nicht aus Offenbarung, sondern aus eigener Vernunft und Kenntnis der Schrift geschöpft, daß Ehrgeiz und Herrschsucht seine Triebfedern gewesen seien, unterliegen starkem Verdachte der Fälschung. Seine eigene schriftliche Darlegung wurde absichtlich vernichtet. „Wir wissen nichts Sicheres aus der Marterkammer, als seinen Seufzer: Es ist genug, so nimm denn, Herr, meine Seele!" (Jo. Franc. 60

Pici Vita Sav. I, p. 76sq.). Im Gefängnis schrieb er, während der letzte Prozeß währte, noch eine Auslegung des 51. und 31. Psalms, „mit gebrochenem und geängstetem Geiste, von Zweifeln umwölkt, sich des Ehrgeizes und Hochmuts anklagend, aber doch aus dem Abgrund des Sündenelends in den Abgrund des göttlichen Erbarmens 5 sich flüchtend." Hier kommt S. der protestantischen Rechtfertigungslehre am nächsten, daher hat auch Luther diesen Traktat im Jahre 1523 wieder herausgegeben und mit einer rührenden Vorrede begleitet (s. diese in WA XII, 245 ff.; vgl. Hist.-pol. Bl. CXXIX, 398 ff.).

Trotz aller Winkelzüge und aller Bemühungen der Richter führte der Prozeß noch 10 nicht zu dem von den Feinden gewünschten Ziele. So scheint die Signorie in aller Eile es mit einem zweiten versucht zu haben — wenigstens bringt Villari (II, App. p. CCLXXX) eine entsprechende Niederschrift, die er ebenso wie eine fernere seitens der päpstlichen Kommissare (ebd. p. CCXC ff.) als Fälschung bezeichnet. Dann bringt er unter nr. LI (p. CCCV—CCCXXVIII) „I processi di frà Domenico" in doppelter Gestalt, 15 nämlich in der einen Kolonne den echten, in der zweiten den durch die Signorie gefälschten. So lauert dort auch für uns noch, die wir die Wahrheit wissen wollen, allseits Lug und Trug. Selbst der gesetzlich vorgeschriebene Abschluß des Prozeßverfahrens trägt diese Signatur (vgl. Villari II, S. 173 f.).

Wenn nun hier das Ziel eines glatten Eingeständnisses seiner angeblichen Irrtümer 20 und Frevel bei S. nicht erreicht worden war, so stand ja noch eine zweite Instanz bevor — er war Mönch, und ein päpstliches Gericht hatte das letzte Urteil zu sprechen, ob auch die Signorie sich weigerte, dasselbe durch Übersendung des Frate und seiner Genossen in Rom vollziehen zu lassen. So erschienen am 19. Mai zwei Kommissare, der Dominikanergeneral Turriano und der spanische Bischof Romolino, einer der widerwärtigsten 25 Akteure in dieser Tragödie, ein Mann, der beim Einzuge schon als die Plebs das „kreuzige!" über den Frate schrie, lächelnd bemerkte: Wir werdens schon ausrichten! Wie er es nun ausgerichtet hat, welche ferneren Qualen die Schlachtopfer erduldet haben, bis das Ende da war; welche Seelengröße aber vor allem S. in diesen letzten Tagen bewiesen hat, das ist hundertmal geschildert worden und steht auf Grund zuverlässiger Nach- 30 richten, wie sie neuerdings Villari gesammelt und gesichtet hat, bis ins Einzelne fest: es ist eins der ergreifendsten Bilder, was sich da entfaltet (Villari II, cap. XI), aber da es nur wirken kann, wenn keiner der verbürgten Züge fehlt, wie der neue Prozeß mit seinen fürchterlichen erneuten Torturen, mit der Herstellung der Sentenz, die dem Nichtüberführten den Tod diktiert, mit den letzten Worten des Verurteilten und seiner Ehrfurcht 35 erweckenden, gottvertrauenden Haltung in jenen letzten Augenblicken sie darbietet, so müssen wir hier auf eine Schilderung, zu welcher der Raum fehlt, verzichten. Nur eins noch mag als bezeichnender Zug erwähnt werden. In raffinierter Berechnung oder kalter Rücksichtslosigkeit hatte Alexander VI. dem Weihbischof von Florenz, einem Schüler und früheren Anhänger S.s, aufgetragen, die Degradation des zu Verurteilenden vorzunehmen. Der fortschreitende 40 Vollzug dieser schrecklichen Prozedur, deren Einzelheiten das Pontificale Romanum feststellt, hatte den Bischof so ergriffen, daß er in Verwirrung geriet und der Formel separo te ab ecclesia militante noch beisetzte: atque triumphante — da erhob S. die Stimme und sprach: militante, non triumphante — hoc enim tuum non est. Das ist ja die Signatur seines ganzen Verhaltens angesichts der maßlosen leiblichen und 45 geistigen Qualen, die man ihm anthut — die feste und frohe Zuversicht: von Gottes Gnade und Gemeinschaft könnt ihr mich doch nicht scheiden! Lebhafter noch und nach außen hin siegesbewußter hat dies sein treuer Frà Domenico, der mit ihm den Tod erlitt, durch Rezitation des Te Deum laudamus im unmittelbaren Anschauen des letzten Augenblicks zum Ausdruck gebracht.

50 Indem die Henker des Propheten seine Asche schleunigst in den Arno streuen ließen, handelten sie von ihrem Standpunkte aus klug; aber nicht einmal eine religiöse Verehrung derjenigen seiner Reliquien, welche Gegenstände täglichen Gebrauches gewesen waren, konnten sie hindern. Frà Bartolommeo hatte da der vox populi Ausdruck gegeben, wenn er nach der Hinrichtung des Meisters in seine Werkstatt zurückkehrte und ihm um das 55 Haupt schweigend den Goldreifen des Heiligen zog; und Reliquien bietet auch für den, welcher der Gestalt des Mannes eine rein menschliche Verehrung entgegen bringt, die Zelle, in der er gelebt und gekämpft hat. In dem aber, was er gewirkt und weiter erstrebt hatte, sollten zunächst auf dem politischen Gebiete die Ereignisse den Toten rechtfertigen. In kürzester Zeit stellte sich heraus, daß die Arrabbiaten nicht im stande waren, der Re- 60 aktion Einhalt zu gebieten. Schon lauerten bei der Katastrophe die Medici vor den

Thoren — noch hielt der eifersüchtige Herzog von Mailand die mit den Venezianern verbündeten Brüder Piero und Giuliano im Schach, aber schon sehen die Arrabbiaten nun selber kein Heil als im Anschluß an Frankreich. Denn der Papst erfüllte die Versprechungen, wie er sie, um S.s Tod zu erreichen, gemacht hatte, in seiner Weise: er drohte nun, Piero wieder einzusetzen, stachelte Arezzo zum Aufruhr an und ließ sich nur durch jährliche Zahlung von 36000 Dukaten bewegen, Beihilfe zur Unterdrückung der von seinem Territorium nach Toskana hinübergreifenden Räubereien zu leisten.

So waren es die Verhältnisse selber, welche das Andenken an S. wach hielten, obwohl es mit der sittlichen Erneuerung, die er durchzusetzen begonnen, bald zu Ende war. Und auch als eine Generation kam, welche direkte Erinnerungen an ihn nicht mehr bewahrte, blieb er der gefeierte Martyrer, dessen Gedächtnis die Stillen hoch hielten, dessen Schriften sie mit Eifer und Erbauung lasen. Freilich, nur der verstand ihn, dem es selber ernst war mit der Religion: so ist es kein Wunder, daß der sonst so scharfblickende Macchiavelli, obwohl er die Größe des Mannes nicht bestreitet, doch kühl von ihm sagt: „Ich will nicht darüber urteilen, ob er wahrhaftig war oder nicht — aber Zahllose glaubten es ohne Wunder, weil sein Leben und seine Lehre hinreichten ihn als glaubwürdig erscheinen zu lassen (Discorsi, XI)“. Wenn für die Zeitgenossen die bei der Beurteilung des Mannes in die erste Reihe tretende Frage die war: ist er ehrlich von seinem Prophetenberuf, der ihm Strafen und Bessern als göttliche Verpflichtung auferlegt, überzeugt gewesen — so kann man diese wohl als durch Bejahung erledigt betrachten und wird den Gesichtswinkel der Beurteilung anderswo nehmen müssen. Luther hat den Maßstab seiner Rechtfertigungslehre angelegt — der ist viel zu kurz, abgesehen davon, daß er auch dogmengeschichtlich nicht zutrifft. Vielleicht veranlaßt durch Luther haben neuere Theologen seit Rudelbach S. unter den Vorreformatoren rangieren lassen — mit nur teilweisem Recht, weil dem nur unter der Vorbedingung beizustimmen ist, daß der Begriff „Reformation“ dabei weiter gefaßt und über diejenige historische Erscheinung hinaus gedehnt wird, die diesen Namen traditionsmäßig trägt. Der katholische Beurteiler, Pastor in seiner Papstgeschichte Bd III, nimmt den Gesichtswinkel wieder zu eng; ihm entscheidet sich der Wert einer solchen Persönlichkeit nach dem Maße ihrer Unterwürfigkeit unter Rom. So sind wir in der That (vgl. die Anzeige von Pastors „Zur Beurteilung S.s“, ThLZ 1898, Sp. 611—613 durch den Unterzeichneten) bis heute noch nicht über das „Schwanken des Charakterbildes“ des Florentiner Propheten hinaus gelangt — je nach der Gesamtanschauung, von welcher der Beurteiler ausgeht. **Benrath.**

Scaliger, Joseph, Begründer der wissenschaftlichen Chronologie, gest. 1609. — Litteratur: Jac. Bernays „J. J. Scaliger, Berlin 1855“, mit Scaligers Porträt (ein ausgezeichnetes Werk); Ch. Nisard, Le triumvirat littéraire au 16. siècle: J. Lipse, Jos. Scaliger (p. 149—308) et Is. Casaubon, Par. 1852; Eug. und Em. Haag, La France protestante, VII, 1—26; Jos. Scaligeri Epistolae omnes quae reperiri potuerunt... Lugd. Bat. 1627; Epistres françoises des personnages illustres et doctes à Jos. Juste de la Scala, mises en lumière par Jacques de Reves, Harderwyck 1624; Lettres françaises inédites de Jos. Scaliger publiées et annotées par Phil. Tamizey de Larroque, Agen et Paris (1879); Ch. Seitz, Mémoire sur J. J. Scaliger et Genève, Gen. 1895; Frz. Rühl, Chronologie des MA. und der Neuzeit (B. 1897), S. 2f. 238f. — Die von Mark Pattison geplante Biographie, wozu er viel Handschriftliches gesammelt hatte, blieb in ganz fragment. Zustand unvollendet.

Scaliger (de la Scala, Joseph Justus — den zweiten dieser Vornamen hat er selbst schon nur selten gebraucht), Sohn des berühmten Julius Cäsar Scaliger, wurde geboren zu Agen an der Garonne den 4. August 1540 und starb in Leyden den 21. Januar 1609. Zu Hause vom Vater unterrichtet ging er nach dessen Tod (1558) nach Paris, wo er, bereits ein trefflicher Latinist, sich eifrigst dem Studium des Griechischen und der orientalischen Sprachen widmete. In beiden Autodidakt kam er betreffs der letzteren bald zu dem Gefühl, daß auf diesem Gebiet ein lehrerloses Lernen mit eigentümlichen Schwierigkeiten zu kämpfen habe, und wie bedeutend auch immer in späteren Jahren seine orientalischen Kenntnisse erscheinen mochten, so hat er doch nicht selten kund gegeben, daß er hier mancher Schwächen sich bewußt sei. Aber ebensosehr wie nach wissenschaftlicher Seite wurden jene zu Paris verlebten Jugendjahre von entscheidender Bedeutung für seine religiöse Entwickelung. Nachdem er den Predigten der Reformierten längere Zeit beigewohnt, ließ er sich 1562, 22 Jahre alt, als Mitglied dieser Kirche aufnehmen, hatte seitdem sein volles Teil an allem, was in Freud und Leid die französischen Reformierten betraf, und wurde gar bald als die glänzendste gelehrte Zierde der ganzen refor-

mierten Partei von seinen Glaubensgenossen gefeiert und von gegnerischer Seite angefeindet. Und es war nicht bloß eine Folge der Heftigkeit jenes großen Religionskampfes und einer dadurch hervorgerufenen Befangenheit, daß man in Scaliger den Philologen vom Calvinisten nicht trennen mochte: er selbst ergriff geflissentlich jede Gelegenheit, um
5 die Berührungspunkte kirchlicher und profan-historischer Forschung aufzuzeigen (vgl. Bernays S. 36—38. 125—129).

1565 ging Scaliger nach Italien, 1566 nach England und Schottland, scheint dann an den Religionskämpfen seines Vaterlandes aktiven Anteil genommen zu haben, studierte 1570 in Valence bei Cujacius, verließ nach der Bartholomäusnacht die Heimat, war
10 1572—1574 Professor in Genf und lebte die folgenden zwanzig Jahre teils auf Reisen an verschiedenen Orten Frankreichs, teils auf den Schlössern seines Freundes, des französischen Edelmannes Louis Chastaigner de la Rochepozay. Im Jahre 1593 erhielt er einen ehrenvollen Ruf auf die durch Lipsius' Weggang erledigte Professur in Leyden, das er zum Mittelpunkt der philologischen Studien für ganz Europa machte. Ohne Vor-
15 lesungen zu halten, war er das anerkannte Haupt der Universität, der gefeierte Führer und Berater eines Kreises begabter und strebsamer junger Männer, darunter des Hugo Grotius, Dan. Heinsius u. a. — Scaliger ist der größte Philologe Frankreichs; er hat die wissenschaftliche Erforschung des antiken Sprachschatzes und die Feststellung der Grundsätze für die Verbesserung der antiken Texte zur Vollendung gebracht durch seine, geniale
20 Kühnheit mit strenger Methode verbindende Kritik. Den Übergang von seinen trefflichen Ausgaben des Varro, Ausonius, Festus, Catull, Tibull, Properz und der (Vergilschen) Catalecta zu einer neuen Reihe historisch-kritischer Arbeiten, die, vom Text bestimmter Autoren unabhängig oder nur leise daran sich anlehnend, ihren Schwerpunkt in sich selber tragen, bildet die im Jahre 1579 erschienene Ausgabe der Astronomica des Ma-
25 nilius, ihm gewissermaßen als Leitfaden für die Darstellung der alten Astronomie dienend. Diese sollte ihm die Bahn ebnen für sein chronologisches System, welches er mit ausgebreitetster, wenn auch im Astronomischen nicht überall ganz ausreichender Gelehrsamkeit im Opus novum de emendatione temporum der Welt zum erstenmale 1583 vorlegte, also gerade zu einer Zeit, wo die praktische Chronologie (Kalenderstreit) eine bren-
30 nende Frage geworden war. Er stellte die julianische Periode (so genannt, weil in ihr nach julianischen Jahren gerechnet wird; über Sc.s Verhältnis zum gregorianischen Kalender s. Rühl S. 239) als den großen Maßstab auf, auf welchen die verschiedenen Zeitbestimmungen des Lebens der Völker reduziert werden. Dieselbe umfaßt die Periode von $28 \cdot 19 \cdot 15 = 7980$ julianischen Jahren, ist also eine Vereinigung des Sonnen-, Mond-
35 und Indiktionenzyklus und befriedigt alle an eine solche Grundära zu stellenden Ansprüche (Genaueres darüber s. bei Ideler, Handbuch d. mathem. und techn. Chronol., Bd I, S. 76 und F. J. Brockmann, System der Chronologie, Stuttg. 1883, S. 105 f.). Hier ist auch zu erwähnen „Hippolyti episcopi Canon paschalis cum Jos. Scaligeri commentario. Excerpta ex computo graeco Isaaci Argyri de correctione paschatis.
40 Josephi Scaligeri Elenchus et castigatio anni Gregoriani" (Lugd. Bat. 1595). Die zweite Bearbeitung des Werkes de emendatione temporum (1593; die beste und vollständigste ist die dritte vom Jahre 1629) unterscheidet sich von der ersten Ausgabe nicht bloß durch neue chronologische Ergebnisse, zu welchen ein fortgesetztes Studium hatte führen müssen: einen sehr veränderten Ton und viel größere Tragweite erhielt dieselbe
45 durch gelegentliche, jedoch in großer Anzahl eingeflochtene Untersuchungen und Behauptungen kritischer Art, welche sich auf biblische, patristische und überhaupt kirchliche Urkunden beziehen. Nun begannen die Angriffe der Jesuiten gegen den Calvinisten. Mart. Delrio z. B. wendete sich am Schlusse seiner Disquisitiones magicae (1601) und nochmals in den Vindiciae Areopagiticae (Antv. 1607) gegen Scaligers Beweis von der Unechtheit
50 der Schriftensammlung des Dionysius Areopagita; Nic. Serarius versuchte in seinem Buche „von den drei jüdischen Sekten" (Trihaeresion) Scaligers Leugnung eines Mönchtums zur Zeit der Apostel ausführlich zu widerlegen, wogegen Scaliger in seinem Elenchus Trihaeresii Nicolai Serarii (1605) Schritt für Schritt die Hauptsätze der Serariusschen Abhandlung bestritt, auf jeden noch so leisen Anstoß Auseinandersetzungen über
55 alt- und neutestamentliche Altertümer einflocht und zum erstenmale mit wissenschaftlichen Gründen die Unhaltbarkeit der Eusebianischen Deutung (H. eccl. II, 17) von de vita contemplativa nachwies (s. Lucius, Therapeuten, S. 207). Den Schlußstein von Scaligers chronologischen Studien bildet seine erst durch Alfr. Schöne zum Teil überholte Ausgabe und Restitution der großen synchronistischen Eusebianischen Chronik, die durch
60 ihre unschätzbaren Urkunden vorklassischer Geschichte ihm als die geeignetste Grundlage

erschien, um darauf das Schatzhaus der Zeiten zu errichten: Thesaurus temporum. Eusebii Pamphili Chronicorum canonum omnimodae historiae libri duo, interprete Hieronymo, ex fide vetustissimorum codicum castigati etc., Lugd. Bat. 1606 (2. Aufl., nicht durchweg verbessert, Amsterd. 1658), wo Scaliger die Hauptergebnisse der Forschung unter dem Titel Συναγωγὴ ἱστοριῶν (jetzt bekannter unter dem Separattitel des Hauptteils Ὀλυμπιάδων ἀναγραφή: Ausgabe von Ew. Scheibel, Berl. 1852) teils mit den Worten der bezeugenden Autoren, teils in frei gewählter Fassung einreihte, während er die Isagogici chronologiae canones, „Hauptpunkte zur Einleitung in die Chronologie“ gewissermaßen als selbstständiges Werk anschloß. — Achtzehn Jahre nach Scaligers Tod erschien gegen ihn des Petavius gewaltiges Werk „de doctrina temporum“ (s. oben Bd XV S. 166f.), das die Scaligerschen Leistungen aus dem Felde schlagen und seine Grundaufstellungen widerlegen sollte, während die Sache faktisch so liegt, daß das, was Scaliger begründet hat, von Petavius, der auf den Schultern seines Vorgängers steht, vollendet wurde und beide gleichen Ruhm an der Begründung und dem Ausbau der chronologischen Wissenschaft haben (s. Ideler, Handbuch II, 603—604, und Frz. Stanonik, „Dion. Petavius“, S. 54—59). Über den maßgebenden Anteil Scaligers an Gruters großer Sammlung latein. und griech. Inschriften handelt ausführlich Bursian, Gesch. d. Philologie S. 273. — Die zahlreichen griech. und oriental. Handschriften, die Scaliger gesammelt hatte, kamen mit seinem bei weitem noch nicht ausgenützten Nachlasse in die Leydener Universitätsbibliothek. **G. Laubmann.**

Schade, K. s. d. A. Pietismus Bd XV S. 780,40.

Schaff, Philipp, 1819—1893. — Biogr. David S. Schaff: Life of Philip Schaff, New-York 1897, S. 526; Cyclopaedia of Living Divines, New.-York 1891, S. 188 ff.; Memorials of Philip Schaff in Papers of the American Society of Church History, Bd VI S. 3—37, VI S. 1—8; Adolph Späth, D. Leben von W. J. Mann, 1895, S. 67—81.

I. 1819—1843. Schaff wurde in Chur in der Schweiz am 1. Januar 1819 geboren und nach reformiertem Ritus getauft. Seine Mutter lebte bis 1876 und liegt in Glarus begraben. Seine Gaben erweckten früh die Aufmerksamkeit des Antistes Kind in Chur und Pastor Passavant in Basel und diese Männer nahmen sich seiner Erziehung an. Im Jahre 1834 wanderte er zu Fuß nach Kornthal in Württemberg, wo er sechs Monate lang die Schule besuchte und daselbst von Pfarrer Kapff (später Prälat) konfirmiert wurde, mit welchem er später bis zu dessen Tode freundschaftlich verkehrte. Von Kornthal kam der Knabe nach dem Gymnasium in Stuttgart. Nachdem er das Gymnasium absolviert hatte, bezog er die Universität Tübingen und später Halle und Berlin, 1837—40. In Tübingen hörte er Baur, wurde aber hauptsächlich von Schmid beeinflußt. In Halle wurde er von Tholuck, bei dem er wohnte, und von Julius Müller beeinflußt. In Berlin fühlte er sich besonders zu Neander und Strauß hingezogen.

Im Jahre 1842 erhielt Schaff die venia lengendi und wurde Privatdozent in Berlin, woselbst damals Erbkam, Jacobi, Reuter und Kahnis Vorlesungen hielten. Damals befreundete er sich mit seinem Landsmanne Godet, welcher Lehrer Friedrichs III. war, und auch mit Monod, der damals einen Winter in Berlin zubrachte. Seine Habilitationsschrift war betitelt „Das Verhältnis Jakobus Bruders des Herrn zu Jakobus Alphäi, Berlin 1842, S. 99. Eine frühere Schrift über die Sünde wider den heil. Geist erschien in Halle, 1841, S. 210.

Eine entschiedene Wendung in dem Lebenslauf Schaffs verursachte der Ruf nach dem reformierten Predigerseminar Mercersburg, Pennsylvanien, 1843, damals das einzige theologische Seminar der deutschreformierten Kirche in Amerika. Auf seiner Reise nach Amerika machte er einen Abstecher nach England, woselbst er sich zwei Monate aufhielt. Dieser Besuch war für ihn von großer Wichtigkeit, da sich ihm die Gelegenheit bot mit Pusey und anderen Führern der Traktatbewegung bekannt zu werden. Auch besuchte er die sogenannten Maiversammlungen der großen Missions- und Wohlthätigkeitsvereine und machte sich so vertraut mit der praktischen Thätigkeit der englischen Kirchen.

II. 1844—1863. Schaffs Arbeit in Mercersburg dauerte 20 Jahre. Damals war die deutschreformierte Kirche in Amerika nur mangelhaft organisiert und die Gemeinden waren sehr zerstreut. Die lutherischen und reformierten Gemeinden hatten an vielen Orten gemeinschaftliche Gottesdienste und keine dieser beiden Gemeinschaften traf genügende Anstalten, die deutschen Emigranten aufzunehmen und sie zu ermahnen, den historischen Konfessionen Deutschlands treu zu bleiben. Diese ihre Aufgabe erkennend, gründete die deutsch-

reformirte Kirche im Jahre 1825 ihre erste theologische Schule in York Pennsylvanien, welche 1837 nach Mercersburg verlegt wurde. Die Lage war nicht gut gewählt, da das Städtchen von dem Lebenscentrum des deutschamerikanischen Volkstums entfernt lag, und die Gegend meistens von Schotten und Iren bewohnt war. Dennoch wurde die Anstalt
5 bald berühmt durch Prof. D. John Williamson Nevin, einem geborenen Presbyterianer von irischer Abkunft, der sich die Denkweise der deutschen Wissenschaft gründlich angeeignet hatte, und durch seinen jungen Kollegen Schaff. Mercersburg wurde sofort das Centrum der deutschen Theologie in den Verein. Staaten, ein Mekka, nach dem viele der jungen Theologen hinwanderten, um mit deutschen Büchern und deutscher Theologie bekannt zu
10 werden. 1871 wurde die Anstalt nach Lancaster, Pennsylvanien, verlegt, eine bedeutende Stadt und zugleich ein Mittelpunkt des Deutschtums. Der Verdacht, mit dem man auf die sogenannte deutsche Theologie blickte, äußerte sich, als vor der Synode der deutsch-reformierten Kirche, Schaff der Häresie angeklagt wurde. Anlaß dazu gab seine Eröffnungsrede, gehalten am 26. Oktober 1844 in Reading Pennsylvanien, über „das Prinzip
15 des Protestantismus“ (Chambersburg 1845, S. 180, Engl. Übersetzung von Prof. Nevin mit einem Vorwort, Chambersburg 1845, S. 215). Die Rede entwickelte die zwei Prinzipien der Reformation, deren zwei Schwächen er den Sektarianismus und Rationalismus nannte. In seinem Hinweis auf gewisse mittelalterliche Richtungen, die die Vorbereitung der Reformation beeinflußten, ging der Verfasser weiter als es damals in amerikanischen
20 Kreisen Gebrauch war. Er legte auch ein gutes Wort für die Traktatbewegung ein, von welcher er in England beeinflußt worden war. Es schien einigen, als ob gewisse Behauptungen in der Behandlung dieser beiden Gedanken die röm.-kathol. Kirche zu sehr begünstigten und Pfarrer Josef F. Berg von Philadelphia, später Professor der Theologie an dem holländisch-reformierten Seminar zu New-Brunswick, New-Jersey, brachte Klage ein
25 wider D. Schaff. Der Prozeß verursachte große Aufregung, aber der Angeklagte wurde von der Synode fast einstimmig freigesprochen. Ein ausführlicher Bericht erschien zur Zeit in den „Palmblätter“ 1846, S. 130 ff. Durch den Prozeß wurde die allgemeine Aufmerksamkeit auf Mercersburg gelenkt, und D. Schaffs Vortrag gab Anregung zur kirchlichen Entwickelung der deutsch-reformierten Kirche in Amerika. Die Erörterung von theo-
30 logischen Fragen wurde allgemein in der ganzen Denomination und die praktischen Folgen zeigten sich in der Liturgie und dem neuen Gesangbuch der Denomination. Auch wurde der eigentümliche Lehrbegriff dieser Kirche genau formuliert, er ist am besten wiedergegeben in einem Band von Vorträgen gehalten in Philadelphia bei der 300jährigen Jubelfeier des Heidelberger Katechismus (Chambersb, 1863, S. 440) und in den „Institutes of Chri-
35 stian Theology“ von Prof. D. E. V. Gerhart, New-York 1891, 2 Bände. Neben seiner Arbeit im Lehrsaal und als Prediger half D. Schaff der deutsch-reformierten Kirche zur Selbstständigkeit durch sein Gesangbuch, 1859, S. 663; als Vorsitzender des Komités, welches die Liturgie ausarbeitete; und durch Herausgabe des Heidelberger Katechismus nach der authentischen Ausgabe von 1563 mit kritischen Anmerkungen, sowie einer Ge-
40 schichte und Charakteristik des Katechismus (Philadelphia und Bremen 1863, S. 163). Mit D. Schaffs Eröffnungsrede fing also eine neue Periode für die deutsch-reformierte Kirche in Amerika an.

Der historische Geist, der sich in seinem „Prinzip des Protestantismus“ zu erkennen gab, offenbarte sich in größerem Maße in seiner „Geschichte der apostolischen Kirche“, Phila-
45 delphia 1851, S. 576, 2. Aufl. S. 680, Leipzig 1854, holländische Übersetzung, Tiel 1857, S. 718. In seiner englischen Übersetzung (New-York und Edinburgh 1853) wurde das Werk sogar in Kreisen der presbyterianischen und puritanischen Kirchen (Princeton, New-Haven und Andover) als die beste Geschichte der apostolischen Zeit in englischer Sprache bewillkommnet. Man kann mit Recht behaupten, daß mit der Herausgabe dieses Buches
50 eine neue Periode in der Behandlung der Kirchengeschichte in den Verein. Staaten anbrach.

Ein wichtiges Problem, zu dessen Lösung D. Schaff sich berufen fühlte, war dieses: Inwiefern soll in den Verein. Staaten die deutsche Sprache in den Gottesdiensten beibehalten werden, und welche Stellung sollen Leute deutscher Abkunft den sogenannten
55 amerikanischen Einrichtungen gegenüber einnehmen. Da D. Schaff eine starke Neigung zum Praktischen hatte, und damit eine gewisse Freiheit und Fähigkeit sich seiner Umgebung anzupassen verband, die wahrscheinlich seiner schweizerischen Geburt und späteren Erziehung in Deutschland zuzuschreiben ist, so erschien ihm dieses Problem eine Lebensfrage, die einsichtsvoll erörtert und jedenfalls im Prinzip gelöst werden müsse. In seinem Vortrag über
60 Anglogermanismus, gehalten im Jahre 1846, nahm er diese Sache in Angriff. Als er

nach Amerika berufen wurde, wurde erwartet, daß er durch deutsche Vorträge im Lehrsaal behilflich sein möchte, den Gebrauch der deutschen Sprache in den Kirchen deutscher Abkunft zu erhalten und zu befördern. Eine Zeit lang weigerte sich D. Schaff dem Ersuchen seiner Studenten, in englischer Sprache vorzutragen, zu willfahren, trotzdem wenige von ihnen die deutsche Sprache genügend verstanden. Aber es war umsonst. Er sah sich ge- 5 zwungen, sich im Lehrsaal der englischen Sprache zu bedienen. Zuerst von den Umständen dazu gezwungen und dann aus Prinzip nahm er die Stellung ein, daß, während man denen in deutscher Sprache predigen müsse, die das Deutsche vorzogen, und die gewaltsame Einführung des Englischen unchristlich sei, auf der anderen Seite alle Versuche, die deutsche Sprache in und außerhalb der Kirchen in Amerika mit Zwangsmaßregeln zu erhalten, un- 10 weise und fruchtlos sei. Er sah auch ein, daß das strenge Festhalten an alten deutschen Kirchenmethoden der reformierten und lutherischen Kirchen des Vaterlandes diesen Gemeinschaften in Amerika zum Nachteil gereichen würde, was sich denn auch später durch das Aufblühen von großen methodistischen Denominationen bewahrheitete. Nicht nur als unweise blickte Schaff auf dieses zähe Festhalten am Deutschen, sondern auch als unpatriotisch: 15 die Vorsehung habe augenscheinlich bestimmt, daß die Sprache der Verein. Staaten englisch sein sollte. Mehrere Sprachen nebeneinander beizubehalten und zu befördern hieße gegen das ethnische Einheitsprinzip zu wirken, und schien ihm überhaupt unmöglich. Ebenso dachte er über das Verpflanzen von ausschließlich deutschen oder anderen nationalen Überlieferungen und Einrichtungen nach Amerika, es sei denn, daß sie leicht und auf natür- 20 liche Weise auf amerikanischem Boden heimisch werden konnten. Das deutsche Element (damals gab es in den Verein. Staaten 4 000 000 Deutsche und Leute deutscher Abkunft) solle nicht aufgesogen werden und verschwinden, sondern sich mit anderen Elementen verbinden, auf daß so eine neue charakteristische Civilisation und ein neuer Kirchentypus gebildet werde. Was die Kirche anbetraf, so erstand aus dem amerikanischen Prinzip der Trennung von Kirche 25 und Staat ein neues Problem; denn die Kirche war so ganz auf sich selbst angewiesen und auf geistliche Mittel beschränkt. Nachdem D. Schaff einmal zu diesen Ansichten gekommen war, machte er sie mit seiner gewohnten Offenherzigkeit bekannt. Sie erweckten sofort einen Sturm der Entrüstung von seiten der Deutschen in allen Teilen des Landes, namentlich in atheistischen und rationalistischen Zeitungen. Auch viele seiner Freunde in Deutsch- 30 land stimmten nicht mit ihm überein. Aber seine Ansichten sind die der aggressiven Partei in den lutherischen und reformirten Kirchen Amerikas geworden und demgemäß handelnd, waren diese beiden Denominationen im Stande, sich viele ihrer jungen und kräftigen Glieder zu erhalten, welche sonst sicherlich zu den Kirchen englischer und schottischer Abkunft übergegangen wären. D. Schaff selbst blieb seiner Liebe zu Deutsch- 35 land und der Schweiz treu, und bewahrte stets eine hohe Achtung vor der Frömmigkeit dieser beiden Länder, und kein Theologe hat so viel als er dazu beigetragen, die Amerikaner mit dem religiösen Leben Deutschlands und der deutschen Theologie bekannt zu machen. Seine alten Freunde auf den deutschen Universitäten und unter den Laien blieben seine wahren Freunde und er war stets bestrebt den Freundeskreis zu erweitern. Zwanzig 40 Jahre lang schrieb er seine Bücher ausschließlich in deutscher Sprache, und in der Vorrede zu seiner Geschichte der apostolischen Kirche, 1851, sagt er entschieden, daß es sein aufrichtiger Wunsch gewesen sei, in Amerika eine theologische Schule gründen, deren Sprache die deutsche sein sollte. Jahre lang war er Herausgeber einer deutschen Zeitschrift, des „Kirchenfreund“, der sich bestrebte, sich auf einem höheren Niveau zu bewegen. Er war 45 eifrig deutsche Pastoren zu bewegen, nach Amerika zu kommen, und wandte sich zu dem Zweck an D. Wilhelm Hoffmann, damals Direktor an der Missionsanstalt zu Basel, D. Cölsmann in Langenberg, Prof. D. Tholuck und andere. Auch schämte er sich nicht, seine Ansichten in Deutschland vorzutragen. Dieses that er in seinem Vortrage über Amerika vor dem Evangelischen Verein in Berlin, 1854 (nachher gedruckt, „Amerika, die 50 politischen, socialen und kirchlich-religiösen Zustände der Verein. Staaten mit besonderer Rücksicht auf die Deutschen“, Berlin 1854, S. 366, 3. Aufl. 1865). Er war der Ansicht, daß das amerikanische Prinzip der freiwilligen Beisteuer zum Kirchenunterhalt und die Trennung von Kirche und Staat der geistlichen Erbauung der Kirchenglieder am vorteilhaftesten sei, und zudem am besten mit der Lehre des NTs übereinstimme. Und vom 55 Anfang bis zum Ende glaubte er, daß Amerika das Land der Zukunft sei (s. sein letztes Werk die „Propaedeutic“ 1893, S. 293). Damit meinte er nicht eine Beeinträchtigung der europäischen Länder, sondern nur die Behauptung, daß, seiner Überzeugung nach, die Vorsehung Amerika zu einer ganz besonderen Aufgabe und zur Lösung von ganz besonderen Problemen bestimmt habe. Ob er in seinen Ansichten recht oder unrecht hatte, 60

wollen wir dahingestellt sein lassen. Jedenfalls ist es wahr, daß er zu seiner Überzeugung nach reiflicher Überlegung und Beobachtung kam, daß er sich darüber klar aussprach in Deutschland sowohl als in Amerika, und daß kein anderer Mann seiner Zeit solche Gelegenheiten hatte, das Verhältnis der europäischen Kirchen zum amerikanischen Leben praktisch zu studieren.

Im Jahre 1854 machte D. Schaff seine erste Europareise. In England traf er einige der älteren Führer der kirchlichen Kreise, und auch einige der jüngeren Männer, die sich in der folgenden Generation auszeichneten. Unter diesen waren Archidiakon Hare, Maurice, Trench (nachher Bischof von Dublin), Milman, Stanley (nachher Dekan von Westminster), Kardinal Wiseman und Manning. Er verkehrte auch viel mit Bunsen, damals preußischem Botschafter in London. In Deutschland sah er seine alten Freunde und Professoren von Berlin südlich bis nach Tübingen und Basel. In Berlin und in anderen Städten hielt er Vorträge über Amerika und dessen Einrichtungen, die von Ritter und anderen hervorragenden Persönlichkeiten besucht wurden. Auf dem Kirchentag zu Frankfurt hielt er eine Rede und traf Männer wie Knapp, Hoffmann, Ebrard, Hundeshagen, Dorner, Ullmann, Wichern und Rothe, die er alle zu seinen Freunden zählte. In Wien wurde er mit Hurter bekannt und hatte eine Audienz bei dem Prinzen von Metternich, welcher Amerika mit einem vierzehnjährigen Knaben verglich voll von Idealen und Trieb aber auch voll von Eigenwillen und Possen. Ein Ergebnis dieser Reise war die Herausgabe des in englischer Sprache verfaßten Buches „Germany, and its Universities“ S. 418, Philadelphia 1857. Dieser Band enthielt Skizzen über Olshausen, Neander, Tholuck, Hengstenberg, Wichern, Dorner, Rothe, Lange und andere deutsche Theologen, beschrieb das theologische Schulwesen Deutschlands und die Lehrmethoden auf den deutschen Universitäten. Das Buch beantwortete Fragen, die von vielen erhoben wurden, und hatte einen großen Leserkreis in Großbritannien und den Verein. Staaten.

Die letzten Jahre seines Aufenthalts in Mercersburg wurden durch den Bürgerkrieg gestört. Einige der Hauptschlachten, z. B. Antietam und Gettysburg, wurden nicht weit davon geschlagen. Der Wirksamkeit und den Schriften Schaffs ist es zu verdanken, daß Mercersburg in der Entwickelung der amerikanischen Theologie und Kirchengeschichte Schule machte, die sich gleichberechtigt stellen konnte neben die Andover School of Theology, die Princeton School of Theology und die sogenannte New Haven Divinity. Im großen und ganzen bestand die Mercersburgschule auf folgenden Prinzipien: Das Gesetz der kirchlichen Entwickelung in der Kirchengeschichte, eine modifizierte Form des Calvinismus, eine geistige Gegenwart des Herrn im Abendmahl (wie Calvin) und der mäßige Brauch der Liturgie in den Gottesdiensten.

III. 1864—1893. Die dritte Periode seines Lebens brachte D. Schaff in New-York zu. Sein Einfluß breitete sich nach allen Teilen der protestantischen Kirche Amerikas aus und auch nach England und Schottland. Seine Arbeit wurde verschiedenartiger, nicht nur in seinen theologischen Fächern, sondern auch in großen kirchlichen Bewegungen, welche die Kooperation und Einigkeit der verschiedenen protestantischen Kirchen bezweckten. Als Sekretär des New-Yorker Sabbathkomitee galt seine erste öffentliche Arbeit in New-York der Beibehaltung und Befürwortung des amerikanischen Sabbaths. Der Umschwung zum europäischen Sonntag (Continental Sunday, wie man es in Amerika zu nennen gewohnt ist) wurde von dem christlichen Publikum tief beklagt, aber es hat sich seitdem als unmöglich herausgestellt, ein allmähliches Lockerwerden der Sabbathgesetze in den größeren Städten des Landes zu verhüten. Aber die Bemühungen Schaffs und seiner Mitarbeiter, einer Schar von einflußreichen Laien, ließ es zu einer radikalen Abänderung der Sabbathgesetze nicht kommen. Er selbst feierte Sonntag auf amerikanische Weise, und war der Ueberzeugung, daß der amerikanische Sabbath der allgemeinen Wollfahrt am zuträglichsten sei, und ein wichtiger Faktor in der Entwickelung körperlicher und moralischer Gesundheit. Im Jahre 1865 machte er eine Reise nach Deutschland und sprach obige Gedanken aus vor Versammlungen von Laien und Predigern in Bremen, Elberfeld, Basel, Bern und Chur und anderen Städten. Bei Gelegenheit dieses Besuches hielt er auch Vorträge in Berlin über den Bürgerkrieg und das christliche Leben in Amerika, welche von der Kreuzzeitung und anderen scharf kritisiert wurden. Seine Neigung zum Praktischen zeigte sich auch in seiner Gegenwart bei der Gründung der ersten Sonntagschule in Stuttgart. 25 Jahre später war er ebenfalls bei der Jubiläumsfeier zugegen.

Im Jahre 1870 wurde D. Schaff Professor der christlichen Symbolik und Encyklopädie an dem presbyterianischen Seminar in New-York, Union Seminary, und im Jahre 1888 wurde er zum Professor der Kirchengeschichte an der nämlichen Anstalt erkoren.

Neben seinen wissenschaftlichen Arbeiten nahm er großen Anteil an allgemeinen Kirchenbewegungen und in deren Interesse besuchte er oft Europa. Die beiden Hauptbestrebungen dieser Art waren christliche Einheit und die Revision der englischen Bibel. Früh schloß er sich der Evangelischen Allianz an, und war bis zu seinem Tode ein eifriger Befürworter ihrer Prinzipien. Zu der 3. Konferenz, die in Berlin 1857 tagte, schickte er ein Referat über den religiösen Zustand in den Ver. Staaten; und von dem holländischen Komitee wurde er mit einer besonderen Einladung beehrt, die 5. Konferenz in Amsterdam 1867 zu besuchen. Er war thätig in der Organisation des amerikanischen Zweiges der Allianz, 1866, und ihm, mehr als irgend einem anderen war der Erfolg und ökumenische Charakter der Konferenz in New-York, 1873, zu verdanken. Um die Interessen dieser Konferenz zu befördern und europäische Theologen persönlich einzuladen, machte er vier Europareisen, 1869—1873. Die Konferenz war epochemachend in der Geschichte religiöser Versammlungen Amerikas, und wohl auch in der Entwickelung des Prinzips der Kooperation verschiedener Denominationen. Es wurde auch dadurch das Band zwischen den Kirchen Amerikas und der alten Welt fester geknüpft. Im Jahre 1879 besuchte D. Schaff die Konferenz in Kopenhagen. Die königliche Familie und die Königin von Griechenland waren in der Sitzung anwesend, in welcher er seine Hauptrede hielt. Auch auf der Konferenz zu Basel 1884, hielt er einen Vortrag und eine seiner letzten Arbeiten war die Vorbereitung eines Referats für die Konferenz in Florenz 1892. Er wurde jedoch verhindert, letztere zu besuchen. In einer Angelegenheit christlicher Toleranz wurde er 1871, nebst anderen amerikanischen Laien und Geistlichen dazu ernannt, sich für die Lutheraner in Esthland, Livland und Kurland, bei dem russischen Kaiser zu verwenden. Dasselbe Bestreben für christliche Einigkeit bewegte ihn thätigen Anteil zu nehmen an der Gründung der Allianz der reformierten Kirchen. Er beteiligte sich an der vorläufigen Versammlung in London, Juli 1875, und hielt den ersten Vortrag auf dem ersten Konzil zu Edinburg, 1877. In diesem Vortrag behandelte er das Thema: „Die Harmonie der reformierten Konfessionen". Ihm folgten seine Freunde D. Godet aus Neuchatel und Prof. D. Krafft aus Bonn. Mit Wort und That war Schaff ein Befürworter von interdenominationeller Eintracht, und beteiligte sich an den Gottesdiensten und der praktischen Thätigkeit aller evangelischer Konfessionen. Er war sogar intim befreundet mit römisch-katholischen Geistlichen, und einige von ihnen waren auf sein Ersuchen seine Mitarbeiter an encyklopädischen Werken. Im Jahre 1875 besuchte er die Konferenz der Altkatholiken in Bonn und, von Döllinger dazu aufgefordert, hielt er einen Vortrag. Er war ein Gast des Kirchenhistorikers Alzog in Freiburg und stattete Bischof Hefele in Rottenburg einen Besuch ab. Seine letzte litterarische Arbeit bestand in der Vorbereitung eines Vortrags über „Die Wiedervereinigung der Christenheit", den er auf dem Religionskongreß der Weltausstellung in Chicago, 1893 ein Paar Wochen vor seinem Tode, hielt. Er zollte allen großen Zweigen der Christenheit den gehörigen Tribut, und sprach die kühne Hoffnung aus, daß der Tag im Anzuge sei, wenn der Papst, seinen Anspruch auf Unfehlbarkeit fallen lassend, durch die Berufung eines brüderlichen Konzils aller Christen „auf der Basis des einfachen Glaubens an Christum zur Wiedervereinigung der Christenheit beitragen werde". D. Schaff war immer ein so hervorragender Vertreter der Einheit des Christentums, daß bei seinem Tode eine der bekanntesten baptistischen Kirchenzeitungen von ihm sagen konnte: „er habe mehr gethan als irgend ein anderer Mann seiner Zeit, um christliche Eintracht zu befördern".

Als man in England 1870 die Revision der englischen Bibel in Angriff nahm, unter Aufsicht der Convocation of Canterbury, wandte sich das englische Komitee, das die Mitarbeit von amerikanischen Gelehrten wünschte, an D. Schaff, mit dem Ersuchen, ein amerikanisches Komité zu bilden, das zusammen mit dem englischen Komité die Arbeit unternehmen sollte. Von Anfang der Revision bis zu ihrem Ende 1885, war D. Schaff Vorsitzender des amerikanischen Komitees. Mit seiner denominationellen Weitherzigkeit ersuchte D. Schaff Gelehrte von allen hervorragenden Denominationen am amerik. Komitee zu dienen, selbst den Unitarier D. Ezra Abbot von Harvard. Im Jahre 1901 wurde die American Standard Ausgabe der revidierten englischen Bibel veröffentlicht, welche die Verbesserungen enthält, die von dem amerk. Komitee vorgeschlagen, aber von dem engl. Komitee nicht angenommen wurden. Ein Teil davon sind in dem Anhang der englischen Ausgabe von 1881 und 1885 angegeben. Einem Übereinkommen zwischen den Druckereien in Cambridge und Oxford gemäß sollten diese Änderungen nicht vor dem Ablauf von 16 Jahren in den Text eingeführt werden. D. Schaff hätte diese Ausgabe, an der er mitgearbeitet hatte, gerne zu sehen bekommen, aber es war ihm nicht vergönnt. In

einem historischen Berichte über die Revision vom' amerikanischen Komitee 1885 verfaßt und veröffentlicht, wird erklärt, daß es D. Schaff mehr als irgend einem anderen zu verdanken ist, daß das Werk der Bibelrevision in den Ver. Staaten unternommen und vollendet wurde.

Während dieser Zeit wirkte D. Schaff unermüdlich als Vermittler zwischen der deutschen und amerikanischen Theologie und auch zwischen der Gelehrsamkeit Großbritaniens und Amerikas. Nicht nur that er das, indem er durch die englische Herausgabe von Langes Bibelwerk und Überwegs Geschichte der Philosophie diese Werke den Amerikanern zugänglich machte und indem er durch unzählige Artikel auf die verschiedenen Phasen des theologischen Gedenkens in Deutschland hinwies, sondern auch dadurch, daß er die Aufmerksamkeit der Studierenden auf die neueren Entwickelungen Deutschlands lenkte. Sein Studierzimmer war wie ein Auskunftsbureau. Er beruhigte zum Teil die Furcht vor der deutschen Neologie, welche sich überall geltend machte, als er seine Arbeit in Amerika begann. Deswegen machte er sich es auch zur Gewohnheit, auf seinen Reisen in Deutschland die Universitäten zu besuchen, und mit den theologischen Fakultäten freundschaftlich zu verkehren. Namentlich that er das auf seinen Reisen in den Jahren 1885, 1886, 1890, da er sowohl mit den älteren Theologen, wie Kurtz, Hase, Köstlin, Merx, Ritschl, Cremer und Zöckler, als auch mit den jüngeren, wie Harnack, Loofs und Schulze verkehrte. Sein Zweck hierbei war zum Teil, die amerikanischen Theologen über die theologische Richtung in Deutschland unterrichten zu können.

Schriftstellerisch war D. Schaff unermüdlich thätig auf dem Gebiete der Kirchengeschichte, Exegese, Symbolik, Encyklopädie und Hymnologie. Nach seinem Tode erklärte die American Society of Biblical Literature and Exegesis, daß er unzweifelhaft der fruchtbarste Schriftsteller auf dem Gebiet der Theologie sei, dessen sich bis jetzt Amerika rühmen könne. Mit Hilfe von 49 amerikanischen Mitarbeitern gab er Langes Bibelwerk in englischer Sprache heraus, in 25 Bänden von je 500 Seiten 1864—1880. Dieses war nicht nur eine Übersetzung, denn das amerikanische Werk wurde durch Hinzufügungen doppelt so stark als das Original. Dieses Werk bahnte eine neue Periode in der Exegese Amerikas, wenn nicht auch Englands, an, und führte die Kooperationsmethode in der Bearbeitung größerer theologischen Werke ein, die seitdem populär geworden ist. D. Schaff edierte auch den International Illustrated Commentary of the New Testament 4 Bde, New-York 1882—1884. Er verfaßte das Bible Dictionary, 1 Bd, S. 960, Philadelphia 1880, 5. Ausgabe 1890; sowie auch den Companion of the Greek New Testament and English Versions, 616 S., New-York 1883, 7. revidierte Ausgabe 1896. Auf dem Gebiet der Symbolik war er bahnbrechend in der englischen Litteratur, und kam einem längst gefühlten Bedürfnis in der theologischen Litteratur entgegen in seiner Bibliotheca Symbolica Ecclesiae Universalis; The Creeds of Christendom, 3 Bde, New-York und London 1877, 6. Ausgabe 1893. Im ersten Band giebt dieses Werk eine Geschichte der alten und neuen Glaubensbekenntnisse im zweiten Band die Bekenntnisse der griechischen und lateinischen Kirchen, und im dritten die Bekenntnisse der evangelischen Kirchen. Damit das Werk einer größeren Anzahl Leser zugänglich sein möchte, sind die Mehrzahl der Bekenntnisse von einer englischen Übersetzung begleitet.

D. Schaff that sich namentlich als Kirchenhistoriker hervor. Seine „Geschichte der alten Kirchen bis zum Ende des 6. Jahrhunderts, Leipzig 1867, 2. Ausgabe 1879, 3 Bde, war in deutscher Sprache verfaßt, und wurde von einem anderen ins englische übersetzt, 2 Bde, New-York 1867. In seinem Alter veranstaltete der Verfasser eine vollständige Überarbeitung und Fortführung dieses Werks. Sechs große Bände brachte er fertig, New-York 1882—1892. Die ersten vier Bände befassen sich mit der Geschichte der Kirche bis 1050, die zwei letzten mit der deutschen und schweizerischen Reformation. Er gehörte zur Schule Neanders, und sah die Kirchengeschichte an als die Entwickelung eines göttlichen Planes, dessen Grundrisse und Norm im Neuen Testament verborgen liegen. Die ganze Geschichte sei eigentlich ein Streben, das Ideal des Neuen Testaments zu verwirklichen. Ihm war die Kirchengeschichte eine Schule der christlichen Erfahrung, welche studiert werden soll, damit der Studierende gefördert werde im Glauben und in christlicher Weisheit in der Verwaltung der gegenwärtigen Kirche und im Predigen des Evangeliums. Obwohl das biographische Element nicht so hervortritt wie bei Neander, seinem verehrten Lehrer, so wird doch alles, was sich auf die verschiedenen Phasen des christlichen Lebens bezieht, nachdrücklich betont, denn das Christentum war ihm vor allen Dingen Lebenssache.

D. Schaffs Arbeit zeichnete sich aus durch Lauterkeit und Vorurteilslosigkeit. Ob-

gleich ein Mann von entschiedenen Ansichten, so war er selten ein Parteimann und Polemik war ihm stets der Friedenstendenz die Wahrheit in Liebe zu reden untergeordnet. Immer vermied er theologische und konfessionelle Meinungsverschiedenheiten zu betonen, die nicht zu dem Frieden und Gedeihen der gegenwärtigen Kirche beitragen würden. Obwohl er die großen Denker und Führer der christlichen Kirche hochschätze, so hinderte ihn das doch 5 nicht, auch ihre Schwächen hervorzuheben. Englische Leser legen Gewicht auf Stilreinheit, und D. Schaffs englischer Stil, sowie die Ordnung des Stoffes, sind, was Klarheit anbetrifft, fast unübertroffen. Auf dem Gebiete der Kirchengeschichte lieferte D. Schaff einen wertvollen Beitrag durch die Herausgabe der Kirchenväter in englischer Uebersetzung, mit Anmerkungen, 27 Bde, New-York 1886 ff. Auch organisierte er die **American Society of Church** 10 **History**, welche sieben jährliche Berichte von je einem Band herausgab. Leider wurde dieser Verein nach seinem Tode mit der **American Society of History** verschmolzen. Auch regte er den Plan an, einer Serie von Geschichten der amerikanischen Denominationen zu bearbeiten, welches Werk 13 Bände umfaßt, New-York 1893 ff. und ein beträchtlicher Beitrag zur Kirchengeschichte Amerikas ist. D. Schaffs letztes Werk, **Theological Propaedeutic**, 15 595 S., New-York 1893 erschien einen Monat vor seinem Tode.

Im Jahre 1892 feierte D. Schaff das 50jährige Jubiläum seiner Laufbahn als Lehrer der Theologie. Von allen Zeugnissen von Anstalten Europas und Amerikas war ihm keines so schätzenswert als das Memorial der theologischen Fakultät in Berlin, woselbst er die **venia legendi** erhalten hatte. Es zollt im folgenden Tribut: „Wie einst, 20 300 Jahre vor Ihnen, Martin Bucer nach England hinübergegangen ist, um deutsche theologische Erkenntnis und Wissenschaft dorthin zu tragen, so haben Sie dieselbe Wissenschaft in die neue Welt hinübergepflanzt und sind durch unermüdliche, von reichem Segen gekrönte Arbeit, der theologische Vermittler zwischen Ost und West geworden ... Sie haben darin den großen Vermittler zwischen der griechischen und lateinischen Kirche im 25 Altertum gleichend, dem Texte des Neuen Testaments, dem Originaltexte sowohl als der englischen Uebersetzung, stets die regste Aufmerksamkeit geschenkt". Wie gesagt, war D. Schaff, als Theologe, irenisch und praktisch gesinnt. In der Einleitung zu den **Theological Institutes** des Prof. D. Emil v. Gerhart schrieb er 1890: „Das ganze Wesen des Christentums besteht in der göttlich-menschlichen Person Christi. Mit dieser Lehre steht 30 und fällt die Kirche. Alle anderen fundamentalen und centralen Lehrsätze gewinnen erst in Verbindung mit dieser Lehre Bedeutung. Die Theologie der Zukunft wird die Theologie der Liebe sein. Solche Theologie wird die Kirche mit neuem Leben erfüllen, und den Weg bahnen zur Wiedervereinigung des Christentums". Das Verhältnis der Theologie zur Kirche und der theologischen Fakultäten zu den Pastoren faßte er so auf, daß 35 es ein nahem und herzliches sein sollte, und daß eine ausschließlich wissenschaftliche Behandlung der Theologie auf den gelehrten Anstalten der Religion oft schädlich sei. Er schrieb, Theologie sollte nie von dem Leben der Kirche getrennt sein und theologische Professoren sollten in intimen Verkehr mit den Pastoren stehen. Von Deutschland schrieb er 1890, „Theologie ist wichtig, die Königin aller Wissenschaften, aber Religion ist wichtiger. Theo- 40 logie ist für wenige, Religion für alle; Theologie ist Sache des Kopfes, Religion Sache des Herzens und des Willens. Vor wenigen Tagen, sagte mir Professor ..., daß je weiter Theologie und Kirche voneinander blieben, desto besser sei es für beide. Das war ein Ausdruck der liberalen Kritik. In Amerika herrscht die entgegengesetzte Meinung. In Deutschland darf ein Professor Lehren vortragen, die zerstörend in das Leben der Ge- 45 meinde eingreifen, und den Studenten für seinen künftigen Beruf untüchtig machen. Dies ist eine unnatürliche Lage der Dinge. Der freiesten Entwickelung der theologischen Wissenschaft und Spekulation mag diese Methode wohl günstig sein, aber der gesunden und kräftigen Entwickelung der Kirche ist sie sehr gefährlich".

Mit seinem großen Wissensfond stand D. Schaff, wie schon betont, in regster Ver- 50 bindung mit allen Bewegungen praktischer Philanthropie und Frömmigkeit. Wenn er mit Gelehrten Amerikas und Europas intim war, so stand er nicht minder in freundschaftlichem Verkehr mit Mr. Moody, dem berühmten Evangelisten und sagte von seinen Versammlungen: „Es ist eine Sünde wider eine solche religiöse Erweckung zu reden oder zu handeln." Er hielt Ansprachen an Sonntagsschulen und suchte mit seiner Feder die 55 Sonntagsschullehrer zu beeinflussen. Den theologischen Studenten sagte er: „Euer Studium hat wenig Nutzen, wenn es in euch nicht eine regere Frömmigkeit, Demut und Liebe erweckt". Sein Motto war **Chriastianus sum, nil Christiani a me alienum puto** und sein letztes Bekenntnis: „Meine Hoffnung beruht allein auf der Gnade Christi. Mein Vertrauen setze ich auf ihn, meinen Heiland, der für meine Sünden starb". Den 60

Titel, D. der Theologie, erhielt er von der Universität in Berlin 1854, von St. Andrews 1878 und New-York 1892. Sein Grabgewölbe in New-York trägt folgende Inschrift: „Rev. Philip. Schaff, 1819—1893. Fünfzig Jahre lang ein Lehrer der Theologie, Kirchenhistoriker, Vorsitzender des amerikanischen Komitée der Bibelrevision. Er befür-5 wortete die Wiedervereinigung der Christenheit". D. **David S. Schaff.**

Schaitberger, Joseph, Salzburger Exulant, Erbauungsschriftsteller, gest. 1733. — Aus der reichen die Salzburger betreffenden älteren und neueren Litteratur seien hervorgehoben: Schelhorn, De relig. evang. in prov. Salzb. ortu et factis, Leipzig 1732; im gleichen Jahr deutsch von F. W. Stübner; J. Moser, Salzburger Emigrationsakten &c., Frank-10 furt u. Leipzig 1732; Arnold, Die Vertreibung der Salzb. Protestanten und ihre Aufnahme bei den Glaubensgenossen, Leipzig 1900; ders., Die Ausrottung des Protestantismus in Salzburg &c., Halle 1900/1, 1. u. 2. Hälfte; Beck, Rel. Volkslitt., Gotha 1891; Grosse, Die alt. Tröster, Herm. 1900.

Als unter dem Erzbischof Maximilian Gandolf von Salzburg 1683 von jesuitischen 15 Spähern im Teferegger Thale unter den Bergleuten und Landleuten eine Gemeinde von Lutheranern entdeckt wurde und man zu Gewaltmaßregeln gegen sie griff, war es der Bergmann Joseph Schaitberger aus Dürnberg bei Hallein, der die Bedrängten stärkte und zum Beharren bei der evangelischen Wahrheit ermunterte s. oben S. 411. Geboren am 19. März 1658, war er schon im Elternhause im evangelischen Glauben fest gegründet 20 worden. Als Bergknappe hatte er durch Vergleichung der Katechismen von Luther und Canisius seine evangelische Erkenntnis vertieft und war zu reichem geistlichen Leben gelangt. Auf Veranlassung des Erzbischofs verfaßte Schaitberger jenes Glaubensbekenntnis, das in der Hand des Kirchenfürsten zum willkommenen Beweismaterial gegen seine evangelischen Unterthanen wurde und auf Grund dessen er sie 1685 im harten Winter 25 aus dem Lande trieb. Unter den Vertriebenen war auch Schaitberger; an ihm hatten sie einen geistlichen Vater und Führer. In Nürnberg fand er mit seiner Frau Aufnahme; seine beiden Töchter waren zurückgeblieben und hatten sich gefügt. Später hatte Schaitberger die Freude, die eine derselben, die ihn in Nürnberg besuchte, zum lutherischen Glauben zurückkehren zu sehen. In der neuen Heimat fristete er als Holz-30 arbeiter und Drahtzieher sein Leben. Wiederholt machte er unter großen Gefahren Rundreisen durch die Salzburger Thäler, die zurückgebliebenen Glaubensgenossen zu stärken. Aus seiner zweiten Ehe wurden ihm fünf Söhne geboren. Seine letzten Lebensjahre verbrachte Schaitberger als Pfründner im Karthäuserkloster. Er starb am 2. Oktober 1733. Einer seiner Nachkommen starb 1876 als Pfarrer der bayerischen Landes-35 kirche; die Familie besteht noch.

Die Vertreibung 1685 gab Schaitberger Anlaß zu seinem Exulantenlied: „Ich bin ein armer Exulant, also tu i mi schreiba &c.", ein Lied im Tone des Volkslieds gehalten, wie es sich auch des Dialekts bedient, aus der Not geboren, echt und wahr diese widerspiegelnd, durchhaucht von der Wehmut über den Verlust der Heimat, aber zugleich 40 freudig im Bekenntnis der evangelischen Wahrheit und getrost im Vertrauen auf die göttliche Durchhilfe. Das Lied ist in einer Anzahl kirchlicher Gesangbücher aufgenommen worden. — Der gesegnete geistliche Vater nnd Seelsorger seiner Glaubensgenossen wurde Schaitberger außer durch seine Reisen durch eine Anzahl kleinerer Schriften, die er für sie ausgehen ließ, „Sendschreiben" über Fragen des christlichen Glaubens und Lebens. Auf 45 Veranlassung des Pfarrers Ungelenk und auf Kosten zweier vermögender Kaufleute in Nürnberg wurden die einzelnen Traktate zusammengefaßt und gedruckt als „Evangelischer Sendbrief" 1702. Dieser Sendbrief fand bald nicht nur unter seinen Landsleuten, die immer nach „Schaitberger" fragten, sondern auch durch das ganze evangelische Deutschland hin die weiteste Verbreitung und wird heute noch vom evangelischen Volke zur 50 Erbauung gerne gelesen. Er soll auch in der gegenwärtigen evangelischen Bewegung in Österreich eine Bedeutung gewonnen haben. Was Schaitberger in diesen 24 Traktaten giebt, das ist alles gesunde Nahrung, Hausbrot, Förderung und Eingründung in evangelischer Erkenntnis wie Antrieb und Anleitung zur Heiligung bietend, in der sprachlichen Darstellung volkstümlich breit, doch kräftig, einfach, verständlich, nicht ohne eine gewisse 55 Kunst in der Gestaltung, so u. a. in dem trefflichen, heute noch wertvollen „Religionsgespräch" zwischen einem katholischen und evangelischen Christen. Die speziellen Anlässe für die einzelnen Schriften geben ihnen Farbe und Licht und breiten über sie etwas wie einen Hauch aus der alten, lieben verlorenen Heimat.

Hermann Beck.

Schappeler, Christoph, gest. 1551. — Litteratur: Cornelius, Studien zur Geschichte des Bauernkrieges, 1861; Rohling, Die Reichsstadt Memmingen in der Zeit der evangelischen Volksbewegung, 1864; A. Stern, Ueber die zwölf Artikel der Bauern ꝛc., 1868; Baumann, Die oberschwäbischen Bauern im März 1525 und die zwölf Artikel, 1871, ferner dessen Quellen und Akten; Dobel, Memmingen im Reformationszeitalter, 1877; Vogt, Die Correspondenz des U. Artzt 1879 ff. und dessen bayerische Politik im Bauernkrieg, 1883.

Chr. Schappeler (von seinen Zeitgenossen auch **Sertorius** von **sertum** = Kranz, Schapel vgl. Walther von der Vogelweide, 2, 12 genannt), Doktor der Theologie und Licentiat der Rechte, gehört zu den hervorragendsten und einflußreichsten Männern Oberdeutschlands in der Reformationszeit. Als sein Geburtsjahr wird 1472, als seine Vaterstadt St. Gallen angegeben. Sonst findet sich über seine Jugendzeit, über den Bildungsgang, den er machte, nichts überliefert, ja nicht einmal über die Universitäten, die er besuchte; nur so viel vernimmt man aus der Ironie, mit welcher er seiner Studien gedenkt, daß auch er noch ganz und gar nach der alten scholastischen Methode unterrichtet wurde und „auf den hohen Schulen nichts als den Narristotelem und Meister von hohen Unsinnen, Petrum Lombardum, gelernt und die hl. Schrift niemalen gelesen habe". 21 Jahre alt wirkt er an der Lateinschule seiner Vaterstadt, wahrscheinlich bis zum Jahre 1513, in welchem er auf die Vöhlinsche Prädikatur zu Memmingen dem Vorschlage des Rates dieser Stadt gemäß berufen wurde. Hier erst als Prediger an der Hauptkirche war es ihm vergönnt, seine reichen Gaben, besonders aber seine ungewöhnliche, volkstümliche Beredsamkeit ausgiebig zu verwerten, und, wozu er ganz geschaffen war, eine weite Kreise umspannende Wirksamkeit zu entfalten. Denn mit der Kunst „eines hellen verständlichen Gesprächs und gnadenreichen Unterweisens" verband er einen „frommen, ehrbaren, züchtigen und bescheidenen" Wandel, ein Schmuck, den ihm nicht einmal seine Feinde, die er sich bald zuzog, bestreiten konnten, der aber wesentlich dazu beitrug, ihm den tiefgehendsten Einfluß zu verschaffen. Selbst in der Zeit, als Schappeler durch seine energischen, ja leidenschaftlichen Angriffe gegen die altgläubige Priesterschaft einen heftigen Widerstreit der Meinungen in der Bürgerschaft hervorgerufen hatte, konnte der Rat trotz der Sorgen, die ihm diese Situation bereitete, nicht umhin, es mit besonderem Nachdruck anzuerkennen, daß der Prediger der neuen Lehre niemanden ein Ärgernis gegeben habe und man wohl hätte leiden mögen, daß „andere Priester höhern und niedern Standes sich seines Wesens auch beflissen hätten". Gerade wegen seiner untadelhaften sittlichen Haltung durfte es Schappeler vom Anbeginn seiner Wirksamkeit an auch wagen, offen und freimütig die Sünden seiner Zuhörer ohne Ansehen der Person und die Gebrechen der Zustände ohne Liebedienerei zu strafen. Daß die reichen Leute sich der Armen in der Gemeinde nicht nach Christenpflicht annahmen, sie zu verdrängen oder auf ihre Kosten sich zu bereichern suchten, daß man vor Gericht mit zweierlei Maß richtete, und andere Uebelstände tadelte er auf der Kanzel mit scharfen Worten schon vor dem Beginne der Reformation. So wenig konnte der Rat solch strenger Rüge seines eigenen Verhaltens etwas anhaben, daß er sich entweder in einzelnen Fällen veranlaßt sah, dem Prediger gegenüber sein Verfahren zu erklären und zu rechtfertigen, oder nachdem man „befunden, daß er uns die Wahrheit gesagt hat, dann wir strafen nit", ihn „freundlich" um Mäßigung und kürzere (!) Predigten zu bitten. Indessen waren solche Vorgänge nur ein Vorspiel von dem, was bald kommen sollte, im Memmingen und anderwärts.

Der kirchliche Streit, welcher in Deutschland und in der Schweiz entbrannte, fand alsbald die ganze Teilnahme Schappelers und zwar so, daß er vor allem einen nicht leichten Kampf mit sich selbst zu bestehen hatte, bis in ihm der Entschluß den Sieg erlangte, sich der neukirchlichen Richtung anzuschließen. Am Schlusse eines Briefes nämlich schreibt er im Jahre 1520 einem Freund: „Die Sach sich will zu ernsten Dingen bringen, Fürcht', müssen bald auch in eure Reihen springen". Sobald seine Überzeugung feststand, trat er auf den Kampfplatz. Ohne sich zu überstürzen, aber schneidig genug, eröffnete er seine Angriffe auf die alte Kirche, weniger im Sinne Luthers, als seines Landsmannes Zwingli, der nebst Vadian sehr befreundet mit Schappeler war und sich mehreremale bemühte, den schlagfertigen Gesinnungsgenossen wieder in die Schweiz zu ziehen. An verschiedenen Umständen, auch an dem Widerspruche des Memminger Rats, scheiterte diese Absicht; und so war denn Schappeler berufen, die Reformation in der oberschwäbischen Stadt nach schweren Kämpfen einzuführen.

Zunächst zeigte er seiner Gemeinde, wie die Bibel den Mittelpunkt und die Quelle des kirchlichen Glaubens und aller kirchlichen Einrichtungen bilde, und unterzog von diesem Standpunkte aus das Bestehende einer schonungslosen Kritik. Es sei, predigte er,

unter tausend Messen kaum eine gut; die Priester wären meistens untaugliche und ungeschickte Leute; ihr öffentliches Gebet geschehe ohne Andacht; sie lesen ihre Messen nur um des Gewinnes willen. Die päpstliche Gewalt nannte er ein fleischliches Recht, die Gebote der Kirche das falsche päpstliche Gebot und das verbrannte geistliche Recht. Diese 5 Sprache verfehlte ihre Wirkung nicht. Während dadurch auf der einen Seite der Widerspruch der altgläubigen Partei, an deren Spitze Jak. Megerich stand, Konventual des Spitals und Pfarrer an der Frauenkirche, ein roher Polterer, herausgefordert wurde, gewann andererseits Schappeler wie im Sturmschritt den größten Teil der Bürgerschaft für sich. Die Schriften der Reformatoren wurden verbreitet und eifrig gelesen, besonders aber das 10 Neue Testament. Wenn die Gegenpartei glaubte, den Rat zum Einschreiten veranlassen zu können, so täuschte sie sich gewaltig. Als einer ihrer Anhänger am 3. Juli 1523 einen derartigen Antrag einbrachte, wurde beschlossen, „Jedermann thun zu lassen, was er wolle". Das genügte, um den Eifer der Freunde Schappelers zu vermehren. Er selbst hatte sich gerade in dieser Zeit in seine Heimat begeben, wo er Streitpredigten 15 hielt, mit Hubmair und Zwingli verkehrte, den Stiftsprediger Wendeli von St. Gallen vergebens zu einer Disputation herausforderte, ja bei einer abermaligen Anwesenheit in der Schweiz im nämlichen Jahr (Oktober) neben Dr. Jakob von Watt und Hofmeister den Vorsitz bei der zweiten Zürcher Disputation führte. In Memmingen trat trotz der Abwesenheit Sch.s kein Stillstand ein. Die Evangelischen hielten unter dem lateinischen 20 Schulmeister Höpp zu ihrer Erbauung und Belehrung einstweilen Privatversammlungen und wagten es sogar in einem öffentlichen Schreiben an Megerich das Leben der Geistlichkeit zu verspotten und ihm anzukünden, daß sie fortfahren würden, das Testament und die neukirchlichen Bücher zu lesen. Ein Bürger, der rede- und schriftgewandte Kürschner Sebastian Lotzer, ging noch weiter, indem er für die evangelische Sache 25 mehrere Schriften kühn der Öffentlichkeit übergab, unter denen „die heilsame Ermahnung an die Inwohner zu Horw ꝛc." und der Sendbrief, „daß die Laien Macht und Recht haben von dem hl. Wort (zu) reden, lehren und schreiben" am bekanntesten sind. Dem Rat bereitete dies alles nicht geringe Verlegenheit; der Diöcesanbischof von Augsburg forderte ihn in einem Hirtenbrief auf, dem Unwesen zu steuern; ein Teil des Rates 30 selbst, der kleinere, verlangte, daß man einschreite. Allein trotz der heftigen Sprache, die der altgläubige Stadtschreiber Vogelmann führte, der seinem Unmut durch die wiederholte Bemerkung in den Ratsprotokollen: „der Teufel schlag drein" Luft machte, geschah nichts ernstliches.

Diese Lage der Dinge fand Sch. vor, als er im November 1523 ermutigt durch 35 das Zusammensein mit seinen Gesinnungsgenossen aus der Schweiz zurückkehrte. Bald schlug sich ein Geistlicher in der Stadt, der Prediger zu St. Elsbeth Christoph Gerung, auf seine Seite. Sch. nahm mit erhöhtem Eifer seine Thätigkeit auf. Gleich in seiner ersten Predigt am 15. November hat er „wider die Messen, Fürbitt der Heiligen und anders gepredigt", so daß „ein groß Geschrei und Widerwillen" entstand. Während Sch. 40 bei seiner dritten Predigt vom Volk in die Kirche und wieder nach Haus begleitet wurde, steigerte sich die Wut der Gegner ins Maßlose. Der Rat ermahnte, nur zu predigen, was zum Frieden diene, und forderte zugleich von den Zünften, jeden bei seinem Glauben zu lassen, bis die Sache durch die ordentliche Obrigkeit ausgetragen sei. Solche Vermittelungsversuche halfen nichts, weder in der Stadt, noch dem Bischof gegenüber, welcher 45 Sch., freilich ohne Erfolg, unter Androhung schwerer Kirchenstrafen vor sich lud. Der Rat wollte doch seinen Prediger nicht fallen lassen; der Bischof dagegen ließ sich durch den Hinweis auf Sch.s sittliches Leben nicht zur Nachgiebigkeit bestimmen. Sein Predigen, sagte er, sei eine größere Sünde, als sogar ein unsittlicher Wandel, denn jenes verführe viele; habe aber der Rat seine Gewalt über die Gemeinde verloren, so werde er und der 50 schwäbische Bund schon wissen, wie man die Ungehorsamen zu ihrer Pflicht zurückführen müsse. Erneute Versuche des Rats, das Äußerste zu verhüten, wies der Bischof schroff zurück. Am 27. Februar 1524 belegte er den ungehorsamen Sch. mit Bann und Exkommunikation. Die Folge davon war, daß die Erregung in Memmingen aufs höchste anwuchs, zum Schrecken des Rates. Die Zunftstuben ertönten von wüstem Lärmen und 55 Schreien. Die Zimmerleute erklärten dem Rat rundweg, daß sie die Schmähreden wider Sch. künftig auf den Kanzeln nicht mehr dulden würden. Andere verhöhnten offen den bischöflichen Bann. Dadurch und weil der Bischof in der That beim schwäbischen Bund eine Klage gegen die Stadt Memmingen anhängig machte, wurde die Sache auf die Spitze getrieben und auch der Rat zu einer rückhaltlosen Entscheidung gedrängt. Sie 60 sollte für Sch. und damit für die Reformation ausfallen. Ohne weitere Ermächtigung

des Rates teilte Sch. am 7. Dezember 1524 das Abendmahl unter beiderlei Gestalt aus, führte bei der Taufe die deutsche Sprache ein und schlug „samtlichen judischen Brauch mit dem Wort Gottes darvor zu Haufen“. Nachdem es dann am Nachmittag des Weihnachtsfestes in der Frauenkirche noch zu einem sehr bösen Tumult gekommen war, mußten die Gegner Sch.s sich zu einer öffentlichen Disputation auf dem Rathaus stellen. 5
Diese fand schon am 2. Januar 1525 statt. Sch. ließ bei derselben zunächst das in sieben Artikeln zusammengefaßte Bekenntnis seiner Lehre verlesen. Im ersten derselben verwarf er die Ohrenbeichte, im zweiten die Anrufung der Maria und der Heiligen. Im dritten sprach er aus, daß weder das Neue Testament noch das Gesetz vorschreibe, den Zehnten nach göttlichem Recht zu geben. Im vierten wurden die Messe, das Nacht- 10
mahl, als ein Gedächtnis der gewissen Verheißung der Sündenvergebung bezeichnet, aber ein Opfer sei sie nicht. Im fünften ist das Fegfeuer als schriftwidrig verworfen. Im sechsten verlangte er die Austeilung des Abendmahls sub utraque und im siebenten lehrte er das geistliche Priestertum aller Christen. Die Disputation, welche folgte, dauerte fünf Tage. Die Gegner Sch.s wußten „nichts Begründetes oder Ansehnliches aus 15
hl. Schrift dagegen vorzubringen und stellten alles Gott und einem ehrbaren Rat anheim“. „Der Doktor überwand sie alle allein mit hl. göttlicher biblischer Schrift.“ Nachdem sich der Rat noch von gelehrten Männern schwäbischer Nachbarstädte, so von Sam in Ulm, von Dr. Rehlinger in Augsburg, gutachtliche Aeußerungen über die einzuführende Reform erholt hatte, legte er selbst Hand ans Werk. Er gestattete den Geist- 20
lichen zu heiraten, den Mönchen und Nonnen ihre Klöster zu verlassen, zog die Priester zu den Steuern heran und vor das weltliche Gericht, ersuchte zwar noch den Klerikalzehnten zu geben, verbot aber den Laienzehnten und schaffte die Messe ab. In dieser Weise nahm er also der Rat selbst teil an der Einführung der Reformation. In erster Linie bleibt sie das Werk Sch.s, der seit Jahren mit unentwegtem Eifer auf dieses Ziel 25
losgesteuert war und durch seine feurigen Predigten den Samen der evangelischen Lehre in die empfänglichen Herzen der Bürgerschaft gestreut hatte. Und nicht bloß in der Stadt Memmingen hatte er begeisterte Anhänger zu gewinnen verstanden, nicht minder merkten auf seine Worte begierig die Bauern der umliegenden Dörfer, welche entweder unter dem Memminger Rat standen oder anderen Herrschaften gehorchten, und über eine 30
Reihe von Einrichtungen und Zuständen, die sie als drückende Lasten empfanden, zu klagen hatten. Indem Sch. auch in dieser Hinsicht seinen Einfluß ausübte, spielte er in dem jetzt ausbrechenden Bauernkrieg eine wichtige Rolle, nicht als Mitkämpfer, sondern durch die litterarische Begründung der Bauernsache in den berühmten zwölf Bauernartikeln. 35

Die schweizerische, auf die politischen und sozialen Verhältnisse gerichtete Natur verleugnete sich bei Sch. nicht. Seine Predigten enthielten seit seinem Amtsantritt Anzeichen dieser Neigung. Denn er verfocht nicht bloß mit Vorliebe die Sache des gemeinen Mannes gegen die Höheren, sondern er sprach gelegentlich auch aus, daß nach seiner Meinung die Gesamtheit der Bürger über dem Rate stehe, indem er bei gewissen Miß- 40
ständen der Abhilfe wegen geradezu an die Gemeinde appellierte mit den Worten: „er wölls der Gemeinde befehlen“. Allerdings erteilte ihm wegen dieser Reden der Rat eine Rüge und machte ihn darauf aufmerksam, daß er dadurch Aufruhr stifte, allein Sch. ließ sich durch diese Ermahnung nur zu größerer Vorsicht bestimmen, seine Ansichten änderte er nicht. So viel steht fest, daß er seit 1523 heftig und ohne Umschweif das Recht des 45
Zehnten bekämpfte und seitdem gerade unter dem Landvolk eine leicht erklärliche, beifällige Bewegung hervorrief. Ob er sonst noch über eine oder andere Seite der auftauchenden sozialen Frage sich öffentlich vernehmen ließ, ist nicht nachweisbar; am wenigsten aber, daß er als Vorläuferin der zwölf Artikel eine Schrift „von der evangelischen Freiheit“ verfaßt habe, die ihm ohne Grund zugeschrieben worden ist. Ja es 50
scheint ihm die zunehmende Unruhe unter den Bauern manchmal sogar Sorgen eingeflößt zu haben, denn er warnte von der Kanzel herab wiederholt vor Aufruhr. Wenn seine Gegner, vor allem der schwäbische Bund, ihn einen Hauptanführer der Bauern schalten, so thaten sie ihm großes Unrecht. Direkten Anteil an der Bewegung, obwohl er von dem Recht der bäurischen Forderungen überzeugt war, hat er nicht gehabt, er trat auch 55
mit den Bauern in keinen nachweisbaren, persönlichen Verkehr, als in den Märztagen des Jahres 1525 das Bauernparlament der Algäuer, Bodenseeer und Baltringer Haufen wiederholt in Memmingen tagte. Als der schwäbische Bund dennoch gegen Sch. diese Anschuldigung erhob, stellte das der Rat von Memmingen in seinem Brief vom 17. März 1525 bestimmt in Abrede. 60

Nichtsdestoweniger sind nicht nur die Maßnahmen der Memminger Bauern in ihrem letzten Grund auf ihn zurückzuführen, sondern durch seinen rührigen Freund und Jünger Sebastian Lotzer, der bald die einflußreiche Stellung eines Feldschreibers im Baltringer Haufen einnahm, wirkte er auch auf weitere Kreise. Von Sch. ging wesentlich die Forderung aus, daß man das göttliche Recht zum Fundament einer neuen Ordnung der Dinge, der kirchlichen sowohl als der weltlichen Angelegenheiten, nehmen müsse. War er auch weit entfernt, gewaltthätiger Selbsthilfe das Wort zu reden, so erschien ihm doch eine Vereinigung der Bauernschaften notwendig, um das göttliche Recht durchzusetzen. Deshalb darf die „christliche Vereinigung" der Bauern, welche Lotzer mit aller Anstrengung zu stande zu bringen suchte, aber nicht zu stande brachte, als der Gedanke Sch.s angesehen werden, Lotzer aber versuchte ihn auszuführen. Gelang es auch dem schwäbischen Bund, jene Vereinigung, die es zunächst auf die drei genannten oberdeutschen Bauernhaufen absah, zu vereiteln, den klarsten Ausdruck jenes Einigungsplanes und der bäuerischen Forderungen, eben die zwölf Artikel, vermochte er doch nicht zu unterdrücken und aus der Welt zu schaffen. Im Gegenteil, sie wurden nach ihrer blitzgleichen Verbreitung durch den Druck das Programm der unzufriedenen Bauernschaft überhaupt.

Die Frage nach ihrem Verfasser ist schon oft aufgeworfen und in verschiedenem Sinne beantwortet worden. Die Schwierigkeit ihrer Lösung kommt daher, daß Sch. selbst späterhin seine Autorschaft der zwölf Artikel nicht zugestanden haben soll, und ferner, daß man nicht beachtet hat, in welch engem Verhältnis die zwölf Artikel zu einem anderen Schriftstück jener Zeit unstreitig stehen. Vergleicht man nämlich die Eingabe der Memminger Bauernschaft in zehn Artikeln an den Rat der Stadt, welche in die Zeit vom 23. Februar bis 3. März 1525 fällt, mit den zwölf Artikeln selbst, so sieht man, daß beide Schriftstücke ihrem Inhalte nach sich völlig decken und daß die zwölf Artikel nur eine stilistisch glättere und durch den Hinweis auf Stellen der hl. Schrift bei jeder einzelnen Forderung vermehrte Um- und Überarbeitung jener Eingabe sind. Diese Memminger Eingabe, an deren Verabfassung Sch. bei seiner Zurückhaltung keinen Anteil nahm, welche vielmehr in den Versammlungen, die von den Bauern zum Zweck der Formulierung ihrer Forderungen gehalten wurden, aus der gemeinsamen Beratung hervorging, ist doch in ihrem letzten Grund auf Sch. zurückzuführen: sie ist die Zusammenfassung dessen, was er seit langem gepredigt hat, sie basiert völlig auf dem Prinzip des göttlichen Rechtes, das von ihm als Schlagwort ausgegeben worden ist. Nach ihr griffen dann die Abgeordneten der drei Haufen, als sie sich am 6., 15., 20. und 30. März in Memmingen versammelten, um eine Bundesordnung für ihre christliche Vereinigung zu beraten und zu beschließen. Zu diesem Zweck schien aber eine Überarbeitung und hauptsächlich die genaue biblische Begründung notwendig. Hier ist der springende Punkt in Bezug auf die Frage nach dem Verfasser. Beide, Schappeler und Lotzer, waren am Werke; den Anteil des einzelnen ganz genau festzustellen, ist nicht möglich. Ob Sch. dabei aus eigenem Antriebe handelte, oder ob er durch Lotzer oder durch andere Bauernführer dazu veranlaßt wurde, ist von keinem Belang. Jedenfalls aber trat das Bauernparlament auf Grund der zwölf Artikel in seine Beratungen ein und betrachtete sie als die Richtschnur, nach der die Gelehrten und Frommen deutscher Nation das Verhältnis zwischen Herren und Bauern zu ordnen hätten; deshalb ließ man sie auch im Druck erscheinen. Niemand kann mit Grund behaupten, daß die zwölf Artikel etwa maßlose, ultra-radikale Forderungen enthalten, sie wären mit dem ganzen Wesen Sch.s nicht vereinbar. Zwei Richtungen sind darin vertreten: die eine zielt auf die kirchliche Freiheit, die andere auf Ablösung der unerträglichen und unerschwinglichen Feudallasten. Das alte Recht erkannten sie ausdrücklich an, das alte Unrecht verwarfen sie. Dennoch wies die Herrenpartei, die im schwäbischen Bunde ihre bewaffnete Verbindung und im baierischen Kanzler Dr. Leonhard v. Eck ihr volks- und freiheitsfeindliches Haupt hatte, von vornherein jede Diskussion dieses Programms weit von sich. Sch. wurde als Hauftaufrührer, Memmingen als die Brutstätte, von der alle Büberei gekommen sei, verschrieen. In der Memminger Irrung schuf sich der schwäbische Bund eine längst ersehnte Gelegenheit, eine bewaffnete Abteilung in die Reichsstadt zu werfen; sie sollte das Nest ausnehmen, alle Rädelsführer und besonders den verhaßten Prediger blutig strafen. Erst als dieser sah, welch fürchterlichen Ernst die bündischen Hauptleute machten, und daß der Rat sein Versprechen, ihn zu schützen, nicht halten könne, verließ auch er heimlich die Stadt. In seiner Heimat, in St. Gallen, fand er eine Zufluchtsstätte. Eine Zeit lang behielt in Memmingen die Reaktion die Oberhand, ohne jedoch den Samen der evangelischen Lehre ganz ausreuten zu können. Im Jahre 1528 ordnete Ambrosius Blaurer abermals das städtische Kirchen-

wesen im reformatorischen Sinn. Aber weder Blaurers Fürsprache, noch die Bestrebungen der Anhänger Sch.s, noch dessen eigene Bitten erreichten seine Wiedereinsetzung. Jahre lang hielt sich infolge dessen Sch. in seiner Vaterstadt auf, zeitweilig als Prediger am St. Katharinenkloster, dann am Dom, dazwischen auch ohne ein Amt zu haben. Die Memminger Gemeinde machte 1532 einen letzten, vergeblichen Versuch, vom Rat seine 5 Zurückberufung zu erlangen. Allein dieser verstand sich zu nichts anderem, als dem Vertriebenen, und zwar erst 1534, seine Bücher auszuliefern und als Entschädigung für die verlorene Stelle 100 fl. zu bezahlen. Nachdem Sch. später noch das Predigtamt zu Linsibühl in den Freiämtern, von dem er jedoch suspendiert wurde, und darauf die Predigtstelle bei St. Mang in St. Gallen bekleidet hatte, starb er in seiner Vaterstadt 10 am 25. August 1551. **Wilhelm Vogt.**

Scharlach s. d. A. Farben Bd V S. 757, 50.

Schartau, Henrik, gest. 1825. — Henr. Schartaus Leben und Lehre, von Assar Lindeblad, Lund 1837 (übersetzt von A. Michelsen, Leipzig 1842); Henr. Schartau, von Dr. H. M. Melin, Stockholm 1838; Biographiskt Lexicon öfver namnkundige Svenska Män. Bd XIII, 15 Upsala 1847, S. 347—367.

Schartaus, in Schweden seit dem 17. Jahrhundert angesiedelte Familie, stammte aus Deutschland, wie denn Luther in einem Briefe seinen „Freund Marcus Schartow" grüßen läßt. Henrik Schartau wurde 1757 den 27. September in Malmö geboren, Sohn eines Stadtbuchhalters, nachherigen Ratsmannes, nach dessen frühzeitigem Tode er, nebst sechs 20 Geschwistern, daselbst an dem s. Z. sehr bekannten Reichstagsmann H. Falkmann, seinem Oheim, einen zweiten Vater gewann. Schon 1771 als Student der Theologie auf der Universität Lund immatrikuliert, 1778 Magister, 1780 in Kalmar ordiniert, also damals 23 Jahre alt, ward er zuerst Hausprädikant bei einem Reichsrate, später Adjunkt eines Landpredigers. Im Jahre 1786 wurde er nach Lund berufen, als zweiter Stadtkom- 25 minister (Diakonus oder Frühprediger) an der Domkirche. Es war eine Zeit, in welcher auf den Kanzeln Schwedens meistens entweder die rationalistische Moralpredigt, oder auch eine herrnhutisch einseitige, vorzugsweise das Gefühl anregende, oft weichliche Heilsverkündigung herrschte. Der letztgenannten Richtung war auch Schartau während einiger Jahre zugethan, überwand aber dieselbe teils durch gründliches Schriftstudium, teils in- 30 folge warnender Erfahrungen, die er an anderen wie an sich selbst machte. Die Polemik, die er fortan gegen das Herrnhutertum führte, und welche ihn nicht selten die Verdienste der Brüdergemeinde vergessen ließ, rührte nicht von übertriebenem Eifer für kirchliche Rechtgläubigkeit her, sondern insbesondere von der ausgeprägt verstandesmäßigen, auf begriffliche Klarheit dringenden Richtung, welche sich bei diesem Manne von jeher mit seiner 35 lebendigen, herzenswarmen Gläubigkeit verband, ja ein wesentliches Moment der Gesundheit und Gewißheit seines, im Worte Gottes wurzelnden, mit dem Bekenntnis der lutherischen Kirche völlig einverstandenen Glaubens bildete. Während andere damals vorherrschend entweder den ersten Artikel von Gott, dem Vater, und seiner väterlichen Vorsehung predigten, oder sich in den zweiten Artikel, insbesondere des Erlösers Blut und 40 Wunden vertieften, war es der dritte Artikel, oder das Werk der Heiligung im weitesten Umfange, also der Rechtfertigung des Sünders vor Gott, welches Schartau überwiegend zum Gegenstande seiner Lehre auf und unter der Kanzel wählte und mit zunehmender Energie und Klarheit trieb. In der angegebenen amtlichen Stellung wirkte er zunächst acht Jahre; durch sein einfach klares, zur Selbsterkenntnis nötigendes Zeugnis, zog er 45 manche ernstere, heilsbedürftige Seelen, namentlich auch aus den Kreisen der studierenden Jugend an sich. Zugleich wirkte er durch seine ungewöhnliche katechetische Gabe heilsam anregend auf die, nach kirchlicher Ordnung, sich regelmäßig um ihn sammelnde Kinderschar, insbesondere seine Konfirmanden. Im Jahre 1793 rückte er in das Amt eines ersten Komministers (Archidiakonus oder Nachmittagspredigers) am Dome auf, während 50 ihm außerdem zwei ländliche Filialgemeinden in der Nachbarschaft zugewiesen wurden. In dieser Stellung ist er bis ans Ende seines Lebens geblieben. Daneben erhielt er 1800 die Funktionen eines Distriktspropstes, welche 13 Jahre später eine etwas größere Ausdehnung erfuhren. Die Wirksamkeit, die er in Kirchen und Schulen entfaltete, wird von Zeitgenossen als musterhaft, wahrhaft bischöflich bezeichnet. Ein Zeugnis der Hochachtung 55 und des Vertrauens ward ihm von seiten seiner Amtsbrüder im Stifte dadurch zu teil, daß er zum Abgeordneten als Mitglied des „Priesterstandes", gewählt wurde, so daß er im Jahre 1810 an dem Reichstage zu Örebro, daher zugleich an einer Königswahl, teil-

nahm. Seine Zuhörerschaft wuchs allmählich, war aber bei weitem nicht so zahlreich, wie die um gewisse Schönredner jener Tage, z. B. Lehnberg u. a., sich sammelnden Scharen. Erst nachdem er sein sechzigstes Lebensjahr überschritten hatte, ward die höher gebildete Klasse der Bevölkerung, namentlich auch Akademiker, auf diese Stimme in der Wüste aufmerksam. Und zwar übte fortan nicht seine Predigt (Sonntags- und Wochenpredigt) allein, sondern insbesondere auch seine einzigartige, jeden Freitag gehaltene kirchliche Kinderlehre, ihre Anziehungskraft.

Seine Predigten schriftlich auszuarbeiten, dazu fand Schartau nur in seltenen Fällen Zeit. Immer aber setzte er, nach sorgfältigster Meditation, einen Predigtentwurf deutlich und wohlgeordnet auf und schrieb in denselben die Hauptgedanken nieder, welche in reicher Fülle aus dem text- und erfahrungsgemäß gefaßten Thema ihm zuströmten. Ganz und gar in die Sache vertieft, bekümmerte er sich wenig um die rednerische Einkleidung. Im Mittelpunkte des Christentums fußend, überschaute er von diesem aus den ganzen Umfang der Heilslehre sicheren Blickes. Mit gründlichster Sachkenntnis und seltener Menschen- und Seelenkunde stellte er dieselbe seinen Zuhörern dar, welche, wie Dr. Melin in seiner Gedenkschrift sagt, eine gewisse dialektisch trockene Lehrweise ihm willig zu gute hielten, während sie klare und richtige Begriffe von der Sache erhielten, und welche jenes Spiel der Empfindungen, wodurch die rhetorische Kunst ein flüchtiges Behagen erregt, gern darangaben für das tiefere Gefühl, das aus dem Gegenstande selbst, der heiligen Natur der Wahrheit entspringt. Es ist schwer zu sagen, was in seinen Predigten mehr Bewunderung verdient, die mystische Tiefe des Inhalts, oder die dialektische Feinheit und Schärfe der Ausführung. Sein Lehrvortrag wurde unablässig durch das Prinzip bestimmt, daß sowohl Anfang als Fortgang der Bekehrung vom Verständnis des Wortes, von der Erleuchtung des Verstandes abhänge. Schartau wußte, daß die Bekehrung Gottes Werk sei und nicht der Menschen; aber wo eine wahre und lebendige Erkenntnis des Christentums unter fleißigem Gebet und Arbeit in die Herzen gepflanzt werde, da habe der Geist Gottes immer Raum zu wirken; da beweise sich auch die Kraft der Gnade zu Buße und Glauben. — Er war so weit davon entfernt, ein Schwärmer zu sein, wie er von Unverständigen geschmäht wurde, daß man ihn vielmehr eines gewissen christlichen Rationalismus beschuldigen durfte. Der sondernde, wieder und wieder einteilende Verstand scheint allerdings in seinen Predigten, wie sie uns vorliegen, gar zu unbeschränkt das Scepter zu führen. Die dialektische Entwickelung geht mit einer so unerschütterlichen Ruhe auch auf die letzten und feinsten Bestimmungen des Begriffes ein, als ob der Redner ganz vergesse, daß er lebendige Zuhörer vor sich hat; erst in der jedesmal den Schluß bildenden sog. Applikation macht sich ein näheres Verhältnis des Predigers zu seiner Gemeinde geltend. Durch seine scharfe Unterscheidung der Zustände und Stufen des inneren Lebens wurde Schartau in das Gebiet der Kasuistik geführt, manchmal mehr als uns geraten scheinen möchte. Hat man ihn aber deswegen mitunter den Pietisten beigesellt, so ist das jedenfalls eine Bezeichnung, welcher seine ganze Geistesrichtung widersprach. Er war der lutherischen Rechtgläubigkeit und der kirchlichen Überlieferung mehr, als irgend einer der damaligen schwedischen Bischöfe zugethan. Wie ferne er dem Pietismus stand, bewies er deutlich in folgender Veranlassung. Im Jahre 1811 kam bei der Beichthandlung (in der schwedischen Kirche nicht privat, sondern öffentlich) das bisherige Formular, welches ursprünglich der Ohrenbeichte angepaßt war, außer Brauch, so daß an Stelle der unbedingten Absolution die bedingte eingeführt wurde. Schartau aber fuhr fort, den „Löse- wie Bindeschlüssel" mit strengem Ernste anzuwenden. Die Folge war, daß er der Beichtvater aller derer ward, die nach wie vor das Bedürfnis fühlten, von den Lippen eines Dieners Christi das speziell an sie gerichtete Wort von der Vergebung ihrer Sünden zu vernehmen; und deren gab es in seiner wie andern Gemeinden fortwährend recht viele. — Seine Kirchlichkeit dokumentierte er außerdem durch sein Verhalten gegenüber allem Sektenwesen, welches er ebenso, wie die erbaulichen Konventikel, selbst die von Pastoren überwachten, als bedenklich, insbesondere den geistlichen Hochmut nährend, verwarf. Sowie er überhaupt den Gehorsam gegen alle, auch menschliche Ordnungen nachdrücklich einschärfte (und Konventikel waren durch eine kgl. Verordnung aus der Mitte des 18. Jahrhunderts verboten), so machte er in dieser wie jeder Beziehung seine ungemein strenge Vorstellung vom Berufe und seinen Grenzen geltend. Was jedoch den ebenfalls gesetzlichen Parochialverband betrifft, so hielt er sich wenigstens in einer Beziehung an denselben nicht gebunden. Auch aus anderen Gemeinden, selbst aus der Ferne, wandten sich in Angelegenheiten ihres Seelenheiles fortwährend viele an ihn, den anerkannten Meister der Seelsorge, namentlich auch solche, die ein Verlangen nach persönlicher Ab-

solution empfanden, von ihren eigenen Pastoren aber hiermit zurückgewiesen waren. Diese wanderten nach Lund, wo Schartau mit seinem hohen Ernste und seiner freundlichen Milde täglich im Beichtstuhle saß. Die nach seinem Tode herausgegebenen „Briefe in geistlichen Anliegen oder Fragen" beweisen, wie sein Wirkungskreis sich weit über die Grenzen seines Pfarrbezirkes ausdehnte. Überhaupt verschaffte das Vertrauen, das man der Weisheit wie der Liebe und Treue dieses echten Seelenhirten zollte, seiner seelsorgerlichen Thätigkeit einen immer größeren Umfang. Selbst in weltlichen Angelegenheiten wurde öfter sein Rat gesucht. Durch Bekenntnisse, die ihm abgelegt wurden, kam er in gar nicht seltenen Fällen in die Lage, daß er gestohlenes Gut, oder dessen Wert, natürlich mit Zustimmung der Betreffenden (mit einem Fünftel darüber, nach 3 Mos 5, 16), dem rechtmäßigen Eigentümer wieder zustellen konnte, was in schonendster Weise geschah.

Übrigens beschränkte er sich auf die Übung seines Amtes, welchem auch wissenschaftliche Studien, soweit er ihnen obliegen konnte, Stoff und Anregung zuführen mußten. Nach litterarischem Ruhm trachtete er nicht. Außer einem gehaltvollen Vorworte, das er im Auftrage zu einer Bibelausgabe schrieb, hat er nichts drucken lassen, auch keine seiner Predigten, deren Bestimmung ihm in der Wirkung aufging, die ihnen in geweihter Stunde gegeben wurde. Wie hätte er sie für die häusliche Andacht bestimmen sollen, da er sogar gegen die von den Vätern überlieferte asketische Litteratur eiferte! Diese wollte er aber aus den Häusern verdrängen, damit einzig und allein die hl. Schrift, als die beste Schutzwehr gegen einseitige Richtungen, als die lauterste Quelle der Erleuchtung, zur häuslichen Lektüre, und zwar in ihrem Zusammenhange, benützt werde. Und hierfür hat er mit Erfolg gewirkt.

Ihm selbst dienten bei seinem Schriftstudium (ohne daß er als Exeget eine selbstständige Bedeutung hatte) J. A. Bengel und Magn. Roos als Führer, wie er überhaupt der württembergischen Schule sich am engsten anschloß. Durch diese wurde er auch zu apokalyptischen Betrachtungen, selbst Berechnungen, jedoch nicht häufig, in seinen Predigten geführt.

Von pietistischer Welt- und Lebensansicht aber zeigte er sich auch im täglichen Leben durchaus frei, wie er denn Wissenschaft und Kunst persönlich hoch stellte, insbesondere als geübter Kenner des Wertes von Gemälden bekannt war, auch Musik trieb und ungern ein öffentliches Konzert versäumte. Obgleich er von der Tanzmusik keine hohe Meinung hatte, so lag es ihm doch ferne, gegen das Tanzen zu eifern, sondern er begnügte sich, Christum vor Augen zu malen, bis man, von seiner höheren Schönheit ergriffen, sich selber von dem Platten, vollends dem Seelengefährlichen, abwandte und der Eitelkeit überdrüssig ward. Im Umgange war er, welcher ein verborgenes Leben in Gott führte, durchaus unbefangen, redete mit Gelehrten von wissenschaftlichen Dingen, mit den arbeitenden Klassen von ihrem Gewerbe, mit völlig Unbekannten von Wind und Wetter. Das Heilige war ihm zu heilig, um als bloßer Unterhaltungsgegenstand zu dienen, während er dem aufrichtigen Verlangen nach Wahrheit und dem fühlbaren Vertrauen anderer, in stiller Abgeschiedenheit, aufs willigste entgegenkam. Nur mit wenigen Amtsbrüdern stand er in näherer Verbindung. Er fürchtete sich eben so sehr vor der geistlichen Welt, wie vor der Welt, in welcher kein anderer Geist ist, als der der offenbaren Gottlosigkeit. Daher scheute er sich vor sogen. christlichen Vereinen und war wenig von dem Modechristentum erbaut, welches dem eigenen weltlichen Herzen den Mantel eines scheinbaren Eifers umhängt (Lindeblad). Unter seinen täglichen Umgebungen zeigte er sich in der Regel heiter, war reich an Einfällen und Anekdoten, sogar sog. Predigeranekdoten und ließ niemanden von den leiblichen Schmerzen (Steinschmerzen), an welchen er viele Jahre litt, das Geringste merken.

Von Natur hatte Schartau ein heftiges, aufbrausendes Temperament, welches ihn zugleich mit seiner ungewöhnlichen geistigen Energie, wie er selbst zugestanden hat, zu Übertreibung und Eigenmächtigkeit, zu scharfem und ungestümem Wesen geneigt machte. Aber mehr und mehr bekämpfte er seine Natur, so daß aus dem Donnersohn ein liebreicher, milder Johannes ward, und alles an ihm als die aus einem Gusse hervorgegangene Gestalt des frischen, männlichen, selbstständigen Christentums erschien.

In seiner Ehe war Schartau nicht glücklich. Als es sich um das höhere Amt des zweiten Komministers am Dome handelte, machten die Wahlherren der Stadt Lund, nach damaligem Herkommen, die Verleihung ihrer Stimme davon abhängig, daß er „das Haus konserviere", d. h. des Vorgängers Witwe heirate. Er verstand sich hierzu, jedoch ohne persönliche Zuneigung. Dies bekannte er selbst später als ein tadelnswertes „Handeln wider sein Gewissen", und setzte hinzu: „Hieraus ist nachher alles Leid geflossen, welches

mich in dieser Welt getroffen hat". Die Witwe, die er zur Gattin nahm, war weder eine ordentliche Hausfrau, noch verständige Erzieherin der Kinder (sowohl aus der ersten als der zweiten Ehe), wovon die Folgen sehr traurige waren, u. a. daß bei seinem Tode die ökonomischen Verhältnisse des Hauses zerrüttet waren. Sein Leben lang trug er 5 schwer an diesem Hauskreuze, und mußte manches, was er nicht guthieß, hingehen lassen.

Am 21. Januar 1825 hielt Schartau im Dome sein letztes Katechismusexamen. Dann wurde er aufs Krankenlager geworfen. Seine außerordentliche Ergebung und Geduld unter großen Qualen war ein Gegenstand der Bewunderung für den Arzt; alle, die ihn besuchten, fanden ihn wie in den vorigen Tagen fröhlich in dem Herrn. Am 10 2. Februar d. J. entschlief er im Frieden seines Gottes und Heilandes, im 68. Lebensjahre.

Schartaus Tod bedeutete nicht das Ende seiner Wirksamkeit, vielmehr den Anfang seiner, den engeren Grenzen des Pfarramtes enthobenen, segensreichen Einwirkung auf die schwedische Kirche in ihrem ganzen Umfange. Jetzt erst begann sein Name in weiteren 15 Kreisen genannt zu werden, und zugleich auch bei vielen, denen er während seiner Lebenszeit völlig unbekannt geblieben war, das Verlangen zu erwachen, daß seine verschiedenen nachgelassenen Arbeiten nunmehr an die Öffentlichkeit treten möchten.

Nun erschienen in ziemlich rascher Folge Schartaus Schriften, und zwar wurde auf die Redaktion große Sorgfalt verwendet. Es sind teils homiletische, teils katechetische 20 Arbeiten, welchen sich, außer den schon erwähnten Briefen, auch eine mehr wissenschaftlich gehaltene Schrift anschließt, jedoch auch in katechetischer Form. Die Gesamtzahl seiner Schriften umfaßt beinahe 150 Bogen.

Sie haben in Schweden eine außerordentliche Verbreitung erhalten; insbesondere finden sich die, meistens ausführlichen, Predigtentwürfe in unzähligen Familien, in Stadt 25 und Land, und dienen Alt und Jung, neben der hl. Schrift, als solide geistliche Nahrung. In Gothenburg und seiner Umgebung hörte man lange noch von Schartovianern reden, welchen von dem Gegenpart, namentlich dem herrnhutisch und pietistisch gerichteten, vielfach eine allzu verstandesmäßige, starre und gesetzliche Geistesrichtung vorgeworfen wurde. Jedenfalls herrschte bei ihnen christlicher Lebensernst und das Bedürfnis auch häuslicher 30 Erbauung aus Gottes Wort.

Verzeichnis sämtlicher Schriften Schartaus (die Titel deutsch übersetzt): 1. Versuch, die ev.-luther. Lehre von der Gnadenwahl, in Übereinstimmung mit der hl. Schrift, in Fragen und Antworten darzustellen, 1825. 2. Entwurf zu Betrachtungen über gewisse Stücke des Katechismus, 1. Heft, mit einem Anhang von Aufzeichnungen einfältiger Zu- 35 hörer, 1826. 3. Fragen für den ersten Unterricht in der Heilslehre, nebst einer Anweisung für Lehrer, 1827. 4. Entwürfe zu Predigten, 1. Heft 1827, 2. Heft 1828. 5. Briefe in geistlichen Angelegenheiten, 1. Heft 1828, 2. Heft 1830. 6. Bemerkungen, durch verschiedene Stellen der hl. Schrift veranlaßt, nebst Winken über richtigen Gebrauch der hl. Schrift, 1829. 7. Predigten, größtenteils in ausführlicheren Entwürfen, 1. Bd 40 1830, 2. Bd 1834, 3. Bd 1838, 4. Bd 1843. 8. Dreizehn Predigten, zwei vollständige Predigtentwürfe und eine Beichtrede, 1831. 9. Entwürfe zu Beichtreden und Wochenpredigten, 1. Bd 1832. 10. Unterricht in der Erkenntnis des Christentums für Kinder, nach Dr. Luthers kleinem Katechismus, und Laurelii Fragen, in 11 Auflagen erschienen 1833—45. 11. Unterricht im Christentum, teils zwei ausführlichere ältere Arbeiten für 45 Konfirmanden aufgesetzt, oder ihnen diktiert im Jahre 1799, teils eine im Jahre 1804 solchen diktierte „Erkenntnis des Heiles zur Vergebung der Sünden, oder kurze Erklärung des kleinen Katechismus Luthers", 1835. 12. Vorrede zum NT 1830 (besonderer Abdruck nach der großen Kirchenbibel), nebst einem Aufsatz über das neue Gesangbuch (abgedruckt in: Schwedens schöne Litteratur I, S. 404 f.). — Auch hat Sch. die sogen. Lund- 50 bladsche Bibel mit berichtigten Parallelsprüchen herausgegeben. **A. Michelsen †.**

Schatzung. — Litteratur (die ältere Litt. findet man genannt in ThStK 1852, 663 ff.); Paulus, Komment. über das NT, Zusätze, 1808, S. 102 ff. Exeg. Handb. über die 3 ersten Evv., 1842, I, 72 ff.; Strauß, Leben Jesu, krit. I, 1835, 198 ff.; Tholuck, Glaubwürdigk. der ev. Gesch., 1837, 177 ff.; Huschke, Ueber d. z. Zeit der Geburt Christi geh. 55 Census, 1840; Wieseler, Chronol. Synopse der 4 Evv., 1843; Höck, Röm. Geschichte, I, 2, 392 ff.; Bleek, Beitr. zur Ev.-Kritik, 1846, 17 ff.; Huschke, Ueber den Census u. die Steuerverf. der früheren röm. Kaiserzeit, 1847; Schweizer in Baur und Zellers Th. Jahrb. 1847, 13 ff.; Winer, Realwörterb.³, 1848, Art. Quirinius u. Schatzung; v. Gumpach, Die Schatzung, in ThStK, 1852, 663 ff.; Zumpt, Commentationes epigraph., 1854, II, 73 sq.; Lichtenstein, 60 Lebensgesch. d. H. J. Chr., 1856, 77 ff.; Köhler, Art. Schatzung in PRE.¹ Bd XIII, 463 ff.;

Bleek, Synopt. Erkl. der 3 ersten Evv., 1862, S. 67 ff.; Dictionary of the bible ed. by W. Smith, art. Cyrenius, vol. I, 1863, 378 f.; Strauß, Leben Jesu f. d. d. V., 1864, 336 ff.; ders., Die Halben u. die Ganzen 1865, 70 ff.; Rodbertus, Zur Geschichte der röm. Tributsteuern seit Augustus, in Jahrbb. f. Nationalökonomie und Statistik IV und V, 1865 (besonders V, 155 ff.); Aberle, Ueber den Statthalter Quirinius, in ThQS, 1865, 103 ff. (und 1868, 29 ff.); Hilgenfeld, Quirinius u. s. w. in ZwTh 1865, 408 ff. (1870, 151 ff.); Mommsen, De P. Sulpicii Quirinii titulo Tiburtino, in Res gestae divi Augusti, ed. M. 1865, 111 f.; Gerlach, Die röm. Statthalter in Syrien und Judäa, 1865, 22 ff.; Lewin, Fasti sacri, 1865; Lutteroth, Le recensement de Quirinius en Judée, 1865; ders., Artikel Dénombrement de Qu. in Lichtenberger, Encyclopédie des sc. rel.; Ewald, Gesch. des V. Israel, V[3], 1867, 204 ff.; Keim, Geschichte Jesu von N., 1867, I, 390 ff.; Wieseler, Beiträge zur richtigen Würdigung der Ev., 1869, 16 ff.; Caspari, Chronol.-geogr. Einleitung i. d. Leben J. Chr., 1869, 30 ff.; Zumpt, Das Geburtsjahr Christi, 1869, 20 ff.; Steinmeyer, Apolog. Beiträge, IV, 1873, 29 ff.; Aberle in ThQS 1874, 663 ff.; Wieseler, Beiträge zur neutest. Zeitgeschichte, ThStK 1875, 435 ff.; Weizsäcker, Art. Quirinius, und Kneucker, Art. Steuern in Schenkels Bibellexikon, V, 1875; Weiß in Meyers Handb. über die Ev. des Mark. und Luk., 1878, 282 ff.; Cook, The holy bible with commentary, N. T. I, 1878, 326 f.; Keil, Komment. üb. Mark. u. Luk., 1879, 114 ff.; Rieß, D. Geburtsjahr Chr., 1880, 66 ff.; Marquardt, Römische Staatsverwaltung, I[2], 1881; II[2], 1884 (besonders II, 204 ff.); Schegg, Das Todesjahr des K. Herodes und das Geburtsjahr J. Chr., 1882, 37 ff.; Madvig, Die Verfassung u. Verwaltung des Röm. Staates, II, 1882 (besonders 438 ff.; Matthiass, Die Röm. Grundsteuer, 1882; Rieß, Nochmals das Geburtsjahr J. Chr., 1883; Schanz, Comment. üb. d. Evang. des hl. Luk., 1883, 117 ff.; Lecoultre, De censu Quiriniano et anno nativitatis Christi dissert. 1886; Mommsen, Röm. Staatsrecht[3], IX, II, 1887 (besonders II, 319 ff.); Unger, De censibus prov. Rom. in Leipz. St. z. klass. Phil. X, 1887, 1 ff.; Wandel, D. röm. Statthalter C. S. Saturn. ThStK 1892, 105 ff. und NkZ 1892, 732 ff.; Zahn, Die syr. Statthalterschaft d. Quir., NkZ 1893, 633 ff.; Ramsay, The census of Quir. Expos. 1897, 274 ff. 425 ff.; ders., Was Chr. born at Bethlehem, 1898; Kubitschek, Art. Census in Pauly-Wissowa, RE. III; Schürer, Gesch. d. Jüd. V. I[3], 1901, 508 ff. (sehr eingehend); Gardner, Art. Quirinius in Cheyne, Enc. Bibl. IV, 1903.

1. Nachdem schon lange vor der Begründung der römischen Oberhoheit in Palästina die dortigen Juden mancherlei Abgaben für kirchliche und staatliche Zwecke an einheimische und fremde Behörden entrichtet hatten (vgl. den Art. Abgaben Bd I S. 88), wurden sie seitdem allmählich mehr und mehr auch in das Steuersystem der Römer hineingezogen. Da aber von den beiden Arten römischer Steuern, den indirekten (über deren Einrichtung in Palästina der Art. Zoll, Zöllner zu vergleichen ist) und den direkten, die letzteren nur durch eine Schatzung genügend zu ordnen waren, so konnte es nicht ausbleiben, daß Judäa auch einer solchen unterworfen wurde. Im NT ist zweimal von einer Schatzung in Palästina die Rede Lc 2, 2 und AG 5, 37, an der ersteren Stelle wie von einer allgemeinen Reichsschatzung. Zum Verständnis und zur Beurteilung dieser Angaben bedarf es eines Überblicks über die betreffenden Einrichtungen aus der Zeit des römischen Kaisertums.

Ursprünglich hatten die Römer begreiflicherweise nur einen Census der römischen Bürger gehabt. Und dieser hatte eine weit über die bloßen Steuerverhältnisse übergreifende Bedeutung. Denn schon durch die Verfassung des Servius Tullius wurde er mit der gesamten inneren Organisation der Bürgerschaft innig verbunden. Auf seinen Ergebnissen beruhte die Einteilung der Bürger in die verschiedenen Rangklassen, nach denen außer der Steuerpflicht auch die Art der Kriegsleistung samt dem entsprechenden Solde sowie das Stimmrecht in den Volksversammlungen, ja auch die Fähigkeit des Eintritts in den Ritter- und Senatorenstand, für die Einzelnen normiert wurde. Immerhin war der hauptsächlichste Zweck des Census wohl die Regelung des Anteils, den die Bürger an der von ihnen aufzubringenden Steuer hatten. Diese aber diente, da die regelmäßigen Staatsausgaben aus dem Ertrag der Domänen bestritten wurden, allein zur Deckung der außerordentlichen Staatsbedürfnisse, namentlich der Kosten des Krieges und der Heeresleitung. Sie war daher auch in ihrer Höhe wechselnd, gewöhnlich zwischen 1, 2 u. 3 aufs Tausend schwankend, konnte aber auch ganz erlassen und sogar wieder zurückgezahlt werden. Sie galt als ein Beitrag (tributum) für diesen Zweck von den einzelnen Bürgern aus den Einkünften ihres Vermögens, wurde also auch nach letzterem bemessen, anfangs nur nach dem Besitze an Boden, Sklaven und Vieh. Hiernach war denn auch ein wesentlicher Bestandteil des Census die Feststellung des steuerpflichtigen Vermögens nach Bestand und Wert, und zwar sowohl die eidlich zu bekräftigende Deklaration des Steuerpflichtigen, als die Entgegennahme und Eintragung, unter Umständen auch die Prüfung und Korrektur dieser Selbsteinschätzung von seiten der Beamten. Aber der Census sollte keineswegs allein

die pekuniäre, sondern die gesamte Leistungsfähigkeit des einzelnen für den Staat darthun. Er mußte mithin auch die Prüfung der persönlichen Verhältnisse, der Dienstfähigkeit und Wehrhaftigkeit, auch der sittlichen Tüchtigkeit der Censierten mitumfassen. Zu den letzteren gehörten insofern alle röm. Bürger, als die selbstständigen Bürger auch die erforderlichen Angaben über alle in ihrer Gewalt stehenden Personen, namentlich die Ehefrauen und unmündigen Kinder zu machen hatten. Dies alles wurde in einem gewissen Umfange teils durch Gesetze, welche die allgemeinen Normen der Schatzung feststellten, teils durch eine an die Censuspflichtigen gerichtete Instruktion über die Art und Weise der erforderlichen Angaben geregelt. Aber den obersten Censusbeamten, den Censoren, mußten doch weitgehende Vollmachten erteilt werden, und es war ein wenig beschränktes freies Ermessen, nach dem sie die Entscheidung über die verschiedenartige Leistungsfähigkeit der Bürger trafen, daher denn auch der Einfluß des Censorenamtes ein außerordentlich großer war. Allmählich, und besonders in der Kaiserzeit, hat freilich dieser Census der römischen Bürger an Bedeutung sehr verloren. Nachdem er früher alle fünf Jahre in Verbindung mit einer religiösen Feierlichkeit (lustrum) erneuert war, kam er zur Zeit der Bürgerkriege und dann wieder seit Domitian in Verfall. Zum letztenmal ist er, wie es scheint, durch den Kaiser Vespasian in Gemeinschaft mit seinem Sohne Titus abgehalten worden. Sein Hauptzweck, das Bürgertribut, wurde nach der Eroberung Macedoniens 167 v. Chr. beseitigt, und es ist sehr fraglich, ob es im Jahre 43 v. Chr. wieder eigentlich eingeführt worden ist (Rodbertus, Matthiass), oder nicht vielmehr damals nur durch anderweitige, ohne Census aufgelegte Steuern ersetzt wurde (Marq., Momms. und die meisten). Auch ist in der Kaiserzeit an Stelle der Militärpflicht thatsächlich im allgemeinen der freiwillige Dienst getreten und die Bedeutung der Volksversammlungen, also auch des auf den Census begründeten Stimmrechts, ging verloren (Madwig I, 276). Indessen gesetzlich ist weder das Bürgertribut, noch die Militärpflicht, noch auch die Volksversammlung jemals abgeschafft worden, das Bürgertribut konnte jeden Augenblick wieder eingezogen werden, die Dienstpflicht der Bürger wurde von Augustus in besonderen Notzeiten in Anspruch genommen und der Volksversammlung gab derselbe dem Scheine nach ihr Recht zurück (Sueton, Aug. 40). Daher hat er in Verbindung damit, daß er überhaupt eine scheinbare Wiederherstellung der republikanischen Ordnung ausführte (Mommsen, r. St. R. II, S. 337), notwendig auch die Censur wieder aufgenommen. Daß er nicht nur einmal (Zumpt, Geb. J., 125), sondern dreimal (in den Jahren 29 v. Chr., 8 v. Chr. und 14 n. Chr.) einen vollständigen Bürgercensus samt den üblichen Feierlichkeiten vollzogen habe, nennt der Kaiser selbst (auf dem Monument von Ancyra) unter seinen ruhmvollsten Thaten.

2. Zu diesem Census der Bürger kam nun lange nach dessen Begründung der Census der Provinzen, die Rom erobert hatte. Aber derselbe blieb von jenem zunächst sehr bestimmt unterschieden. Man hat sogar in korrekter juristischer Ausdrucksweise auch die Bezeichnung für beide Arten der Schatzung völlig voneinander trennen und nur für diejenige der Bürger den Namen eines Census, einer eigentlichen Abschätzung (ἀποτίμησις) reservieren, dagegen die Schatzung der Provinzen als bloße Fassion (professio) oder Aufschreibung (ἀπογραφή) benennen wollen (Dositheus S. 63 Boeking bei Marqu. röm. St. V. II, 1887, A. 1). Das ist im gewöhnlichen Sprachgebrauche keineswegs festgehalten. Der sachliche Unterschied beruht aber durchaus auf dem Verhältnis zwischen dem römischen Volke und den Provinzialen als dem von Siegern und Besiegten. Da hiernach der Provinzialcensus gar nicht die Rechte, sondern lediglich die Dienstleistungen der Censierten zu normieren hat, so umfaßt er keine sittenrichterliche Prüfung und keine Regelung der Rangverhältnisse, sondern dient nur zur Ordnung des Kriegsdienstes und besonders der Steuer. Durch den Charakter der Provinzialsteuer ist daher ganz auch derjenige des Provinzialcensus bedingt. Natürlich gilt dieselbe nicht für die freien Städte und den als unmittelbares Staatseigentum eingezogenen Boden, sondern nur für das übrige Gebiet der Provinzen, das den Provinzialen aus Zweckmäßigkeitsgründen zum Besitz (possessio) und zur Nutznießung (fructus) überliefert ist, aber gleich ihren Personen den römischen Herren unterworfen bleibt. Auf dieser Unterwürfigkeit von Land und Leuten beruht eben die Verpflichtung der Provinzen, abgesehen von allerlei außerordentlichen Abgaben, den regelmäßigen aus Real- und Personalsteuer bestehenden Provinzialtribut zu zahlen, der ursprünglich aus der Kriegskontribution des Besiegten zum Zwecke der Besoldung des siegreichen Heeres entstanden, auch stipendium genannt wird. Im einzelnen zeigten die besonderen Formen dieser Steuer in den verschiedenen Provinzen lange eine außerordentliche Mannigfaltigkeit je nach den verschiedenen Steuerarten, welche

die Römer dort bereits vorfanden und aus Zweckmäßigkeitsgründen zunächst möglichst beibehielten. Als Realabgabe wurde aber wohl überall irgend eine Art von Grundsteuer gezahlt (tributum soli), nur in verschiedenen Formen. Einige Provinzen entrichteten dieselbe als Zehnten, d. h. als eine nach dem jedesmaligen Ertrag der Ernte wechselnde Naturalabgabe von den Erzeugnissen der Bodenwirtschaft, welche nach Städtebezirken ver- 5 teilt und meistens von den Kommunen in den Provinzen, zum Teil aber auch von den Censoren in Rom an Steuerpächter verpachtet wurde. Die Mehrzahl der Provinzen dagegen zahlte die Grundsteuer in der Form eines festbestimmten Tributs teils in Geld, teils in Naturallieferungen, welche letztere von den Kommunen auch als Zehnten erhoben werden konnten, aber, wenn bei einer schlechten Ernte nicht die Höhe des erforderlichen 10 Tributs erreicht wurde, durch anderweitige Steuern ergänzt werden mußten. Zu der Realsteuer kam nämlich überall noch eine persönliche Steuer (tributum capitis), welche teils als eine für alle gleiche oder auch (wie in Ägypten) abgestufte Kopfsteuer, teils auch als Vermögens- oder Einkommensteuer erhoben wurde, in beiden Gestalten aber meistens an Steuerpächter (publicani) verdungen wurde. Diese, im allgemeinen aus der Zeit der 15 Republik in die erste Kaiserzeit hineinreichenden Steuern sind bereits innerhalb der ersteren teilweise durch einen Census geregelt worden, im allgemeinen aber wohl nur da, wo ein solcher schon vor der römischen Besitznahme des Landes bestand. Davon haben wir Beispiele besonders in Sizilien, wo in bestimmten Perioden die Grundbesitzer jeder Gemeinde aufgerufen wurden, um den Umfang ihres Grundstückes und den Betrag ihrer Aussaat 20 zu fatieren (profiteri), und in den griechischen Städten, welche Grund- und Vermögenskataster aufstellen ließen. Diese Provinzialschatzungen waren indessen zur Zeit der Republik ganz sporadisch und zusammenhangslos. Erst unter Augustus fingen sie an, sichtlich mit großer Energie und in weiterer Ausdehnung organisiert zu werden. Denn besonders in den von Cäsar und den Kaisern dem römischen Reiche einverleibten Provinzen wurden 25 auch die Steuerverhältnisse durch einen Census geordnet. So geschah es nach den uns bekannten litterarischen Nachrichten wiederholt in Gallien in den Jahren 27 und 12 v. Chr., 14—16 n. Chr. unter Augustus, im Jahre 64 n. Chr. unter Nero und später unter Domitian, so in Syrien und Judäa im Jahre 6 n. Chr. unter Augustus, in Spanien unter demselben Kaiser, bei den Cliten unter Tiberius, in Britannien unter Claudius, in Dacien 30 unter Trajan. In Inschriften werden außer diesen Provinzen noch folgende als solche genannt, in denen in der Kaiserzeit ein Census vollzogen wurde: Aquitanien, Belgien, Lugdunensis, Unter-Germanien, Macedonien, Thracien, Paphlagonien, Afrika und Mauritanien. Diese Provinzialschatzungen erhielten seit der Kaiserzeit eine weit größere Einheitlichkeit durch eine bedeutsame Veränderung in der Oberleitung derselben (Momms., r. 35 St. R. II, 416f.). Während nämlich die letztere zur Zeit der Republik unmittelbar zum Amt der Provinzialstatthalter gehört hatte, wurde sie jetzt von demselben losgelöst und dem mit dem Imperium, bald auch mit der prokonsularischen Gewalt für das ganze Reich bekleideten Kaiser übertragen. Augustus hat dieselbe daher anfangs in Gallien sogar in eigener Person ausgeführt. Im übrigen aber konnte sie in Senats- wie kaiserlichen Pro- 40 vinzen von Stellvertretern der Kaiser nur auf Grund eines besonderen Auftrages derselben übernommen werden. Infolgedessen war das Amt so ehrenvoll, daß für die finanzielle Organisation ausgedehnter Gebiete Verwandte des Kaisers oder andere Männer vom höchsten Range, für ganze Provinzen in der Regel Personen senatorischen Standes (mit dem Titel legati Augusti pro praetore ad census accipiendos u. ähnl.) und 45 nur für kleinere Landschaften Ritter (mit dem Titel a censibus accipiendis oder procuratores Augusti ad census) ernannt wurden. Daß auch dem Statthalter der Provinz der Census in derselben übertragen werden konnte, war möglich, und es ist besonders anfangs in kaiserlichen Provinzen zwar durchaus nicht regelmäßig (Zumpt, 165), aber doch zuweilen geschehen (Momms., r. St. R. II², 410, A. 4). Daß aber auch dann 50 dieser Auftrag ein außerordentlicher war, wurde dadurch hervorgehoben, daß er selbst im Titel neben dem gewöhnlichen Amte besonders bezeichnet wurde (vgl. Momms. ebend.). — Hiernach ist es nicht unwahrscheinlich, daß die wesentliche Gleichartigkeit der Organisation von Steuern und Schatzungen im ganzen Reiche, welche sich für die spätere Kaiserzeit aus den klassischen Rechtsquellen ergiebt, ohne daß sie in Bezug auf die Provinzen 55 in der früheren Zeit irgendwo Spuren einer plötzlichen Umgestaltung zeigten, schon durch die Censusmaßregeln des Augustus angebahnt worden ist. Wie beschaffen im einzelnen dieser später allgemein gewordene Census der Provinzen gewesen ist, ist noch streitig. Es genügt hier aber, auf die ziemlich sicheren Momente hinzuweisen, daß er gleich dem früheren Bürgercensus zur Regelung einer Realsteuer für die Besitzenden und einer Personal-(Kopf- 60

oder (Gewerbe-)Steuer für die Besitzlosen diente und die Selbsteinschätzung der Steuerzahler einschloß, ferner, daß er im Unterschiede von dem früheren Provinzialcensus nicht eine kommunale, sondern allgemeine provinziale Organisation hatte und daß die Deklaration in den Hauptorten der Steuerdistrikte stattfinden sollte. In Betreff der Erneuerung dieses Provinzialcensus hat man darüber gestritten, ob es bestimmte Schatzungsperioden, sei es zehnjährige (Savigny, R. Schr. II, 126), sei es fünfjährige (Marquardt, R. St. II, 236) gab, oder ob die Schatzungen nur je nach Bedürfnis wiederholt und die Censuslisten inzwischen durch ein ständiges Bureau mit den nötigen Veränderungen versehen wurden (Zumpt, 169). Sicheres wissen wir aber in dieser Beziehung nur über Ägypten aus den neuen ägyptischen Papyrusfunden (Wilcken, Griech. Ostraka 1899. Archiv für Papyrusforsch. I). Danach wurden dort zwei Arten von Schatzungen (*ἀπογραφαί*) in regelmäßigen Zeiträumen ausgeführt, eine Volkszählung alle 14 Jahre und eine Deklaration des beweglichen Vermögens jährlich.

3. In Palästina ist eine Schatzung jedenfalls im Jahre 6 n. Chr in völlig römischer Weise ausgeführt worden. Dieselbe beschränkte sich aber auf den aus dem eigentlichen Judäa, Samaria und Idumäa bestehenden südlichen Teil des Landes, welcher seit dem Tode Herodes des Großen im Besitze des Archelaus gewesen war, im Jahre 6 n. Chr. aber nach der Absetzung des letzteren in unmittelbare römische Verwaltung kam. Da dieses Gebiet zwar einen eigenen kaiserlichen Prokurator erhielt, aber doch zu den Legaten Syriens in ein gewisses Abhängigkeitsverhältnis trat (vgl. den Art. Landpfleger Bd XI S. 246), so wurde die Besitznahme von Judäa durch den damaligen Legaten von Syrien Quirinius ausgeführt. Demselben wurde aber zugleich auch ausnahmsweise (s. oben) der kaiserliche Auftrag erteilt, nicht nur in dem neu annektierten Lande, sondern bei dieser Gelegenheit in dem ganzen zur Provinz Syrien gehörigen Gebiet einen römischen Census vorzunehmen (Jos., J. Altert. 17, 13, 5; 18, 1, 1). Die Ausdehnung des Census auf ganz Syrien, die auch in einer Inschrift (C. I. L. III, Suppl. n. 6687) erwähnt wird, entspricht der Analogie gallischer Schatzungen. In Bezug auf den Amtscharakter des Quirinius drückt sich Josephus völlig klar und dem römischen offiziellen Sprachgebrauch entsprechend aus. Er nennt ihn *ὑπὸ Καίσαρος δικαιοδότης τοῦ ἔθνους ἀπεσταλμένος καὶ τιμητὴς τῶν οὐσιῶν γενησάμενος*, indem er zu der zwar ungenauen, aber nach Marquardt, R. St. V., 2. A. I, 552, ganz gebräuchlichen Bezeichnung *δικαιοδότης* = **juridicus** für den kaiserlichen Provinzialstatthalter und der Andeutung seines Ranges durch *ὑπὸ Καίσαρος ἀπεσταλμένος* = **legatus Augusti** den zutreffenden Ausdruck für den außerordentlichen Auftrag *τιμητὴς τῶν οὐσιῶν* = **ad census accipiendos** hinzufügt. (Demnach ist Aberle ganz im Unrecht, wenn er aus dieser Angabe des Josephus schließen will, daß Quirinius damals nicht wirklicher Statthalter von Syrien gewesen sei.) Der sehr heftige Widerstand, den die Schatzungsmaßregeln des Quirinius damals sofort beim ganzen Volke und nach dessen Beruhigung durch den Hohenpriester Joazar doch noch bei einer von Judas dem Galiläer und dem Priester SaddUk geführten aufrührerischen Partei hervorriefen, beweist, daß sie in ihrer damaligen Form etwas Neues und Unerhörtes waren. Daß auf diesen Census sich die Worte AG 5, 57 „in den Tagen der Schatzung" beziehen, geht aus der dortigen Erwähnung Judas des Galiläers hervor.

4. Erheblich schwieriger ist es, die andere neutestamentliche Stelle zu beurteilen, an der eine von Rom aus befohlene Schatzung genannt wird, Lc 2, 2. Über den Sinn der Worte kann kaum ein Zweifel bestehen; sie besagen, daß diese vom Kaiser Augustus für das ganze Reich angeordnete Schatzung in Palästina als die erste (von Augustus befohlene) geschehen sei zu der Zeit, als Quirinius Statthalter von Syrien war und daß durch dieselbe Joseph veranlaßt wurde, mit Maria nach seinem Schatzungsorte Bethlehem zu gehen, wo dann die Geburt Jesu erfolgte. Von AG 5, 37 aus würde es an sich am nächsten liegen, nach Lc 2 die Geburt Jesu in die Zeit des Census vom Jahre 6 n. Chr. zu verlegen. Allein dagegen entscheidet die Chronologie von Lc 3, 23 und der Umstand, daß nicht nur nach der Voraussetzung des Mt, sondern wohl auch des Lc die Geburt Jesu unter der Regierung Herodes des Großen erfolgt ist. Zwar läßt sich dies nicht aus dem Ausdruck Lc 1, 5 „in den Tagen des Königs Herodes" schließen, da hiermit auch der Ethnarch Archelaus gemeint sein könnte (Mt 2, 22; Jos. A. 18, 4, 3; Leben 1; — Dio Cass. 55, 25. 27), wohl aber aus der Angabe, daß Joseph um der Schatzung willen aus Galiläa nach Judäa gehen mußte, wonach es wahrscheinlich ist, daß beide Länder damals noch denselben Herrn und nicht verschiedenen, wie es im Jahre 6 n. Chr. der Fall war, angehörten (vgl. Köhler). Herodes d. Gr. ist nun im Jahre 4

v. Chr. nach Dionys. Rechnung, gestorben (vgl. den Art. Herodes Bd VII S. 767) und die Geburt Jesu also in die letzten vorhergehenden Jahre zu verlegen. In diesen aber kann Quirinius nicht Statthalter von Syrien gewesen sein; denn 8—6 v. Chr. war es Sentius Saturninus (Jos. A. 16, 9, 1) und vom Jahre 6 bis über den Tod des Herodes hinaus Quinctilius Varus (Jos. A. 17, 5, 2; 10, 1). Letztere Stelle entscheidet auch gegen die Hypothese von Aberle, daß in der letzten Regierungszeit des Herodes wirklich Quirinius schon zum Statthalter von Syrien ernannt und nur noch nicht in seine Provinz abgeschickt war. Man hat daher auf exegetischem Wege die Gleichzeitigkeit der Statthalterschaft des Quirinius mit der Geburt Jesu beseitigen wollen. Allein diese Versuche erweisen sich als nicht durchführbar (s. das Nähere in den Kommentaren). Einige erklären, die Schatzung selbst im Gegensatz zu dem bloßen Edikt in dem Geburtsjahre Jesu (Paul., Lichtenstein, Hofmann, Weiss. u. Erf. II, 54 u. a.), oder die eigentliche Steuererhebung im Gegensatze gegen die damalige bloße Katastrierung (Thol., Ebr., Gump.) oder die Durchführung der Schatzung im Unterschiede von ihrem früheren Beginne (Köhl., Gerl., Steinm.) sei erst später im Jahre 6 n. Chr. erfolgt. Aber die dabei zum Teil vorausgesetzte Lesung *αὐτὴ ἡ ἀπογραφή* (Paul., Gersd., Beitr. z. Sprachchar. des NT, 1816, Hofm., Ebr. u. a.) ist nicht zulässig, weil der Artikel *ἡ* nach den besten Autoritäten Vat. Sin. zu streichen ist, und der Gegensatz der wirklichen Ausführung zum früheren Edikt ist unstatthaft, weil es nach V. 3 gerade auf die damalige Ausführung ankommt. Unter *ἀπογραφή* die Steuerhebung im Gegensatze zu der durch *ἀπογράφεσθαι* bezeichneten Katastrierung zu verstehen, geht darum nicht an, weil jenes hier dasselbe wie das entsprechende Verbum bedeuten muß, überdem jene Bedeutung niemals hat, und auch die Maßregel des Qu. vom Jahre 6 n. Chr. keine Steuerhebung, sondern ein Census war. Und das einfache *ἐγένετο* kann nicht die Durchführung im Gegensatze gegen den Beginn bezeichnen. Andere erklären: diese Schatzung geschah eher, weit früher, als da Qu. im Jahre 6 n. Chr. Statthalter war. Aber die dabei angenommene Verbindung der beiden sprachlichen Härten des Gebrauchs von *πρῶτος τινός* in komparativen Sinne und der Abkürzung für „früher als die während der Statthalterschaft des Qu. abgehaltene Schatzung" wäre unerträglich und kann durch keine Belege gestützt werden. Der Evangelist hätte sich dann so unverständlich wie möglich ausgedrückt. Ebenso unzulässig ist es aber auch, die Statthalterschaft des Qu. Lc 2, 2 in eine außerordentliche Beauftragung zur Abhaltung eines Census im Geburtsjahre Jesu zu verwandeln. Der klare Ausdruck des Ev. steht dem entgegen. Denn Qu. konnte in solcher kommissarischen Stellung höchstens, was man durch gewagte Hypothesen glaublich zu machen sucht, allgemein *ἡγεμών*, aber nur als wirklicher Statthalter von Syrien *ἡγεμονεύων τῆς Συρίας* genannt werden. Und die Abhaltung irgend einer Art von Schatzung in Palästina durch einen römischen Beamten ist zu der Zeit, als dort noch eine relativ selbstständige Regierung bestand, nicht gut denkbar. Teilweise hat man wohl auch eine der späteren Statthalterschaft des Qu. vom Jahre 6 n. Chr. vorangegangene frühere behauptet (so besonders Mommsen, res gestae d. A. und Zumpt). Aber die Beweise dafür sind ganz unsicher. Man beruft sich erstlich auf eine Stelle des Tacitus (ann. 3, 48), aus der man schließt, daß Qu. zwischen 12 v. Chr. und 1 v. Chr. die Völkerschaft der Homonadenser in Cilicien besiegt haben müsse und das nur als Statthalter von Syrien gethan haben könne. Aber dieser Schluß ist zweifelhaft, da es fraglich ist, ob dort die Thaten des Qu. in rein zeitlicher Folge genannt sind, ob Cilicien damals zu Syrien gehörte und ob Qu. nicht in außerordentlichem Auftrage jene Völkerschaft bekriegen konnte. Letzteres nimmt wirklich Ramf. an, indem er vermutet, Qu. habe die militärische, dagegen der eigentliche Inhaber des Amtes die zivile Hälfte der Vollmachten eines Statthalters besessen. Dann konnte aber Qu. nichts mit der Schatzung zu thun haben und brauchte Lc 2 nicht genannt zu werden. Noch weniger kann jene Annahme aus der bei Tibur aufgefundenen fragmentarischen Inschrift bewiesen werden (die zwar von Sanclemente, Borghesi, Henzen, Nipperdey, Mommsen auf Qu., aber von Huschke auf Agrippa, von Zumpt, Comm. ep. II, 122 sqq.; Ev. K.-Z. 1865, 966 ff. auf Saturninus bezogen wird, und bei der zweifelhaften Zugehörigkeit des iterum in den Worten Divi Augusti iterum Syriam eine doppelte Statthalterschaft des Betreffenden in Syrien nicht verbürgt, vgl. Hilgenf. in ZwTh 1880, 103 ff.). Ganz nichtig ist endlich die Berufung (bei Flor. Rieß 1883, 66) auf die im Jahre 1719 veröffentlichte Inschrift des Venezianers Orsato, da der wieder aufgefundene (und von de Rossi, Boll. d'arch. crist. 1880, 174 als echt anerkannte) Teil derselben, der allein als glaubwürdig gelten kann, nichts für die Frage nach der früheren Statthalterschaft des Qu. entscheidendes enthält. Überdem würde aber auch eine Statthalterschaft des Qu. im Jahre

3—2 v. Chr. zur Erklärung von Lc 2, 2 nicht dienen, da sie immer nicht in die Regierungszeit Herodes des Gr. fallen könnte. Und wenn man annimmt, der Census des Geburtsjahres Jesu sei von Saturninus begonnen, von Varus fortgesetzt und von Qu. beendet, daher auch nach diesen benannt worden (Zumpt, Gesch. Jsr. S. 207 ff.), so ist dagegen zu bemerken, daß Lc 2, 2 die Statthalterschaft des Qu. offenbar die Zeit bezeichnen soll, in der das dort Berichtete geschehen ist. Auch spricht dagegen immer noch dies, daß Lukas nach dem Ausdruck AG 5, 37, „in den Tagen der Schatzung" zu schließen, nur eine bedeutsame Schatzung kennt und daß die Ausführung eines Census durch einen römischen Beamten in Judäa nicht vor der Annexion des Landes wahrscheinlich ist. Daher flüchtet Zahn zu der Annahme, es habe auch wirklich nur eine einzige römische Schatzung in Palästina stattgefunden, die sowohl Lc 2 als AG 5 gemeinte unter Qu., dieselbe sei aber nicht, wie Josephus fälschlich angiebt, im Jahre 6 n. Chr., sondern auf Grund einer Kritik seines Berichtes im Jahre 4 v. Chr. einige Monate nach dem Tode des Herodes anzusetzen. Aber die Genauigkeit der Angaben des Josephus spricht gegen diese Vermutung, die doch das Lukasev. nicht vor einem Irrtum schützt. — Nach alledem ist anzunehmen, daß die Statthalterschaft des Qu. Lc 2, 2 aus dem Census des Jahres 6 in das Geburtsjahr Jesu zurückgetragen ist, also hier ebenso ein chronologischer Irrtum zugegeben werden muß, wie ein solcher zweifellos auch AG 5, 36 vorliegt. Doch folgt daraus nicht notwendig, daß im Geburtsjahr Jesu überhaupt keine Schatzung stattgefunden haben kann, sondern nur, daß wenn damals eine solche erfolgt ist, von dem Evangelisten die Schatzungen der beiden Jahre nicht deutlich chronologisch auseinandergehalten, sondern für seine Vorstellung in eins zusammengeflossen sind.

5. Auch die in derselben Stelle Lc 2 enthaltene Angabe von einem römischen Reichscensus läßt sich ihrem Wortlaute nach nicht geschichtlich rechtfertigen. Nach diesem würde anzunehmen sein, daß in den Tagen der Geburt des Täufers Johannes ein Edikt des Kaisers Augustus einen Census im ganzen Reiche angeordnet habe, infolgedessen sich auch in Palästina alle nach ihrem Schatzungsorte und dem entsprechend Joseph und Maria nach Bethlehem begeben hätten (denn die Beschränkung der *οἰκουμένη* auf die römischen Provinzen im Gegensatze zu Italien bei Wieseler, Beiträge S. 20, ist hier durch nichts angedeutet). Allein ein allgemeiner Reichscensus kann damals weder ausgeführt noch angeordnet sein. Die dafür angeführten anderweitigen Zeugnisse sind nicht beweiskräftig. Cassiodor (var. epp. 3, 52) erwähnt einen Census von Personen überhaupt nicht. Isidor. Hispalensis (Orig. 5, 36, 4) giebt eine ganz verwirrte und wohl gar nicht auf die Zeit von Lc 2 bezügliche Nachricht. Die Angabe des Suidas (s. v. *ἀπογραφή*) ist teils von Lukas abhängig, teils unglaubwürdig, wie seine Vorstellung beweist, daß Augustus erst den Provinzen Tribut auferlegt habe. Die Stelle des Malalas (Chronol. 9, S. 292) ist voll von Irrtümern, und Paulus Orosius (adv. pag. hist. 6, 23) überhaupt ganz unzuverlässig. Schwerlich aber konnte ein allgemeiner Reichscensus ganz ohne litterarische und epigraphische Spuren bleiben. Überdies wissen wir aus dem Monument von Ancyra, daß Augustus einen Census römischer Bürger damals nicht gehalten hat (der zeitlich nächststehende fand im Jahre 8 a. Chr. aer. Dion. statt, also wahrscheinlich vier Jahre vor dem wirklichen Geburtsjahre Christi). Sucht man aber auf eine der Nachricht des Suidas zu Grunde liegende Thatsache zurückzugehen, so ist die Annahme denkbar, Augustus habe neben seiner Verordnung des Bürgercensus schon im Jahre 27 v. Chr. im Anschluß an die damalige Teilung der Provinzen zwischen ihm und dem Senat auch eine Schatzung der Provinzen angeordnet, welche seitdem nach und nach in Ausführung gekommen sei (vgl. Zumpt, 159). Aber auch diese Vermutung ist zu wenig begründet. Dagegen verdienen volle Beachtung die gesicherten Nachrichten von mehrfachen, Italien und die Provinzen unterschiedslos umfassenden Maßregeln des Kaisers Augustus. Zu diesen Maßregeln gehörte die schon im Jahre 23 n. Chr. beendete Ausarbeitung einer Übersicht über den vollständigen Etat des Reiches (rationarium oder breviarium imperii), in welcher teils in Bezug auf Italien, die Provinzen und verbündeten Königreiche die waffenfähigen Mannschaften samt dem Bestand der Flotte, teils die baren Geldvorräte, die Erträge der direkten und indirekten Steuern, die übrigen Einnahmen und die Ausgaben des Staates verzeichnet waren (Dio Cass. 53, 30; 56, 33; Tacit. Ann. 1, 11). Dazu kam aber noch eine unter der Leitung des Agrippa ausgeführte vollständige Vermessung des Reiches, deren Resultate in einer großen Weltkarte und einem zur Erläuterung derselben dienenden geographischen Werke zur Darstellung kamen (vgl. Plin. h. n. 3, 17; Dio Cass. 55, 8; Strabo 2, 266; 5, 224; Appian. Illyr. proem. p. 423 Bekk.; Marc. Cap. 6, 203 Grot. und die ausgeschmückte Tradition bei Julius

Honorius Orator u. a.). Und wie jener Reichsetat, nach seinem Inhalt zu schließen, vorzüglich militärische und finanzielle Zwecke verfolgte, so war es auch mit diesem geometrischen Unternehmen der Fall. Einerseits wurde hier auf die Militärstraßen und deren Stationen hervorragende Rücksicht genommen (vgl. Marq. II, 204). Andererseits ist wahrscheinlich die zur Zeit Trajans schon völlig eingebürgerte Klassifizierung des Bodens nach 5 dem Grade und der Art seiner Ertragsfähigkeit als Grundlage der Realsteuer schon unter Augustus in Verbindung mit der Reichsvermessung begonnen worden (Marq. II, 914). Hiernach ist vollends klar, daß diese statistisch-geometrischen Maßregeln des Kaisers mit seinen Bemühungen um Durchführung des Census, zu dem ja besonders die Aufstellung von Militär- und Steuerlisten gehörte, in einem inneren Zusammenhange standen. Zwar 10 hat Augustus weder die Reihe der Provinzialschatzungen erst nach dem völligen Abschluß der anderen Unternehmungen begonnen, noch diese erst nach Beendigung der ersteren ins Werk gesetzt, so daß also nicht die einen von den anderen gänzlich abhängig sind. Vielmehr haben sie sich beiderseits nebeneinander durch einen längeren Zeitraum hindurchgezogen. Aber sie haben allmählich in immer stärkerem Maße ineinandergegriffen zur 15 Herbeiführung des Zwecks, für den sie Augustus als Grundlage verwenden wollte, eine Reform der heruntergekommenen Staatsverwaltung und finanziellen Lage des Reiches. Diesem Zwecke sollten speziell die Schatzungen dadurch dienen, daß sie eine gleichmäßigere Verteilung der Steuerlast wenigstens in den Provinzen herbeizuführen bestimmt waren. Alle diese Dinge beweisen freilich nicht, daß Augustus einen Reichscensus abgehalten hat 20 (Zumpt), aber wohl daß die Angabe Lc 2 von einem solchen einen Wahrheitskern enthält: derselbe besteht in den auf das ganze Reich bezüglichen finanziellen Reformplänen des Kaisers und den von ihm in vielen Teilen des Reiches abgehaltenen Schatzungen.

6. Wenn man also die Statthalterschaft des Qu. und den römischen Reichscensus jedenfalls von dem Bericht des Lukasev. völlig abziehen muß, so ist man darum noch 25 nicht genötigt, diesen in allem übrigen als ungeschichtlich zu verwerfen. — Die Möglichkeit, daß Herodes damals von Augustus den Befehl erhalten hat, in seinem Lande eine Schatzung vorzunehmen, läßt sich nicht durchaus in Abrede stellen. Seitdem Palästina von Pompejus mit Waffengewalt eingenommen war, blieb es der römischen Oberhoheit fortdauernd unterworfen, wenn ihm auch zunächst noch eine beschränkte politische Selbst- 30 ständigkeit gelassen wurde. Die Idumäischen Fürsten hatten sogar zunächst nur die Stellung von römischen Prokuratoren, und Herodes wurde König allein von Roms Gnaden unter bestimmten, seine Selbstständigkeit beschränkenden Bedingungen. Ja, so hoch ihn Augustus auch anfangs schätzte, er blieb doch des Kaisers Unterthan. Das beweist das Wort des Augustus, er werde ihn hinfort nicht mehr als Freund, sondern als Unterthan 35 behandeln (Jos. A. 16, 9, 3), wie seine Einreihung unter die Zahl der syrischen Prokuratoren (Jos. A. 15, 10, 3). Daher war denn, nachdem die Juden Palästinas bereits seit Pompejus Abgaben in allerlei Form an die Römer hatten zahlen müssen (Jos. A. 14, 4, 4; Jüd. Kr. 1, 7, 6; A. 14, 10, 5 f. 22; Jüd. Kr. 2, 16, 4; A. 14, 11, 2; Jüd. Kr. 1, 11, 2), auch Herodes zur Entrichtung eines Tributs gleich bei 40 seiner Ernennung zum Könige verpflichtet worden (Appian., Bell. civ. 5, 75). Es ist darum nicht zu bezweifeln, daß er einen solchen auch fortdauernd gezahlt hat (gegen Schürer vgl. Wieseler, ThStK 1875, 541 ff.). Nur hat freilich eine direkte Erhebung von Steuern der Juden durch römische Beamte vor dem Jahre 6 nicht stattgefunden, da es an jeder Spur solcher Beamten vorher fehlt und die Einführung einer solchen direkten 45 römischen Besteuerung des Landes durch den Census des Qu. (nur dies ist Jos. A. 17, 3, 5 gemeint; einerseits gegen Schürer, andererseits gegen Wieseler a. a. O.) als unerhört erscheint. Auch war dem Könige ein eigenes Verfügungsrecht über Erlaß und Erhöhung der Steuern nicht entzogen (vgl. Jos. A. 15, 10, 4; 16, 2, 5; 17, 2, 1; 17, 11, 2). Es ist daher anzunehmen, daß (wie es auch mit der Fortdauer der von Cäsar nach Jos. 50 A. 14, 10, 5 f. geregelten Naturallieferungen Palästinas stand) Herodes einen Tribut von festbestimmter Höhe nach Rom zu leisten hatte (was auch bei Appian, Bell. civ. 5, 75, ausgedrückt ist), dessen Beschaffung aus Steuern der Juden ihm im allgemeinen völlig überlassen blieb. Durch letzteres war aber für den Kaiser nicht ausgeschlossen, was durch ersteres ihm unmittelbar gegeben war, die Befugnis, sich auch in die Aufbringung der 55 für den Tribut notwendigen Steuern da zu mischen, wo das römische Interesse es gebot. Welchen weitgehenden Gebrauch Augustus von derselben machen konnte, beweist sein Befehl an Archelaus, den Samaritanern ein Viertel der Steuern zu erlassen (Jos. A. 17, 11, 4). Im Verhältnis zu diesem materiellen Eingriff in die Steuerverhältnisse war es eine lediglich formelle Einmischung, wenn der Kaiser dem Herodes den Befehl erteilte, die 60

für den römischen Tribut erforderlichen Steuern durch eine Schatzung zu regeln. Ueberdem läßt es sich gar nicht denken, daß nicht bereits irgend eine Art von Schatzung, d. h. also Aufstellung von Steuerlisten, Abschätzung der Vermögensverhältnisse und danach normierte Verteilung der Steuern bestanden hätte. Es ist daher nicht unmöglich, daß der Kaiser eine Verordnung an Herodes erließ, die darauf hinauskam, die bestehenden, wahrscheinlich ziemlich unvollkommenen Schatzungsformen in möglichst ausgebildeter Gestalt und mit möglichster Vollständigkeit durchzuführen und die daraus hervorgegangenen Schatzungslisten ihm einzusenden. Denn einen spezifisch römischen Census hat Augustus damals nicht in Palästina halten lassen, sondern sich möglichst an die jüdischen Sitten angeschlossen (vgl. Zumpt 193). Dafür spricht die sonstige Analogie des römischen Verfahrens, da ein römischer Census unseres Wissens in abhängigen Königreichen wohl, wenn er früher bestand, belassen, aber nicht neu eingeführt wurde und die Römer auch sonst nationale Eigentümlichkeiten in den Steuerverhältnissen zu schonen wußten (Tacit. ann. 4, 72). Und dafür entscheiden die Wirkungen des römischen Census vom Jahre 6, wie die Andeutungen des Lukas. Denn nach diesem wurde die Schatzung des Geburtsjahres Jesu nach den Familien und Geschlechtern, also nach den jüdischen Stammesregistern geordnet (deren Vernichtung durch Herodes, Euseb. Kircheng. 1, 7, nach Jos. Lebensbeschr. 1, nur in geringem Umfange stattgefunden haben kann). Daß aber eine solche Ordnung dann als sehr unvollkommen ausfallen mußte, kann noch kein Grund sein, diese Nachricht zu bezweifeln. — Was Augustus nun im allgemeinen mit dieser Schatzung bezweckte, konnte nicht eine Erweiterung seiner rein statistischen Erhebungen sein, da diese sich nicht auf die ganze Bevölkerung, sondern nur auf die waffenfähigen Männer bezogen, die Juden aber vom Kriegsdienst befreit waren, eben darum auch nicht eine Ordnung der Militärlisten. Es kam ihm mithin vielmehr nur auf die Steuerlisten an. Er wollte die wirkliche Steuerkraft, die finanzielle Leistungsfähigkeit Palästinas erfahren, ohne Zweifel zu dem Zwecke, um danach zu bestimmen, ob der ihm von Herodes geleistete Tribut jener entspreche, und denselben danach im gegebenen Falle zu verändern. Und diese Absicht hängt offenbar zusammen mit dem allgemeinen Bestreben des Kaisers, die finanzielle Lage des Reiches durch naturgemäße Verteilung der Steuern in den Provinzen zu heben, so daß also der für Palästina gegebene Schatzungsbefehl vollkommen aus den sonstigen, auf Orientierung über die Mittel des Reiches und deren Ordnung gerichteten Bestrebungen seine Erklärung findet. Wenn aber Augustus gerade noch in dem letzten Lebensabschnitt des Herodes auf die Ausführung einer Schatzung in Judäa gedrungen hat, so kann dazu recht gut der Wunsch des Kaisers mitgewirkt haben, für den in Aussicht stehenden Fall eines Ablebens des kranken Königs über die finanziellen Verhältnisse seines Landes genügend orientiert zu sein, um sich bei der Entscheidung über das weitere Schicksal desselben auch durch jene bestimmen lassen zu können. **Sieffert.**

Schaubrote, Schaubrottisch s. Tempelgeräte.

Schaumburg-Lippe s. Lippe Bd XI S. 518.

Schechina (neuhebr. שְׁכִינָה, aram. שְׁכִינָא, st. const. שְׁכִינַת, emph. שְׁכִינְתָּא) eig. das Sichniederlassen, Ruhen, Wohnen (von שָׁכַן, aram. שְׁכַן, syr. ܫܟܢ, arab. سَكَنَ sich niederlassen, ruhen, wohnen) gehört mit zu den Gottesbezeichnungen des nachbiblischen Sprachgebrauchs, welche die Beziehung Jahves zur Welt, insbesondere zu Israel zum Ausdruck bringen sollen. Es ist ein Schulausdruck, der in der Mitte zwischen dem spekulativen Denken und konkreten Vorstellen über Gottes Wesen steht. Während die jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophen Gott als über- und außerweltlich faßten, der nur mittelbar durch geschaffene, selbstständige Wesen oder Hypostasen seine Wesenheit in der Welt zu bethätigen vermöge, hielten die jüdischen Volkslehrer in Palästina und Babylon nach Vorgang der biblischen Schriftsteller des ATs an der innerweltlichen Wirksamkeit Gottes fest. Gott ist gegenwärtig in der Welt, er ruht und wohnt bei seinem Volke, leitet seine Geschicke und greift unmittelbar in dieselben mit seiner mächtigen Hand ein. Das ist die Glaubensüberzeugung fast aller talmudischen Lehrautoritäten. Somit haben wir in שכינה einen Decknamen (כִּינּוּי) oder eine Nebenbenennung Gottes, die für Gott selbst steht, ihn aber nach einer bestimmten Wesensseite, nämlich nach seiner realen Gegenwart in der Welt, dem menschlichen Bewußtsein nahebringt. Der Ausdruck bewegt sich auf derselben

Linie, wie die anderen technischen Gottesnamen גְּבוּרָה, Macht, רַחֲמָנָא, der Barmherzige, Liebevolle, שָׁמַיִם, Himmel, שֵׁם, Name u. s. w. und hat ebenso wie diese seinen sinnlichen Beigeschmack. In der Targumim sind שְׁכִינַת דַיְ״י, יְקָר דַיְ״י (hebr. כְּבוֹד יהוה) und מֵימְרָא דַיְ״י oft vorkommende Formeln, die einander völlig korrelat sind. Durch Weglassung von דיי״ blieben שְׁכִינָא, יְקָרָא und מֵימְרָא als Bezeichnungen für Jahve selbst. Man nannte das Ruhen, die Herrlichkeit und das Sprechen Jahves und meinte Jahve. Am häufigsten wird שכינא bei den chaldäischen Paraphrasten mit dem Verbum שרא, שרי (hebr. שכן), Af. אַשְׁרִי, sich niederlassen, ruhen, lagern konstruiert. Im Targum des Onkelos verweisen wir auf Gen 9, 27 (וְיַשְׁרֵי שְׁכִינְתֵּיהּ בְּמַשְׁכְּנֵיהּ דְשֵׁם, und J. wird es Jephet weit machen (יַפְתְּ) und seine Schechina ruhen lassen in den Zelten Sems); Ex 25, 8 (וְאַשְׁרֵי שְׁכִינְתִּי בֵּינֵיהוֹן, daß ich meine Sch. unter ihnen ruhen lasse); 29, 4. 45; Nu 5, 3; 11, 20; 14, 14; 16, 3; 35, 34; Dt 1, 42; 32, 10. Im Targum zu den Propheten und zu den Hagiographen sind zu vgl. Ps 16, 8 (דשכינתיה שריא על [Ms. מן] ימיני, denn seine Schechina wohnt an meiner Rechten); 44, 10; 74, 2; Hag 1, 8 (לאשראה שכינתי ביה, wohnen zu lassen meine Schechina darin). Oft findet sich auch die Konstruktion des Wortes mit סלק (hebr. עלה), Pa. סַלֵּק, entziehen, entfernen, eig. aufsteigen lassen, Ex 33, 3. 5; Targum zu den Propheten Jes 30, 20; zu den Hagiographen Hi 34, 29; Ps 22, 25; 27, 9; 89, 47, oder mit עבר s. O. Ex 44, 6 und הלך s. O. Nu 23, 21; Dt 6, 42; 7, 21; 23, 16; im Prophetentargum Jer 33, 5. Verbindungen mit den Verbalbegriffen אית, לית und תוה es ist, es ist nicht s. O. Ex 17, 7; 33, 16; 34, 9; Nu 14, 42; Dt 3, 24; 4, 39.

In allen angeführten Stellen steht שכינא stets für יי״, es vertritt ihn in seiner ganzen Wesenheit. In anderen Stellen vertritt es das hebr. Wort שֵׁם s. O. Ex 20, 21; Dt 12, 5. 11. 21; oder פָּנִים s. O. 23, 14. 15; Nu 6, 25; Dt 31, 17. 18; oder יָד s. O. Ex 17, 16. Daß die Sch. bei Onkelos nicht im Sinne einer zwischen Gott und Israel stehenden selbstständigen Existenz aufzufassen, sondern wirklich nur Deckname Gottes ist, erhellt aufs unzweideutigste aus Ex 32, 14. 15 und 34, 9. An ersterer Stelle verheißt Jahve dem Mose, daß ein Engel vor dem Volke einherziehen und sein Führer sein werde, dieser aber entgegnet: „Wenn deine Schechina nicht mit uns geht (אם לית שכינתא מהלכא בינגא), ziehen wir nicht von dannen". An der zweiten Stelle bittet Mose Jahve um seine unmittelbare Leitung während der Wüstenwanderung mit den Worten: „Möge doch die Sch. des Ewigen unter uns sein (תהך כען שכינתא דיי״ בינגא)."

Es darf als sicher gelten, daß die Vorstellung von dem Sichniederlassen und Ruhen der Sch. im Stiftszelte und später im Tempel auf die altbabylonische Vorstellung von der Gottheit zurückgeht, die im Allerheiligsten (Adyton, babylonisch **parakku**, eig. Kammer, in der sich das Götterbild aufgestellt befand) des Tempels auf einem Postamente thronte, wodurch angedeutet werden sollte, daß sie sich den Ort zu ihrem Wohnsitz erwählt habe und hier verehrt sein wolle, wie auch das Sichzurückziehen der Sch. in den Himmel ohne Zweifel in dem altbabylonischen Glauben von dem Wiederaufsteigen der in Zorn versetzten Gottheit zum astralen Pantheon wurzelt.

Viel beziehungsreicher als in den Targumim gestaltet sich die Wirksamkeit der Sch. nach Talmud und Midrasch, aber es ist auch hier festzustellen, daß dies niemals im Sinne der Hypostasenspekulation geschieht, sondern daß wir es nur mit einer Gottesbezeichnung zu thun haben, die für Gott selbst steht. An die Spitze stellen wir Moses Bitte an den Heiligen, die Sch. möge stets über Israel leuchten, die dieser ihm gewährte (Berach. 7ª). Die Sch. begleitete das Volk Israel auf seinem Wüstenzuge und offenbarte sich ihm bei der Gesetzgebung auf dem Berge Sinai (Sota 5ª). Zwar macht sich gerade hier die Auffassung von einer Transcendenz Gottes geltend. Gott hat vom Himmel seine Thora offenbart, weder stieg die Sch. vom Himmel herab, noch stieg Mose in den Himmel hinauf (Succa 8ª). Ebenso wird mit Bezug auf Ps 115, 16 bemerkt: Niemals ist die Sch. herabgestiegen [auf die Erde] und Mose und Elia sind hinauf in den Himmel gestiegen (das. 5ª). Seit dem Tage, wo das Stiftszelt aufgestellt wurde, ließ sich die Sch. in ihm nieder (Midr. Bamidbar r. Par. 7 u. 12). Insbesondere wird durch das Anzünden des beständigen Lichtes die Gottesnähe der Sch. symbolisiert (Schabb. 22ᵇ). Als die Fürsten zu opfern kamen (Nu 7, 12 f.), da heißt es (Midr. Bamidbar r. Par. 13): Es war der erste Tag, an dem sich die Sch. auf Israel niederließ. Nach Eroberung des Landes Kanaan wanderte die Sch. überall dahin, wo das Stiftszelt aufgeschlagen wurde, bis sie endlich in dem von David und Salomo errichteten Tempel auf längere Zeit eine Ruhestätte fand (Sebach. 118ᵇ und Baba batra 25ª). Im Tempel ruhte die Sch. an der Abendseite (Midr. Schem. r. Par. 2 zu Ex 3, 1). Mit der Auflösung des

ersten Staatslebens zog sie nach der Ansicht einiger Lehrautoritäten mit dem Volke ins Exil und wenn es erlöst wird, wird sie mit ihm erlöst (Megilla 29[a]), nach der Ansicht anderer dagegen zog sie sich wieder in den Himmel zurück (Midr. Schem. r. Par. 2 zu Ex 3, 1). Selbst wenn in den Tagen Esras alle Israeliten nach Jerusalem hinaufgezogen wären, würde die Sch. nicht im zweiten Tempel sich niedergelassen haben (Joma 9[b]). Somit fehlte im zweiten Tempel die Sch., wie auch die Bundeslade mit dem Sühndeckel (Kapporet), die Kerubim, das die Opfer verzehrende himmlische Feuer, der hl. Geist (רוח הקדש) und die Urim und Thummim in ihm fehlten (Joma 21[b] vgl. j. Horaj. III, 47[c] un.). Im ganzen hat die Sch. zehn Wanderungen (מסעות, eig. Aufbrechen des Lagers) gemacht, was aus Bibelversen bewiesen wird (Rosch hasch. 31[a] vgl. Aboth di R. Nathan c. 34). Doch obgleich die Sch. mit dem Ende des ersten Staatslebens transcendent geworden ist, hört ihr immanentes Wirken in der Welt nicht auf, ihre Augen blicken prüfend auf die Menschen, vor allem auf die Gerechten (Midr. Schem. r. Par. 2). Einzelne Talmudlehrer wie R. Ismael (1. Jahrh.) und später R. Oschaja thun sogar den Ausspruch: Die Sch. ist an jedem Orte (שכינה בכל מקום, Baba batra 25[a]).

Nach den verschiedensten Hinsichten wird die Bethätigung der Sch. an den Menschen geschildert. Im allgemeinen kann als Grundgesetz gelten: Die Frevler veranlassen die Sch., sich von der Erde zu erheben, während die Frommen bewirken, daß sie auf Erden ruht. Bevor die Israeliten sündigten, ruhte die Sch. auf jedem einzelnen, nachdem sie gesündigt hatten, entzog sie sich ihnen (Sota 3[a]). Dasselbe war der Fall bei Adam, Kain, Enosch, dem Geschlechte der Flut und der Zerstörung, den Sodomiten und Ägyptern. Die Sch. zog sich immer höher hinauf zurück, von einem Himmel zum andern, bis sie schließlich im siebenten, dem eigentlichen Orte ihres Aufenthalts, anlangte. Sieben Fromme (Gerechte) aber brachten sie allmählich wieder von den Oberen zu den Unteren, es sind Abraham, Isaak, Jakob, Levi, Kehat, Amram und Mose. Letzterer brachte sie von den Oberen ganz zu den Unteren (Midr. Bamidb. r. Par. 13 zu Nu 7, 12 vgl. Midr. Wajikra r. Par. 1). Etwas anders angewendet lesen wir die Stelle Pesikta des Rab Kahana, Piska 1). Unter den Frevlern sind es vier Klassen, die das Angesicht der Sch. nicht empfangen: die Spötter, die Schmeichler, die Heuchler und die Verleumder (Sota 42[a] vgl. Schabb. 103[a]). Aber auch Mörder vertreiben die Sch. aus Israel (Schabb. 33[a]), oder solche, die andere zur Sünde verleiten (das. 57[a]). Hingegen wird bei Ausübung von Kultushandlungen und beim Thorastudium die Sch. gegenwärtig gedacht. Als Aaron sich in die Gewänder des Hohenpriesters hüllte und zum erstenmale den Tempeldienst verrichtete, ruhte die Sch. auf seinen Händen (Sifra Schemini zu Le 9, 1, S. 45[c] (ed. Weiß). Nach einer Legende sah Simeon der Gerechte bei seinem alljährlichen Eintritte in das Allerheiligste die Sch. mit eigenen Augen (Menach. 109[b]). Wer aus dem Versammlungshause (Bethause) kommt und sich nach dem Lehrhause begiebt und sich mit der Thora beschäftigt, ist würdig, das Angesicht der Sch. zu empfangen (Berach. 64[a]). Ein Ausspruch des R. Chanina ben Theradion (eines Zeitgenossen des R. Akiba) lautet: Wo zwei beisammen sitzen und sich mit dem Thorastudium befassen, da ruht die Sch. unter ihnen (Pirke Aboth III, 3). Dasselbe findet statt bei zehn, fünf und drei Personen, selbst bei einer Person (das. III, 7). Die Sch. ist auch dem gegenüber, der sich mit der Thora in der Nacht beschäftigt (Tamid 32[b]). Ebenso wie das Thorastudium bewirkt andachtsvolle Stimmung beim Gebete, daß die Sch. gegenwärtig ist. Aus Ps. 82, 1 wird gefolgert, wenn zehn Personen sich zum Gebete hinstellen, so ist die Sch. unter ihnen (Berach. 6[a]). Als ein Häretiker (מין) R. Gamliel (II) deshalb **ad absurdum** führen wollte und den Einwand erhob, daß es dann viele Sch.s geben müsse, wies ihn dieser auf die Sonne hin, die doch ein Diener Gottes ist und doch überall hindringt und brachte ihn durch die bekannte Schlußfolgerung **a minore ad maius** von seiner falschen Annahme ab (Sanh. 39[a]). Der Betende soll immer denken, die Sch. sei vor ihm (Baba batra 22[a]). Ungehörigkeit bei religiöser Erhebung vertreibt die Sch. So wenn einer seinem Genossen beim Gange zum Gebet vorauseilt (Berach. 5[b]). Wie religiöse Erhebung erfreut sich ferner unparteiische Rechtsprechung der Gegenwart der Sch. Ein Richter, der ein richtiges (wahrhaftes) Urteil spricht über seinen Nächsten, bewirkt, daß sich die Sch. in Israel niederläßt, dagegen ein Richter, der kein richtiges Urteil fällt, bewirkt, daß sich die Sch. Israel entzieht (Sanh. 7[a]). Gott läßt seine Sch. nicht eher in Israel ruhen, als bis aus seiner Mitte die schlechten Richter und Beamten verschwunden sein werden (Schabb. 39[a]). Die Gegenwart der Sch. bei Ausübung des Richteramts wird auf dieselbe Weise erwiesen, wie die beim Gebete (Berach. 6[a]). Überhaupt wird die Erfüllung

jedes Tugend- und Pflichtgebotes von der Sch. begleitet. Deshalb wird die unter Bezugnahme von Dt 13, 5 aufgeworfene Frage: Kann denn ein Mensch der Sch. nachgehen? dahin beantwortet: Den Eigenschaften Gottes sollen wir nachgehen; wie er die Nackten bekleidet, die Kranken besucht, die Trauernden getröstet und Tote begraben hat, so sollen auch wir es thun (Sota 14ᵃ). Als die Königin Esther sich zum Könige begab, um für ihr Volk Fürbitte einzulegen, wurde sie mit dem hl. Geiste erfüllt, als sie aber an den Götzentempeln vorüberging, wich die Sch. von ihr (Megilla 15ᵃ). Wer seine Tochter an einen Gelehrten verheiratet, für einen Gelehrten Handelsgeschäfte treibt und ihm Genuß von seinem Vermögen gewährt, den betrachtet die Schrift so, als hänge er sich an die Sch. (Kethub. 111ᵇ). Auf gleiche Weise ist der Almosenspender, und wenn er nur eine Peruta (eine kleine Münze) verabreicht, würdig, das Angesicht der Sch. zu empfangen (Baba batra 10ᵃ). Überhaupt gilt bei Ausübung frommer Handlungen der Ausspruch des R. Simeon ben Jochai: Wer hurtig in der Erfüllung eines Pflichtgebotes ist, der ist würdig, das Angesicht der Sch. zu empfangen (Menach. 43ᵇ). Was die Gemütsstimmung anlangt, so läßt sich die Sch. nur auf heitere, fröhliche Menschen herab. Die Stelle 1 Kg 8, 66: „Sie gingen freudig nach ihren Zelten", wird dahin gedeutet: Sie erfreuten sich, denn sie labten sich am Glanze der Sch. (Schabb. 30ᵃ). Auf Grund dieser Anschauung ruht die Sch. nicht bei Traurigkeit (מתוך עצבות), bei Trägheit (מתוך עצלות), bei Lachen (מתוך שחק, Scherz, Mutwillen), bei Leichtfertigkeit (מתוך קלות ראש), bei Geschwätz (מתוך שיחה) und bei nichtigen (eitlen) Dingen (מתוך דברים בטלים) (das. 30ᵇ vgl. das. 40ᵇ und Berach. 31ᵃ). In dieselbe Kategorie gehört hochmütiges Benehmen des Schülers gegenüber dem Lehrer (Berach. 27ᵃ) und stolzer Gang (das. 47ᵇ). Deshalb soll der Mensch immer von der Sinnesart seines Schöpfers lernen, denn dieser ließ alle Berge und Hügel beiseite und ließ seine Sch. nur auf dem Berge Sinai ruhen und er ließ alle guten (edlen) Bäume beiseite und ließ seine Sch. nur in dem (verachteten) Dornstrauch ruhen (Sota 5ᵃ). Unter den übrigen Personen, die der Gegenwart der Sch. gewürdigt werden, gehören noch der Kranke (das. 12ᵇ) und Mann und Weib, wenn sie in glücklicher Ehe leben (das. 17ᵃ). Wichtig sind noch folgende Aussprüche. Nach Kidduſch. 70ᵇ ruht die Sch. nur auf edlen Familien (von reiner Abstammung) und auf weisen, heldenmütigen und reichen Männern. Ein solcher Mann war, wie Schabb. 92ᵃ bemerkt wird, Mose, der alle drei Merkmale in sich vereinigte. Sota 12ᵇ werden die Worte: „Und sie (die Tochter Pharaos) sah ihn," dahin gedeutet: Sie sah die Sch. bei ihm. Von den 80 Schülern des alten Hillel waren 30 würdig, daß die Sch. auf ihnen ruhte wie auf unserm Lehrer Mose (Succa 28ᵃ). Über die sinnliche Vorstellung der Sch. verbreiten namentlich diejenigen Aussprüche einiges Licht, in denen von Fittichen (כנפים) derselben die Rede ist. Nach Sota 13ᵃ war Mose schon von Geburt an unter den Fittichen der Sch. (משה מוטל בכנפי של שכינה). J. Sanh. II, 20ᶜ mit. wird Salomos Liebe zu heidnischen Weibern damit gerechtfertigt, daß er die Absicht hatte, sie unter die Fittiche der Sch. zu bringen. Als Gott auch die Enkel des Frevlers Haman unter die Fittiche der Sch. bringen wollte (weil sie in Bene-Berak das Gesetz lehrten), sprachen die Dienstengel von ihm: Herr der Welt! den, welcher dein Haus zerstört und deinen Tempel verbrannt hat, willst du unter die Fittiche der Sch. versammeln (Sanh. 96ᵇ)? Ähnlich äußerte sich Mose vor Gott, als Amalek kam, um Israel unter den Fittichen ihres Vaters im Himmel (מתחת כנפי אביהם שבשמים) zu verderben: O Herr der Welt! Dieser Bösewicht kam, um deine Kinder unter deinen Fittichen zu vernichten, wer wird nun dieses Buch der Gesetzlehre lesen (Mechiltha Beschallach Par. 2 g. E.)? Nach diesen Aussprüchen hat es den Anschein, als ob man sich die Sch. als ein geflügeltes Wesen mit langen Schwungfedern etwa wie die Kerubim oder die babylonischen Genien vorgestellt habe. Es ist sogar eine Übertragung dieser Wesen auf die Sch. nicht ausgeschlossen. Damit stimmt auch, daß der Sch. ein Angesicht zugeschrieben wird. Adam wurde im Angesichte der Sch. erschaffen (בפני שכינה) (Baba batra 58ᵃ), ein Ausdruck, durch den das biblische בצלמנו כדמותנו Gen 1, 26 umschrieben wird. Zuweilen heißt die Sch. selbst Bild (Mord. kat. 15ᵇ, Baba batra 58ᵃ u. Chull. 16ᵇ). Endlich weisen noch die Redensarten מקבל פני שכינה, das Angesicht der Sch. empfangen und נהנה מזיו השכינה, sich am Glanze der Sch. laben, auf sinnliche Vorstellung der Sch. hin. Wer das Angesicht der Sch. empfängt, hat schon hier auf Erden einen Vorgeschmack der Seligkeit. In der künftigen Welt haben die Gerechten Kronen auf dem Haupte und laben sich am Glanze der Sch. (Berach. 17ᵃ), was sagen will, daß sie sich der höchsten Stufe der Seligkeit erfreuen. Daß die Sch. nicht bloß in der Menschenwelt, sondern auch in der vernunftlosen Kreatur sich offenbart, beweist der

wiederholt vorkommende Ausspruch: Gott offenbarte sich dem Mose im Dornbusch, um dich zu lehren, daß auch der Strauch nicht ohne die Sch. ist (Schabb. 66ᵃ, Midr. Schem. r. Par. 2, Midr. Bemidb. r. Par. 4). Damit haben wir das innerweltliche Wirken und Walten der Sch. im israelitischen Volksleben, wie es im Talmud und Midrasch zur Darstellung kommt, wohl ziemlich erschöpft.

Im Sinne einer selbstständigen, zwischen Gott und Welt stehenden Instanz erscheint die Sch. erst in der jüngeren Midraschlitteratur. Bezeichnend hierfür ist eine Stelle in Midrasch Mischle zu Prov. c. 22, 29: In der Stunde, als das Synedrium den Salomo mit drei Königen (Jerobeam, Achab und Manasse) und vier Idioten zusammenzählen wollte (s. Sanh. 90ᵃ), trat die Sch. vor Gott (עמדה שכינה לפני הק"בה) und sprach vor ihm: Herr der Welt! hast du gesehen, daß sie einen in seinem Werke geschickten Mann unter die Finsterlinge zählen wollen? In dieser Stunde ließ eine Himmelsstimme die Worte vernehmen: „Vor Könige soll er sich stellen.“ In der kabbalistischen Litteratur ist namentlich der Sohar, Joseph Gikatilla, Scha'are Ora zu vergleichen. Als Mittelwesen oder Hypostase ist die Sch. unter den Vertretern der jüdisch arabischen Schule Maimûnis gefaßt worden. Dieser an den Schriften des Fârâbî und Ibn Sînâ gebildete Aristoteliker bedurfte für seinen transcendenten Gottesbegriff, auf den alle Kategorien der Endlichkeit, wie Ort, Lage, Beschaffenheit, Thun, Leiden u. s. w., keine Anwendung finden, mit logischer Konsequenz der Mittelwesen. Nach seinen Ausführungen ist von Onkelos die Sch. überall da eingeschoben worden, wo der hebr. Text von Gott etwas Körperliches aussagt oder ihn zur Materie in irgend eine Beziehung bringt. Für Maimûni sind שכינתא, יקרא und מימרא geschaffene feuerartige Lichtwesen oder Engel, welche das göttliche Wirken mit der Welt vermitteln. Allein Maimûnis Ansicht wurde schon von Nachmanides als Irrtum aufs nachdrücklichste bekämpft (vgl. s. Kommentar zur Gen 45, 1; 46, 4 und zu Ex 20, 16). An Nachmanides schloß sich Isaak Arama an, dem dann später Luzatto, Zach. Frankel und Maybaum (Die Anthropomorphien und Anthropopathien) folgten. Unter den neueren jüdischen Gelehrten neigen Abr. Geiger (Urschrift S. 318) und A. Schmiedl (Studien über jüdische, insonders jüdisch-arab. Religionsphilosophie S. 38 ff.) in Bezug auf die Sch. der Hypostasenspekulation zu, unter den christlichen Forschern sind Gefrörer (Geschichte des Urchristentums I, 292—306) und W. Bousset (Christentum u. Judentum S. 309 f. u. 340) zu nennen. Nach H. J. Holtzmann (Lehrb. der neut. Theologie I, 57 f. ist die Sch. die das Innere der Stiftshütte erhellende Lichtwolke (s. Ex 24, 15—17; 40, 34—38; Le 16, 2) zwischen den Kerubim der Bundeslade, die sich dann in die Bethäuser und Schulen verzogen hat und bei jeder religiösen Erhebung gegenwärtig gedacht wird; als eine unpersönliche Vertretung Gottes ersetze sie im Talmud den ihm mangelnden Memar der Targumim — eine Ansicht, die auf Grund des von uns aufgeführten Quellenmaterials aus den beiden Talmuden und den Midraschim nicht Stich hält. Unter den Pseudomessiasen in der Geschichte des jüdischen Volkes gab sich Sabbathai Zebi für die verkörperte Sch. aus.

Im NT kommt שכינה nicht vor, wohl aber hat es den Anschein, als wenn Mt 18, 20 dieselbe auf Jesus übertragen wäre. Allein Ausdrücke wie *δόξα* (Rö 9, 4), *ἀπαύγασμα τῆς δόξης* (Hbr 1, 3), *Χερουβεὶν δόξης* (das. 9, 5) weisen mehr auf das aram. יְקָרָא (hebr. כָּבוֹד) als auf die Sch. hin.

D. **Aug. Wünsche.**

Schedim s. Feldgeister Bd VI S. 1.

Scheffler, Johann, auch Angelus Silesius genannt, gest. 1677. — Über die Litteratur vgl. Goedeke, Grundriß², 3. Bd 1877, S. 197 f.; — Koberstein, Geschichte der deutschen Nationalliteratur, 5. Aufl. von Bartsch, 2. Bd 1872, S. 226 u. 293. Die bedeutendste Monographie über Scheffler ist: August Kahlert, Angelus Silesius, eine litterarhistorische Untersuchung, Breslau 1853. Außer ihr ist zu nennen: Wetzel, Hymnopoeographia 1. Teil 1719, S. 57 ff.; hier ist die Identität von Johann Scheffler u. Angelus Silesius einfach als notorisch ausgesprochen, was Schrader u. a. übersehen haben. Rambach, Anthologie, 3. Bd 1819, S. 90 ff.; W. Schrader, Angelus Silesius und seine Mystik, Halle 1853; Schrader leugnet die Identität von Johann Scheffler und Angelus Silesius; gegen ihn wendet sich, wenn auch noch nicht völlig entschieden, Gustav Schuster in der Zeitschrift für historische Theologie 1857, S. 427 ff. Doch war, ehe die Schustersche Kritik Schraders erschien, die Identität schon nachgewiesen von Kahlert (vgl. oben) und von Hoffmann von Fallersleben in dem Weimarischen Jahrbuch für deutsche Sprache, Litteratur und Kunst, 1. Bd, Hannover 1854, S. 267 ff. — Aus der weiteren Litteratur, die für das Biographische auf die Feststellungen von Kahlert und von

Hoffmann von Fallersleben sich gründet, heben wir noch hervor: E. E. Koch, Geschichte des Kirchenliedes u. s. f., 3. Aufl., Bd 4, 1868, S. 3ff.; Wilhelm Nelle, Geschichte des deutschen evangelischen Kirchenliedes, Hamburg 1904, S. 141ff.; James Mearns in Julian, a dictionary of hymnology, London 1892, S. 1004ff., vgl. S. 1517; Lemcke in AdB, 1. Bd 1875, S. 453ff.; Wetzer und Welte, Kirchenlexikon, 2. Ausg., Bd 10, Sp. 1765ff. — Seinen Uebertritt 5 zur katholischen Kirche bespricht u. a. Andreas Räß im 7. Bd seiner Convertiten, Freiburg 1868. Ueber diesen Uebertritt handeln auch mehrere Monographien, die Goedeke a. a. O. nennt, ebenso über seine Mystik; über die letztere vgl. außerdem Mahn, Dresden 1896, und A. Seltmann, Breslau 1896. Die ersten Ausgaben seiner Dichtungen sind im Artikel angeführt; über die späteren vgl. Goedeke und Kahlert a. a. O. Schefflers sämtliche poetische 10 Werke wurden zuletzt herausgegeben von David August Rosenthal in 2 Bänden, Regensburg 1862. Ueber die ersten Ausgaben der geistlichen Lieder Schefflers und die den Liedern von Georg Joseph beigesetzten Melodien vgl. Johannes Zahn, Die Melodien der deutschen evangelischen Kirchenlieder, Bd 5 (1892), S. 241 und Bd 6 (1893), S. 204f.

Johann Scheffler wurde im Jahre 1624 zu Breslau geboren. Sein Vater Stanis- 15 laus (Stenzel) Scheffler, Herr zu Borwicze im Königreich Polen, hatte sich nach Breslau zurückgezogen, vermutlich um den Verfolgungen zu entgehen, welchen die Dissidenten (Lutheraner, mährische Brüder und Reformierte) in Polen ausgesetzt waren; in Breslau hielt er sich zur lutherischen Kirche. Seinen Sohn übergab er früh dem Gymnasium Elisabetanum; hier fand dieser unter ausgezeichneten Lehrern wie Elias Major und 20 Christoph Coler eine tüchtige gelehrte Ausbildung; auch dichterisch war er schon als Schüler thätig. Um Medizin zu studieren ging er nach Straßburg, wo er am 4. Mai 1643 inskribiert wurde. Von hier begab er sich nach Holland, vielleicht schon im Jahre 1644. Fest steht, daß er am 25. September 1647 in Padua inskribiert ist. Die Zeit zwischen seinem Aufenthalt in Straßburg und dem in Padua hat er in Holland zu- 25 gebracht, wohl sicher etwa drei Jahre. Von dieser Zeit verbrachte er nach seiner eigenen Angabe zwei Jahre in Leiden; vorher war er wahrscheinlich in Amsterdam. Hier (in Amsterdam? jedenfalls in Holland) hat er die Schriften Jakob Böhmes kennen gelernt und die theosophischen und mystischen Gedanken desselben machten auf ihn großen Eindruck. Es brachte damals gerade der schlesische Edelmann Abraham von Franckenberg 30 (vgl. Goedeke a. a. O. S. 197) Abschriften von Werken Böhmes (das Mysterium magnum sogar in der Urschrift nach Kahlert a. a. O. S. 5) nach Amsterdam in Sicherheit, um sie wo möglich in Holland drucken zu lassen; mit ihm war ein zahlreicher Kreis von Freunden der Mystik und des Chiliasmus verbunden; und wenn es auch fraglich ist, ob Scheffler schon in Schlesien mit Franckenberg bekannt geworden ist, und ob er selbst schon, 35 ehe er nach Holland kam, sich mit Böhme oder andern Mystikern beschäftigt hat, so darf doch als sicher gelten, daß beides damals in Holland geschehen ist; auch mit andern Freunden geheimer Weisheit scheint er dort in Berührung gekommen zu sein, und er hat fortan sich immer mehr in die Böhmeschen Gedanken hineingelebt und sie sich zu eigen gemacht. Er ging dann zur Vollendung seines Studiums, wie schon erwähnt, der in 40 Schlesien herrschenden Sitte gemäß nach Padua. Hier promovierte er am 9. Juli 1648 zum Doktor der Philosophie und Medizin. Darauf kehrte er in seine Heimat zurück, wo er schon im Jahre 1649 Leibarzt des streng lutherischen Herzogs Sylvius Nimrod von Württemberg-Oels zu Oels wurde; die Bestallung ist vom 3. November 1649. Als Abraham von Franckenberg im Jahre 1650 seinen Wohnsitz wieder auf seinem nahe bei 45 Oels gelegenen Gute Ludwigsdorf nahm, fand zwischen ihm und Scheffler ein reicher Verkehr statt, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß die Beziehungen Schefflers zu dem trotz seiner Schwärmereien allgemein geachteten Franckenberg es bewirkten, daß Scheffler in seiner Stellung bei dem Herzog belassen wurde, obschon er mit dessen Hofprediger Christoph Freitag in Streit geraten war. Franckenberg starb nach längern Leiden am 50 25. Juni 1652; zu seinem „Ehrengedächtnis" veröffentlichte Scheffler ein längeres Gedicht (abgedruckt bei Kahlert, bei Hoffmann von Fallersleben und bei Rosenthal, vgl. oben), in welchem er ein deutliches Zeugnis von seiner Gesinnung ganz in der Ausdrucksweise Böhmes ablegt; die Grundgedanken seiner spätern Werke finden sich hier schon unmißverständlich ausgesprochen. Noch in demselben Jahre trat er von seinem Amte als 55 herzoglicher Leibmedikus zurück. Er zog darauf nach Breslau und trat hier am 12. Juni 1653 in der St. Matthiaskirche zur römisch-katholischen Kirche über; beim Übertritt nahm er nach einem spanischen Mystiker des 16. Jahrhunderts Johannes ab Angelis (vgl. Jöcher I, Sp. 408; Adelung zum Jöcher I, Sp. 859) den Namen Angelus an und nannte sich, um nicht mit einem gleichzeitigen lutherischen Theologen Johannes Angelus (wahr- 60 scheinlich dem Adelung I, Sp. 873 erwähnten Superintendenten in Darmstadt) verwechselt

werden zu können, später Johannes Angelus Silesius. Die Beweggründe zu seinem Übertritt hat er in einer besonderen Schrift: „Gründliche Ursachen und Motive, warum er von dem Luthertum abgetreten und sich zu der katholischen Kirche bekannt hat“, Olmütz 1653 (auch in Ingolstadt erschienen), ausgesprochen. Bei seiner innerlichen Auffassung des Christentums und seinem Verlangen nach mystischer Vereinigung mit Gott fühlte er sich durch das Luthertum, wie es ihm in seiner Umgebung und namentlich in der Person des herzoglichen Hofpredigers entgegentrat, abgestoßen; die Wertlegung auf reine Lehre, die Verwerfung eines beschaulichen Lebens und aller Askese widerstand ihm; die katholische Kirche, die mit den Heiligen in Verbindung stand, war ihm der Leib des heiligen Geistes, und er glaubte, in ihr für seine Eigenart die nötige Freiheit zu finden. Es war die Zeit, in der von Wien aus die Übertritte zum Katholicismus in jeder Weise begünstigt wurden; und wenn es auch nach Schefflers eignen Worten und nach der ganzen Sachlage ausgeschlossen ist, daß er um äußerer Vorteile willen die Konfession gewechselt hat, so ward er doch bald nach seinem Übertritt (am 24. März 1654) von Kaiser Ferdinand III. zu seinem Hofmedikus ernannt; es war das ein Titel, der ihm keine Verpflichtungen auflegte und mit welchem keine Einnahmen verbunden waren, der ihn aber der Privilegien einer eximierten Person teilhaftig machte und ihn dadurch gegen alle Unannehmlichkeiten, die ihn infolge seines Konfessionswechsels hätten treffen können, schützte. Er blieb, soviel uns bekannt ist, in Breslau wohnen; eine ärztliche Thätigkeit scheint er kaum noch ausgeübt zu haben. Wahrscheinlich führte er zunächst vor allem ein stilles, beschauliches Leben; aber auch mit Studien muß er sich beschäftigt haben, namentlich hat er sich eine genaue Kenntnis der Lehrunterschiede der verschiedenen Kirchen erworben; außerdem hat er wahrscheinlich in diesen Jahren seine dichterischen Werke verfaßt, sowie ihre Sammlung und Herausgabe vorbereitet. Nur einmal wird uns aus dieser Zeit ein öffentliches Auftreten von ihm berichtet; bei einer Wallfahrt nach dem drei Meilen von Breslau entfernten Kloster Trebnitz, die wahrscheinlich ins Jahr 1656 zu setzen ist, ist er dem Zuge vorangegangen, eine Fackel in der Linken, ein Kruzifix in der Rechten und eine Dornenkrone auf dem Haupte. Im Jahre 1657 erschienen dann kurz hintereinander seine beiden bedeutendsten Dichtungen, die „Geistreichen Sinn- und Schlußreime“ und die „Heilige Seelenlust“, über die hernach weiter zu reden ist.

Mit dem Jahre 1661 trat in Schefflers Leben eine Veränderung ein, die zwar offen zu tage tritt, aber deren Veranlassung wir nicht genügend nachweisen können: aus dem innigen Mystiker ward ein fanatischer Polemiker. Er ließ sich am Anfang genannten Jahres in den Minoritenorden aufnehmen; die Urkunde über die Aufnahme ist zu Toledo am 27. Februar 1661 ausgestellt. Nicht lange darauf, am 21. Mai desselben Jahres, erhielt er zu Neiße die Priesterweihe. Jetzt fing er an, auch öffentlich als Verfechter des Katholicismus und Gegner des Protestantismus aufzutreten. Einen mächtigen und angesehenen Gönner hatte er dabei an Sebastian von Rostock, dem Offizial oder Generalvikar der Erzherzöge von Österreich, die nacheinander Bischöfe von Breslau waren, aber nicht in Schlesien wohnten; Sebastian von Rostock hatte als ihr Bevollmächtigter unbeschränkte Befugnisse. Seinem Einflusse in Wien ist es zuzuschreiben, daß plötzlich am 2. Juni 1662 in Breslau ein kaiserliches Edikt erschien, es sollten dort die Fronleichnamsprozessionen wieder hergestellt werden; und eine solche fand dann auch am 8. Juni 1662 wirklich statt. Scheffler trug dabei die Monstranz, und manche seiner frühern Glaubensgenossen hielten deshalb auch ihn für den geistigen Urheber des Ediktes und suchten sich an ihm durch Verbreitung gedruckter Spottlieder über ihn zu rächen. Als man im Jahre 1663 auch in Breslau wegen der den kaiserlichen Staaten drohenden Türkengefahr in Besorgnis geriet, gab Scheffler eine Schrift: „Von den Ursachen der türkischen Überziehung und Zertretung des Volkes Gottes“ (geschrieben 1663, erschienen Neiße 1664) heraus, in welcher er die Türkengefahr als ein Strafgericht Gottes wegen des Abfalls der Protestanten von der römischen Kirche darstellte. Als dann durch den Sieg Montecuculis und den unmittelbar auf ihn folgenden Friedensschluß im August 1664 die Gefahr vorläufig beseitigt war, pries Scheffler in einer zweiten Schrift: „Christschrift von den herrlichen Kennzeichen des Volkes Gottes u. s. f.“ (Neiße 1664) die Niederlage der Türken als einen Beweis dafür, daß nur eine römische Theokratie der Christenheit helfen könne. Auf die in diesen Schriften enthaltenen, die Protestanten mit Recht verletzenden Äußerungen antworteten die Professoren der Theologie Christian Chemnitz in Jena (gest. 1666) und Adam Scherzer in Leipzig (gest. 1683) in Gegenschriften, denen Sch. wieder andere entgegensetzte, und so begann eine lange litterarische Fehde, in der beide Teile der Sitte der Zeit gemäß einander wenig fein begegneten. Inzwischen war

Sebastian von Rostock zum Fürstbischof von Breslau und Neiße erwählt (21. Mai 1664) und bald darauf auch zum kaiserlichen Oberhauptmann in Schlesien ernannt, so daß er die höchste weltliche und die höchste geistliche Stelle vereinigte; er hatte am 1. Juni 1664 Scheffler als Hofmarschall und fürstbischöflichen Rat in seine Nähe berufen, und diese angesehene Stellung verlieh der Polemik Schefflers eine ganz besondere Bedeutung; seine Schriften wurden nun in ganz Deutschland bekannt. Er hat in 12 Jahren 55 zum Teil sehr umfangreiche Streitschriften herausgegeben, in denen sich sein gehässiger Eifer gegen die Protestanten bis zu den gewagtesten sophistischen Behauptungen steigerte. Die Zahl seiner litterarischen Gegner wurde dabei immer größer; außer den schon genannten traten u. a. die Professoren Valentin Alberti in Leipzig (gest. 1697) und Ägidius Strauch in Danzig (gest. 1682) gegen ihn auf. Seine letzten Schriften schrieb Scheffler unter angenommenen Namen, so daß man mitunter den wirklichen Verfasser nicht gleich erkannte. Um die Zeit des Todes seines Gönners, des Fürstbischofes Sebastian von Rostock — er starb unerwartet an einem Schlagflusse am 9. Juni 1671 — gab Scheffler seine öffentliche Stellung auf und zog sich in das Stift der Kreuzherrn zu St. Matthias in Breslau zurück. Er wurde doch auch wohl des Streitens allmählich müde, zumal die Art seines Auftretens auch von vielen Katholiken gemißbilligt ward. Er veranstaltete nun eine Auswahl seiner Streitschriften, wozu zwei reiche Freunde ihn veranlaßten, nämlich der Landeshauptmann von Dyherrn zu Glogau und der Abt Bernhard Rosa zu Grüssau. Von seinen Streitschriften wählte er 39 für diese Sammlung aus. Sie erschien mit einem von ihm am 12. Februar 1676 geschriebenen Vorworte unter dem Titel „**Ecclesiologia**, bestehend in 39 verschiedenen auserwählten Traktätlein", Neiße und Glatz 1677, Folio; die Herausgabe besorgte schließlich der Abt Bernhard Rosa, denn Scheffler war während der Arbeit heftig erkrankt und dann nach einem schweren Leiden am 9. Juli 1677 gestorben, nur 53 Jahre alt. Von seiner **Ecclesiologia** erschien im Jahre 1735 in Oberammergau und Kempten eine zweite Ausgabe, auch in Folio.

Eine bleibendere Bedeutung als durch diese polemischen Schriften hat sich Scheffler als Dichter erworben. Die zwei Hauptwerke, die hier in Betracht kommen, erschienen, wie schon erwähnt ist, fast gleichzeitig. Das erste ist: „Johannis Angeli Silesii Geistreiche Sinn- und Schlußreime," Wien bei Kürner 1657, 12°. Das Werk enthält in fünf Büchern 1410 (oder 1412?) Reimsprüche (Epigramme) mit Überschriften, meistens aus zwei, oft aus vier, selten aus mehr Alexandrinern bestehend; ein Anhang enthält zehn Sonette. Voran stehen zwei Approbationen von Zensurbehörden, die eine ausgestellt von Sebastian von Rostock Breslau am 6. Juli 1656, die andere von dem Jesuiten und Dekan der theologischen Fakultät Nikolaus Avancinus (gest. 1685) Wien am 2. April 1657. Die zweite Ausgabe hat den Titel: „Johannis Angeli Silesii Cherubinischer Wandersmann. Geistreiche Sinn- und Schlußreime zur göttlichen Beschaulichkeit anleitende. Von dem Urheber aufs neue übersehen und mit dem sechsten Buche vermehrt", Glatz 1674, 8°. Das sechste Buch enthält außer den zehn Sonetten aus dem Anhange zum ersten Druck noch zwei mehrzeilige Dichtungen, fünf vierzeilige und 246 zweizeilige Reimsprüche. Nach dem Titel dieser zweiten Ausgabe wird das Werk gewöhnlich der Cherubinische Wandersmann genannt; dieser Name soll bedeuten, daß es sich in diesen Versen um die Lebensanschauung und Gedankenwelt eines Menschen handelt, der im Schauen Gottes für sich Ruhe und ein überirdisches Leben (nach Art der Cherubim) gewonnen hat. Die theosophische und mystische Lebensweisheit Schefflers wird in kurzen, oft abrupten Sätzen in meistens schöner Sprache vorgeführt, nicht in einer bestimmten Anordnung der Gedanken oder systematischen Entwickelung, sondern in bunter Reihenfolge, mehrfach in verschiedenen Wendungen auf dieselben Grundgedanken zurückkommend. Die Sätze enthalten mehr Metaphysik als Ethik; es sind Betrachtungen, Urteile, Behauptungen, nur selten Ermahnungen. Das, was der Mensch erstreben soll, ist Einheit mit Gott, und diese wird gewonnen durch stille Versenkung in Gott, Gottes Wesen aber ist die Liebe, sie ist der Schöpfungsgrund. Der Mensch kommt nicht durch Denken zum Wissen Gottes, sondern er erfährt Gott dadurch, daß er wird, was Gott ist. Das geschieht in Entsagung, Geduld, Demut, Liebe. Christus bringt als menschgewordener Gott die Erlösung; ihrer wird teilhaftig, wer sich bemüht, von göttlichem Wesen und Geist erfüllt zu werden. Eine Beziehung auf Kirche und Dogma liegt diesen Sprüchen völlig fern; nur selten tritt der katholische Standpunkt des Dichters deutlich hervor. Die Sprache ist oft dunkel, und es fehlt nicht an seltsamen Widersprüchen. Namentlich im ersten Buche finden sich viele Aussprüche, die völlig pantheistisch lauten, auch von Freund und Feind nicht anders verstanden sind; dennoch weist Scheffler in der

Vorrede zur zweiten Ausgabe den Vorwurf des Pantheismus ausdrücklich zurück. Aber wenn er auch hier und sonst das Unterschiedensein von Gott und Welt und die sittliche Freiheit des Individuums hervorhebt, so ist doch nicht zu leugnen, daß seine begeisterten Anschauungen ihn oftmals den Unterschied der Begriffe vergessen lassen, und daß er dann
5 seine Aussprüche so zuspitzt, daß sie in ihrer aphoristischen Fassung auch über die Grenze hinausführen, die er vielleicht eigentlich einhalten will. Daß sie bei vielem, was überschwänglich, unklar und bedenklich ist, einen Schatz tiefsinniger Gedanken enthalten, ist nicht zu leugnen. Manche Gedanken hat er Vorgängern entnommen; in der genannten Vorrede nennt er als solche außer Augustin besonders Bonaventura (gest. 1274), Johann
10 Ruysbroeck (gest. 1381), Heinrich Harphius aus Flandern (gest. 1477) und namentlich Johann Tauler (gest. 1361); dagegen nennt er Valentin Weigel und Jakob Böhme nicht, wohl weil das Buch unter katholischer Zensur gedruckt wurde. Anderswo (in der Schutzrede für seine Christenschrift 1664, vgl. oben S. 544, 58) macht er kein Hehl daraus, daß Böhmes Schriften, die er in Holland gelesen, große Ursache gewesen, daß
15 er zur Erkenntnis der Wahrheit gekommen sei; und viele Aussprüche namentlich im ersten Buche des Cherubinischen Wandersmanns, das vielleicht teilweise aus früherer Zeit stammt, als die andern, lassen ganz deutlich Schefflers Beeinflussung durch Böhme merken. — Unter den Protestanten ist das Buch erst durch die Ausgabe von Gottfried Arnold (Frankfurt a. M. 1701) allgemeiner bekannt geworden. Leibnitz kannte es; schon im Jahre 1666
20 äußerte er sich dahin, daß Scheffler trotz mancher Dinge, die ihm nicht gefielen, doch vieles beibringe, was der Erwägung sehr wert sei; und später, im Jahre 1702, nennt er ihn den französischen Quietisten verwandt. Wenn Leibnitz dabei wegen ihrer pantheistischen Neigungen diese mit Spinoza zusammenstellt, so ist doch wohl ausgeschlossen, daß Scheffler etwas von Spinoza wußte; beide starben in demselben Jahre. (Über Leibnitz'
25 Äußerungen über Scheffler vgl. Kahlert S. 51 ff.) Im 18. Jahrhundert geriet der Cherubinische Wandersmann dann in Vergessenheit und erst Friedrich Schlegel machte wieder auf ihn aufmerksam; seitdem haben namentlich Auszüge aus ihm (von Varnhagen von Ense und andern) die Bekanntschaft in weiteren Kreisen verbreitet.

Doch mehr noch wird Scheffler als Dichter wegen seiner geistlichen Lieder gekannt.
30 Die erste Sammlung solcher erschien unter dem Titel: „Heilige Seelenlust oder geistliche Hirtenlieder der in ihren Jesum verliebten Psyche, gesungen von Johann Angelo Silesio und von Herrn Georgio Josepho mit ausbundig schönen Melodien geziert", Breslau ohne Jahr, ein kleiner Oktavband. Die Approbation des Offizials Sebastian von Rostock ist vom 1. Mai 1657, und in diesem Jahre ist das Buch auch erschienen. Es sind 123 Lieder
35 in drei Bücher geteilt; jedes Lied mit einer Melodie. Noch in demselben Jahr erschien ein vierter Teil: „Johannis Angeli und Georgii Josephi, vierter Teil der geistlichen Hirtenlieder, zu der verliebten Psyche gehörig u. s. f.", Breslau ohne Jahr, 32 Lieder mit Melodien. Nach elf Jahren erschien eine neue Auflage, Titel wie in der ersten bis „geziert" und dann: „Anjetzo aufs neue übersehen und mit dem fünften Teil vermehrt.
40 Allen denen, die nicht singen können statt eines andächtigen Gebetbuches zu gebrauchen", Breslau 1668. Das fünfte Buch enthält 47 Lieder mit einer Zugabe von 3 Liedern; es sind also zusammen 205 Lieder. (In der Ausgabe von Rosenthal ist ein 206. aus der hernach zu nennenden „Sinnlichen Betrachtung" hinzugefügt; vgl. Kahlert S. 70 f.) Der Gegenstand dieser Lieder ist die Liebe der Seele zu Jesu, ihre Sehnsucht nach ihm
45 und ihre anbetende Bewunderung seiner Herrlichkeit. Die drei ersten Teile bilden ein geordnetes Ganzes; nach einleitenden Liedern mehr allgemeinen Inhalts begleitet die Seele in der Folge der Lieder den Heiland auf seinem Lebenswege von seinem Eintritt in die Welt bis zu seiner Erhöhung zum Vater, um dann am Schlusse dem Vorgefühl der Seligkeit in der zukünftigen vollen Gemeinschaft mit ihm Ausdruck zu geben. Die beiden
50 folgenden Bücher bringen Lieder, die nicht in einem Zusammenhange stehen; die drei ersten Lieder des vierten Buches sind an Maria, den Evangelisten Johannes und Maria Magdalena gerichtet; im fünften Buch, dessen Lieder wohl meist aus späterer Zeit stammen, befinden sich auch Überarbeitungen lateinischer Hymnen (Kahlert S. 63). Der poetische Wert dieser Lieder ist sehr ungleich; die sinnliche Auffassung des Verhältnisses der Seele
55 zu Jesu, das schillernde Spielen mit Worten und Bildern, das Heranziehen der Mythologie und anderes erinnert an die Schäferpoesie jener Zeit. In andern Liedern hält sich Scheffler von diesen Auswüchsen der Phantasie frei und unter diesen befinden sich einige, die nach Sprache, Form und Gedanken zu einem Vergleich Schefflers mit seinen berühmten Zeitgenossen berechtigen. Daß er von den Liedern des Jesuiten Friedrich Spee (gest. 1639)
60 angeregt sei, wie Gervinus meinte, ist nicht nachweisbar; er wird sie nicht gekannt haben.

Aber auch von den ihm örtlich näherstehenden gleichzeitigen Sängern wie etwa Johann Franck (gest. 1677), Knorr von Rosenroth (gest. 1689), oder gar Paulus Gerhardt (gest. 1676), wird er nichts gewußt haben; daß er gedruckte Lieder von ihnen (vor 1657) gesehen habe, ist sicher zu verneinen. Um so mehr ist der Beachtung wert, daß er doch in manchen Punkten eine Ähnlichkeit mit ihnen zeigt. Neben der Reinheit der Sprache und der Versbildung ist hier der subjektive Charakter des Liedes zu nennen. Und doch welch ein Unterschied ist dabei zwischen der weichlichen Art der in den Herrn verliebten Seele (Psyche) bei Scheffler und dem freudigen Glauben, der sich in Bekenntnis, Lobpreis und Gebet zu Gott erhebt, bei Gerhardt; es ist ein Unterschied wie weiblich und männlich. Daß trotzdem gerade Schefflers Lieder auch in weitem Umfange in lutherische Gesangbücher aufgenommen sind, erklärt sich aus ihrer pietistischen Richtung. Ob unter Schefflers Liedern solche sind, die er schon vor seinem Übertritte zur römischen Kirche gedichtet hat, läßt sich nicht mehr feststellen; unmöglich ist es nicht, aber jedenfalls hat ihre Wertschätzung seitens der evangelischen Kirche nicht hiervon abgehangen. Ob richtig ist, was vielfach behauptet wird, daß ihre immer weitere Verbreitung in evangelischen Kreisen dadurch begünstigt sei, daß man die Chiffre J. A., mit der sie bezeichnet waren, nicht Johannis Angeli, sondern **incerti autoris** auflöste, wird auch schwer zu beweisen sein. Schon Heinrich Müller (gest. 1675) hat in seine „Geistliche Seelenmusik" (Rostock 1659, Zahn 6. Bd, S. 208 f.) unter 400 Gesängen neben 53 Liedern Gerhardts 31 Schefflersche aufgenommen (die Zahlen nach Nelle S. 144), und das war zwei Jahre nach ihrem Erscheinen. Sodann finden sich Schefflersche Lieder im Nürnberger Gesangbuch von 1676, im Dresdner von 1694, im Darmstädter von 1698; der erste Teil des Freylinghausenschen Gesangbuchs (1704) hat 42, der zweite (1714) noch 10 Lieder, beide zusammen haben 52 (nach Kahlert S. 61 sogar 53) Lieder von den 205 Liedern Schefflers aufgenommen, mehr als den vierten Teil. In den herrnhutischen und spätern pietistischen Gesangbüchern findet sich dann eine noch größere Zahl; ihren Herausgebern gefiel gerade das Süßliche und Spielende. Zur Zeit des Rationalismus verschwanden dann diese Lieder wieder. In den neuerdings herausgegebenen evangelischen Gesangbüchern wird man einige der besten (nüchternsten) Lieder Schefflers wohl immer antreffen; namentlich die Lieder: „Ich will dich lieben meine Stärke" (1657), „Liebe die du mich zum Bilde" (1657), „Mir nach spricht Christus unser Held" (1668) werden wohl in keinem Gesangbuche fehlen. Neben diesen mögen wohl die verbreitetsten sein: „Ach sagt mir nicht von Gold und Schätzen" (1657) und „Jesus ist der schönste Nam" (1657); eines seiner schönsten Lieder ist auch: „Ich danke dir für deinen Tod" (1657). Diese genannten sind fast ohne die geringste Veränderung, wörtlich, wie sie ursprünglich erschienen sind, für uns singbar. Hingegen sind die den Liedern in den Originalausgaben beigegebenen Melodien von Georg Joseph von der evangelischen Kirche abgelehnt worden (bis auf eine); ihnen fehlt das Ernste und Würdige unseres Chorales.

Noch einmal gab Scheffler eine Sammlung von Gedichten heraus: „Johannis Angeli Silesii Sinnliche Beschreibung der vier letzten Dinge", Schweidnitz 1675 (vielleicht schon etwas früher erschienen?); eine zweite Ausgabe erschien Neiße 1677 angeblich unter dem Titel: „Sinnliche [nach andern: Sinnreiche] Betrachtung der vier letzten Dinge u. s. f." (vgl. Kahlert S. 73). Es sind dies sehr ausführliche, drastische Schilderungen der letzten Dinge, namentlich des Gerichtes und der Verdammnis, durch die er leichtsinnige Menschen zur Bekehrung bringen will; aber die Ausführungen sind größtenteils so sinnlich und so widerwärtig, daß sie nur abstoßend wirken können. Von dem milden Liebesgeist seiner frühern Dichtungen lassen sie kaum noch etwas merken; man möchte annehmen, daß seine langjährige polemische Schriftstellerei es verschuldet, daß er auch als Dichter ein geschmackloser Eiferer geworden. Die von Scheffler noch herausgegebene „**Margarita evangelica**", Glatz 1676, ist keine Dichtung, sondern die Übersetzung eines gleichnamigen ältern Erbauungsbuches, das Scheffler aus der Bibliothek Franckenbergs geerbt hatte.

Carl Bertheau.

Scheibel, Johann Gottfried, gest. 1843. — Quellen: Seine zahlreichen Schriften. Sein Briefwechsel im Archiv des Oberkirchenkollegiums in Breslau; Steffens, Was ich erlebte, Bd 9, 1844; Vorbrugg, Rede am Grabe Scheibels, 1843; Lebenslauf Sch.s vom Oberkirchenkollegium veröffentlicht, 1843; Fengler, Lebensbild Sch.s zum 100jähr. Geburtstag 1883; Reiche, Die ev.-luth. Gemeinde in Breslau, 1884; Joh. Nagel, Die Kämpfe der ev.-luth. Kirche in Preußen 1869, und Errettung der luth. Kirche, 3. Aufl. 1895; Eylert, Charakterzüge aus dem Leben Friedrich Wilhelm III., 1845; Wangemann, 7 Bücher preußische

Kirchengeschichte, 1859; ders., Die luth. Kirche der Gegenwart in ihrem Verhältnis zur Una sancta, 1883; Ziemer, Die Missionsthätigkeit der ev.-luth. Kirche in Preußen, 1904; Froböß, Kurze Abwehr, 1905.

Johann Gottfried Scheibel, der Führer der lutherischen Bewegung gegen die Einführung der Union in Preußen, entstammte einer Gelehrtenfamilie Breslaus. Sein Vater war der durch mathematische und naturwissenschaftliche Schriften bekannte Rektor des Elisabeth-Gymnasiums daselbst Johann Ephraim Scheibel, sein Großvater Magister an demselben Gymnasium, der Verfasser des Liedes: „Herr ich bin noch hier auf Erden." Sch.s Mutter, Johanne Christiane geb. Morgenrot, gehörte wie auch seine Frau Luise geb. Philippi einer begüterten Kaufmannsfamilie an. Schon die ernste, streng religiöse Erziehung des Vaterhauses hatte in dem Knaben eine große Ehrfurcht vor der Bibel geweckt. Das Studium der Theologie in Halle 1801—4 diente ihm trotz des dort herrschenden Rationalismus Vaters, Niemeyers und Nösselts zu tieferer Sündenerkenntnis und gläubiger Versenkung in die heilige Schrift. Von der furchtbaren Unsittlichkeit der damaligen studierenden Jugend wandte er sich mit Abscheu weg. Neben der Theologie zog ihn seine Neigung besonders zum Studium der Geschichte. Nach Breslau 1804 zurückgekehrt, durchlief er die dort übliche Predigerlaufbahn als Lektor, Mittagsprediger und schließlich Diakonus an den Kirchen St. Barbara und St. Elisabeth und wurde an letzterer Kirche 1815 als dritter Geistlicher angestellt.

Auch hatte er auf Grund einer Abhandlung über das Studium der Kirchengeschichte an der eben von Frankfurt a./O. nach Breslau verlegten Universität eine außerordentliche Professur erhalten. 1818 wurde er, nachdem er einen Ruf nach Dorpat ausgeschlagen hatte, ordentlicher Professor der Theologie. Seine Amtsgenossen an der Universität wie im Pfarramt waren mehr oder weniger Rationalisten; unter den Gemeindegliedern zeigten sich wohl noch Reste orthodoxen Glaubens, aber ohne innere Lebenskraft.

Sch.s offenes Bekenntnis zur Inspiration der ganzen heiligen Schrift und zu den Glaubenslehren der lutherischen Kirche von der Erbsünde, der wahrhaftigen Gottheit Christi, der Rechtfertigung und der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl war etwas ganz ungewohntes und erregte viel Widerspruch; doch allmählich sammelte sich eine Gemeinde gläubiger, entschiedener Christen aus allen Ständen um seine Kanzel, obwohl seine Ausdrucksweise nicht gerade populär, sondern oft durch ihre eigentümliche Kürze nur tieferem Nachdenken verständlich war. Vielfach wurde er auch als Beichtvater und spezieller Seelsorger gesucht. Professor Steffens, der durch Sch. „wieder Lutheraner wurde", schreibt 1823: „Gott hat ihm eine Gabe gegeben, dem inneren Zweifel einer ringenden Seele zu begegnen, wie sie wenigen zu teil ward. Wenn er sich abwendet von allem Äußeren, wenn das Geheimnis der ewigen Liebe des Heilandes ihn durchdringt, dann ist seiner Rede eine Kraft gegeben, die alle Zweifel gewaltsam niederreißt, dann eröffnet sich eine Tiefe der Sprache, eine innere Fülle der Andacht, dann ergreift uns eine heilige Zuversicht, die ihn erleuchtet und durchströmt, und ich hörte Vorträge von ihm, die mir unvergeßlich sind" (Steffens: Von der falschen Theologie S. VII). „Im Anfang schien seine Sprache etwas Ungeschicktes, der Zeit Fremdes zu haben. Hörte man ihn aber in seinen besten Stunden, dann war es, als hätte sich alles in ihm verwandelt; es lag dann in seinen Worten eine Gewalt, die er selbst nicht zu kennen schien. Die Religion lag als ein Fertiges vor ihm; nicht bloß was geoffenbart wurde, sondern auch wie es ihm entgegentrat, erschien ihm notwendig und wichtig. Wenn er die Überzeugung hatte, es stände in der heiligen Schrift so, dann hatte er eine Erfahrung gemacht, die ihn so sicher leitete, wie der Bau seines organischen Leibes seine Bewegungen. Diese völlige Sicherheit war ihm der Glaube. Sie teilte sich unwiderstehlich den Zuhörern mit" (Steffens: Was ich erlebte VIII, 421. X, 71). Gleich Sch.s erste theologische Schrift „Einige Worte über die Wahrheit der christlichen Religion", die er 1815 zur Stiftung der schlesischen Bibelgesellschaft veröffentlichte, war gegen die rationalistischen Angriffe auf die Bibel, die Schöpfungs- und Versöhnungslehre gerichtet. Sein grader Sinn sah in der Leugnung der Schriftwahrheit durch Männer, die sich doch christliche Theologen nannten, eine Unlauterkeit. „Entweder ganz Heide oder ganz Christ! Heide sein und doch christlicher Theolog sich nennen lassen, und darum, weil nun einmal die Bibel Organ der evangelischen Katheder und Kanzeln bleiben muß, seinen Unglauben in die Bibel hinein erklären, ist elende Schlauheit" (S. 41). 1816 folgten Sch.s „Untersuchungen über Bibel und Kirchengeschichte", in denen er besonders für die Authentie der Bücher des A.T.s eintrat. Seine scharfe Verurteilung der damaligen Theologie: „Unsere Theologen wollen eben wegen ihrem bloßen heidnischen Rationalismus mitten in die

Lehren des Evangelii hinein ihr Nichtevangelium lehren, wollen die Maske von Doktoren und Professoren christlicher Theologie haben, um affirmativ zu zerstören, was ihnen negativ ohnehin mißbehagt" (S. XXVII) zog ihm Angriffe von seiten rationalistischer Amtsgenossen zu, gegen die er sich 1817 in einer kleinen Schrift „Rechtfertigung meines moralischen Charakters gegen die Beschuldigungen des Herrn Dr. Schulz" verteidigte. Noch heftiger wurden die Anfeindungen, als er es wagte, seine Bedenken gegen das vom Könige so eifrig betriebene Unionswerk auszusprechen. Schon 1814 hatte er eine Reformationspredigt über „Die wahre Würde der evangelisch-lutherischen Kirche" der in Berlin mit der Neuordnung des evangelischen Kultus beauftragten Kommission eingesandt und vor jedem Eingriff in den lutherischen Abendmahlskultus dringend gewarnt. Das Reformationsfest 1817 gab ihm Gelegenheit zu öffentlichem Zeugnis für die lutherische Abendmahlslehre und gegen die Union (Predigt am 2. November 1817 über das VI. Hauptstück). Gleichzeitig schrieb er „Über Luthers christliche Frömmigkeit", eine Darstellung des psychologischen Entwickelungsganges Luthers. Bald darauf fand die erste Synode der Breslauer Superintendentur statt, auf der er erklärte, sein Gewissen erlaube ihm nicht die Annahme der Union. Noch sollte diese ja der freien Entscheidung eines jeden überlassen sein. Die im folgenden Jahre der Breslauer Synode aufgetragene Beratung eines Entwurfs einer neuen Kirchenordnung nötigte Sch. zu genaueren Studien der Kirchenverfassungen, deren Ergebnisse er in einem ausführlichen Votum (abgedruckt in Scheibel, Aktenm. Geschichte II, 19 ff.) und in der Schrift: „Allgemeine Untersuchung der christlichen Verfassungs- und Dogmengeschichte" 1819 veröffentlichte. Er sieht in den Pastoralbriefen die Grundzüge einer vom heiligen Geist der Kirche geoffenbarten Verfassung, nach welcher die Gemeinde, geleitet von Ältesten aus dem Lehr- und Laienstande in freier Liebe für den Unterhalt der Geistlichen sorgt und seelsorgerisch Lehr- und Kirchenzucht geübt werden soll. Diese „biblische Verfassung" habe auch Luther ursprünglich gewollt, doch sei sie infolge der Übertragung der Kirchenleitung an die Landesfürsten nicht recht zur Durchführung gekommen. Aber in kleineren Gebieten, z. B. in Breslau selbst, seien in den aus Laien und Geistlichen zusammengesetzten Stadtkonsistorien die Grundzüge jener biblischen Ältestenverfassung schon vorhanden. Man hat Sch. vorgeworfen, er habe eine neue, wesentlich reformierte Verfassung einführen wollen, aber mit Unrecht; denn er unterscheidet diese biblische Aeltestenverfassung von der reformierten Presbyterialverfassung, die nach seiner Überzeugung auf einer Vermengung des geistlichen und weltlichen Regimentes beruhe. Auch der Vorwurf, er habe behufs Verwirklichung seiner Verfassungsideen die Separation veranlaßt, ist unberechtigt; er war erst durch den Gegensatz zu der unierten Staatskirche genötigt, für die lutherische Kirche eine selbstständige Verfassung auf biblischer Grundlage zu fordern, auch wollte er eigentlich gar keine neue, sondern nur die Beibehaltung der in Breslau vor Einführung der Union bestehende Verfassung.

Sch.s Stellung zur Verfassungsfrage kennzeichnet seine Äußerung im Archiv für historische Entwickelung der lutherischen Kirche 1841 S. 7. „Wir kennen keine ausschließliche lutherische Kirchenverfassung, unsere Kirche gedieh und gedeiht unter jeglicher äußerer Form und nie kam es uns in den Sinn, Verfassung, unlogisch und unsymbolisch, für einen Lehrartikel oder eine Glaubensnorm zu erklären". 1821 zog ihm eine Passionspredigt über „Das Opfermahl des neuen Bundes" und eine kleine Schrift über das Abendmahl einen maßlos heftigen litterarischen Angriff von seiten seines Kollegen Professor David Schulz unter dem Titel „Unfug an heiliger Stätte zu". Er wurde als „Finsterling", als „düsteres, geistliches Schweifgestirn, das von einem Häuflein frömmelnder Schwächlinge, die am Pips kränkeln, gefolgt würde," geschmäht. Er antwortete, die persönliche Kränkung verzeihend, in der Schrift: „Das Abendmahl des Herrn" 1823, in welcher er nach einer religionsgeschichtlichen Untersuchung der heidnischen, besonders ägyptischen Opfer den exegetischen Nachweis zu führen suchte, daß Brot und Wein im heiligen Abendmahl Leib und Blut Christi nicht nur bedeuten, sondern real mitteilen, während die symbolische Auffassung der Reformierten ein versteckter Gnosticismus sei. 1827 erschien von ihm ein „Kommunionbuch," eine Sammlung seiner Beichtansprachen und Gebete.

Von der Überzeugung der Unvereinbarkeit der lutherischen und reformierten Abendmahlslehre durchdrungen, hatte Sch. schon seit dem Erscheinen der Unionsagende von 1822 seine Bedenken dagegen geäußert. Gegen ihre Einführung in Schlesien gab er 1828 ein entschiedenes Votum ab (Aktenmäßige Geschichte II, 30), dessen scharfe Sprache besonders den Verfasser der Agende, König Friedrich Wilhelm III. gegen ihn einnahm. Auch die gehässige Darstellung, welche Hofprediger Eylert dem Könige von Sch. gab,

trug dazu bei, daß der König eine tiefe Abneigung gegen ihn faßte und nichts mehr von
ihm lesen wollte, während Sch. dem Könige bis zu dessen Tode in großer Liebe an-
hänglich blieb. Um jeden Widerspruch gegen die am Jubelfest der Augsburgischen Kon-
fession 1830 in Breslau geplante Einführung der Union zu unterdrücken, wurde Sch.
5 kurz vorher suspendiert; am 23. Juni 1830 amtierte er zum letztenmale in der Elisabeth-
kirche. Eine große Zahl seiner Gemeindeglieder wandte sich in wiederholten Bittschriften
an den König um Aufhebung seiner Suspension und Anerkennung einer von der unierten
Landeskirche unabhängigen lutherischen Kirche (vgl. Lutheraner, sep. Bd XIII S. 2 ff.).
Diese Bittschriften blieben ebenso wie Sch.s persönliche Vorstellungen in Berlin er-
10 folglos. Man drohte ihm mit Absetzung, wenn er die neue Agende nicht annehme. Die
Versicherung, daß damit keine Annahme der Union geschehe, konnte ihn angesichts der
Thatsache, daß die Agende den Zwecken der Union dienen sollte, nicht beruhigen. Da
ihm sowohl jede Amtsthätigkeit als auch jede litterarische Wirksamkeit für die lutherische
Kirche verboten wurde, so verließ er am 15. April 1832 Breslau (vgl. „Die letzten Worte
15 des scheidenden Lehrers gesprochen zur lutherischen Gemeinde in Breslau den 14. April
1832"), und nahm seinen Wohnsitz in Dresden, blieb aber in beständigem Verkehr mit
den Lutheranern in Preußen, sie beratend und ihre Sache durch Herausgabe von Schriften,
welche über die Verfolgungen der schlesischen Lutheraner von seiten der Staatsgewalt
ausführlich berichteten, wesentlich fördernd. 1832 erschien seine „Geschichte der lutheri-
20 schen Gemeinde in Breslau". Im selben Jahre veröffentlichte er das von Huschke ge-
schriebene „Theologische Votum in Sachen der Berliner Agende" und „Biblische Beleh-
rungen über lutherische und reformierte Lehrbegriffe und Union beider Konfessionen"
desgleichen: „Von der biblischen Kirchenverfassung, Sendschreiben an Dr. Hengstenberg
1833: „Nachrichten vom neuesten Zustande der lutherischen Kirche in Schlesien," und
25 „Was ist Pietismus und Mysticismus?" 1834 die zwei Bände starke „Aktenmäßige Ge-
schichte der neuesten Unternehmung einer Union", durch den Abdruck der sämtlichen Ur-
kunden bis heute die beste Quelle für die Unionsgeschichte. 1834: „Antwort auf das
offene Sendschreiben eines Verborgenen." Außerdem zahlreiche kleinere Artikel in den
politischen und theologischen Blättern jener Zeit. Da die Evangelische Kirchenzeitung
30 Hengstenbergs, welche anfangs der lutherischen Bewegung freundlich gesinnt war, einem
Winke der Regierung folgend seit 1833 die Aufnahme von Artikeln der Lutheraner ver-
weigerte, so veröffentlichte Sch. zusammen mit Professor Guericke 1833: „Theologische
Bedenken betreffs reformierten und lutherischen Lehrbegriff, Kirchenverfassung und Union
in Bezug auf Aufsätze der Evangelischen Kirchenzeitung". 1834: „Letzte Schicksale der
35 lutherischen Parochien in Schlesien". Auch auf das von Pastor Kellner im Gefängnis
verfaßte, von Pastor Blüher in Grünberg i./S. 1835 herausgegebene sogen. „blaue
Buch": „Neueste kirchliche Ereignisse in Schlesien, Geschichte der lutherischen Parochien
Hönigern und Kaulwitz" übte er entscheidenden Einfluß. 1835 und 1836 erschienen von
Sch. „Mitteilungen über die neueste Geschichte der lutherischen Kirche", 1836: „Luthers
40 Agende und die neue Preußische". 1837 gab er durch eine Neubearbeitung der 3. Auf-
lage von Köppen: „Die Bibel ein Werk der göttlichen Weisheit", eine ausführliche Apo-
logie des Bibelglaubens der lutherischen Kirche, und veröffentlichte: „Ein Wort brüder-
licher Belehrung über die lutherische Kirche und die unternommene Vereinigung derselben
mit der reformierten Kirche zu einer einigen evangelischen Kirche". Auch verteidigte er sich
45 gegen verschiedene Vorwürfe, die ihm wegen seiner scharfen Schreibart gemacht worden
waren, in einer Broschüre: „Über meine Polemik", 1837. Außer diesen polemischen und
historischen Schriften dienten auch zahlreiche von ihm herausgegebene Predigten zum
Zeugnis für das lutherische Bekenntnis.
Sch., der 1828 in Breslau der Begründer eines Missionsvereins gewesen war, trat
50 in Dresden in das dortige Missionskomitee und wurde bald „der treue und bei aller
Demut und Bescheidenheit entschiedene und feste Führer der sächsischen Lutheraner".
(Handmann: Tamulen-Mission 1903, S. 13). Sein Zeugnis bewirkte, daß die Dresdner
Missionsfreunde sich von der unierten Basler Mission lossagten und eine lutherische
Missionsgesellschaft gründeten. Indessen erregte 1832 eine Reformationspredigt „Ernste
55 Worte des Herrn an unsere lutherische Kirche" über Off. 2, 1—7 den Zorn des ratio-
nalistischen Vizepräsidenten des Sächsischen Konsistoriums Ammon, und obwohl Sch. seine
Predigt der Leipziger Fakultät zur Begutachtung einreichte, wurde ihm doch die venia
concionandi in Sachsen entzogen und der Aufenthalt in Dresden verboten. Er ging
nach Hermsdorf bei Dresden, wo er den anregenden Verkehr mit Herrn von Heynitz und
60 dem orginellen Pastor Roller in Lausa genoß. Aber 1836 mußte er auch diese Zufluchts-

stätte verlassen; er fand Aufnahme in Glauchau, unter dem Schutz des Grafen Schönburg. Dort predigte er auch wieder öffentlich. Auf Betreiben Preußens wurde er auch von hier vertrieben; er zog nach Nürnberg, wo er die letzten Lebensjahre mit litterarischen Arbeiten beschäftigt im Verkehr mit den bayerischen Freunden der lutherischen Kirche, Löhe, Harleß, Thomasius, Rektor Roth u. a. zubrachte. 1841 begann er die Herausgabe des „Archiv für historische Entwickelung und neueste Geschichte der lutherischen Kirche". Seine letzte Schrift war eine Verteidigung gegen Verdächtigungen seiner Lehrstellung: „Nötiges Zeugnis von meinem unverrücktem lutherischen kirchlichen Bekenntnis" 1842. Der Tod Friedrich Wilhelms III. und die damit eintretende Beendigung der Verfolgung der preußischen Lutheraner erweckte ihm die Hoffnung, in sein Vaterland zurückkehren zu können, zumal König Friedrich Wilhelm IV. ihm schon als Kronprinz wohlgesinnt war. Die 1. Generalsynode der Lutheraner in Breslau 1841, an der er persönlich nicht teilnehmen konnte, ernannte ihn zum Ehrenmitglied des neuerrichteten Oberkirchenkollegiums und die Breslauer Gemeinde hielt ihm die 1. Pfarrstelle offen. Aber die von Professor Steffens und Graf Anton Stolberg vermittelten Verhandlungen behufs seiner Rückberufung in die Breslauer Professur stießen in Berlin auf Schwierigkeiten und als diese endlich überwunden schienen, erkrankte er an einem Brustleiden und entschlief am 21. März 1843 im Glauben an seinen Heiland. Auf seinen Wunsch wurde er mit der rechten Hand auf die Stelle Jo 11, 25 hinweisend beerdigt.

Sch. war von großer, Ehrfurcht gebietender Gestalt, starker Willenskraft und tiefem religiösen Gefühl, das ihn, vor der geringsten Unlauterkeit, vor jeder Zweideutigkeit im Bekenntnis und jedem Zweifel an der Schriftwahrheit zittern ließ und ihn mit unerschütterlichem Gottvertrauen und unbeugsamen Zeugenmut erfüllte. Dies war seine Stärke und erklärt seinen Einfluß auf weite Kreise der lutherischen Kirche. Seine Schwäche dagegen, die auch von seinen Anhängern erkannt und ihm offen ausgesprochen worden ist, lag in der Form seiner Polemik, seiner eigentümlichen Ausdrucksweise, seinem abrupten, manchmal unlogischen Stil und in dem schroffen Urteil über manche geschichtliche Ereignisse und Personen, zu dem er sich durch seinen „psychologischen Blick" oder auch durch vermeintliche geschichtliche Parallelen (z. B. den Vergleich der ägyptischen Opfermahlzeiten mit dem reformierten Kultus), verleiten ließ. Aber stets war er bereit, erkannte Uebereilungen öffentlich zurückzunehmen und seinen theologischen Gegnern in Liebe zu begegnen, wie dies namentlich sein edelmütiges Verhalten gegen David Schulz bezeugt. Wenn Eylert (Charakterzüge Friedrich Wilhelm III.) ihn als einen „schlauen, unlauteren Fanatiker" schildert, so ist das ebenso wahrheitswidrig wie Wangemanns Behauptung, er sei ein doketisch-mystischer Irrlehrer, weil er auf Grund von Jo 6, 50 und 1 Ko 15, 45 von einem himmlischen, geistigen Leib Christi redet; denn Sch. geht damit nicht über das hinaus, was die lutherische Dogmatik durch die Lehre von der Communicatio idiomatum stets gelehrt hat, ohne damit auch die wahrhaftige Menschheit und irdisch-reale Leiblichkeit Christi zu leugnen. Die 1841 von der Generalsynode in Breslau angenommene konsistorial-synodale Verfassung entsprach zwar nicht ganz dem Ideal Sch.s von einer biblischen Verfassung, doch bezeugt seine letzte Korrespondenz mit Huschke, daß er, grade weil er die Freiheit der Kirche in der Gestaltung ihrer Verfassung anerkannte, sich mit der in Breslau angenommenen Form schließlich einverstanden erklärte. Die Verdächtigung, Sch. sei deshalb nicht nach Breslau zurückgekehrt, ist durch die Thatsache widerlegt, daß er noch kurz vor seinem Tode seine Rückkehr vorbereitet hat.

Der dankbaren Verehrung aller Lutheraner gegen Sch. gab das Oberkirchenkollegium durch einen von allen Kanzeln der lutherischen Gemeinden zu verlesenden Lebenslauf Ausdruck. **Froböß.**

Scheidungsrecht, evang. s. am Schluß des Bandes.

Schelhorn, J. G., Vater und Sohn, gest. 1773 bezw. 1802 — Die darüber in den älteren bio- und bibliographischen Handbüchern sich findenden Angaben sind jetzt veraltet durch F. Braun, Dr. theol. J. G. Schelhorn, Beitr. z. bayer. KG, Bd IV, wo auch ein Verzeichnis seines Briefwechsels und seiner schriftstellerischen Arbeiten zu finden ist.

Johann Georg Schelhorn, der Ältere, wurde am 8. Dezember 1694 in Memmingen als Sohn eines „Hutstaffierers" geboren und erhielt seine Vorbildung in der gelehrten Schule seiner Vaterstadt. Schon in jenen Jahren, in denen ihm der Pfarrer Chr. Ehrhard Zutritt zu seiner ansehnlichen Bibliothek gewährte, dürfte der Grund zu seinen späteren, speziell litterargeschichtlichen Neigungen gelegt worden sein. Die reichlichen Stipendien

der alten Reichsstadt gestatteten ihm, im Jahre 1712 die Universität Jena zu beziehen, um, obwohl er Geistlicher werden wollte, zunächst philosophische und philologische, besonders orientalische Studien zu treiben. Nach einer schweren Krankheit begab er sich 1714 nach Altdorf, wo er namentlich dem gelehrten G. G. Zeltner näher trat. Um seine theo-
5 logischen Studien zu beenden, ging er 1717 noch einmal nach Jena und kam dort (wie vorübergehend schon früher) mit dem Pietismus in Berührung, aber wenn er auch mit ausgesprochenen Pietisten in Verkehr trat und diesen fortsetzte, scheint er nie von der pietistischen Bewegung ergriffen worden zu sein. In die Heimat zurückgekehrt, hatte er zu warten, bis eine geistliche Stelle frei wurde. Er benutzte diese Zeit, um sich in die
10 reichen Schätze der Memminger Stadtbibliothek zu vertiefen. 1725 wurde er zum Bibliothekar ernannt und noch in demselben Jahre zum Konrektor an der Memminger Schule, und erst nach siebenjähriger Schulthätigkeit erhielt er im September 1732 die Pfarrstelle in dem nahen Buxach und Hardt, die er dann 1734 mit einer Stadtstelle vertauschen konnte. Inzwischen hatte er sich zu einem gelehrten Polyhistor herausgebildet, und man nannte ihn
15 auf Grund seiner litterarischen Arbeiten schon mit großen Ehren. Seit 1725 erschienen seine **Amoenitates literariae, quibus variae observationes, scripta item quaedam anecdota et rariora opuscula . . . exhibentur (XIV Tomi, Francof. et Lips. 1721—31),** wie schon der Titel angiebt, eine bunte Sammlung von Abhandlungen, Ausgaben älterer Arbeiten und Briefen mit gelehrten Erläuterungen, das Resultat eines unermüdlichen
20 Sammeleifers (vgl. namentlich über seine Briefsammlung F. Braun a. a. O., S. 201), der Durchforschung nahe gelegener Bibliotheken und einer umfangreichen, gelehrten Korrespondenz, durch die er übrigens auch für das Zustandekommen fremder Werke, z. B. Raupachs Evangelisches Österreich nicht Weniges beitrug. Im Jahre 1730 erschien zur Jubelfeier der Augsburgischen Konfession seine „Kurzgefaßte Reformationsgeschichte der
25 Stadt Memmingen". Die Schicksale der Salzburger Protestanten veranlaßten ihn zu seiner wertvollen Arbeit: **De Religionis Evangelicae in provincia Salisburgensi ortu, progressu et fatis commentatio historico-ecclesiastica (Lipsiae 1732),** die F. W. Stübner ins Deutsche und Gerdes ins Holländische übersetzte (Amsterdam 1733), und mit einzelnen Führern der Salzburger, wie Schaytberger, blieb er in dauernder Verbindung
30 (vgl. Braun S. 162). Als ihm nach dem Tode seines gelehrten Freundes Zacharias Konrad von Uffenbach (gest. 6. Januar 1734) dessen litterarischer Nachlaß mit seiner großen Briefsammlung zugefallen war, begann er gewissermaßen als Fortsetzung der **Amoenitates litterariae,** aber prinzipiell mehr die Kirchengeschichte berücksichtigend, eine neue Sammlung unter dem Titel **Amoenitates historiae ecclesiasticae et litera-
35 riae etc., Francof. et Lipsiae, II Tomi,** 1737—38 und das auf mehrere Bände berechnete, aber über den ersten Band nicht hinausgekommene Werk **Acta historico-ecclesiastica saeculi XV et XVI** oder Kleine Sammlung Einiger zur Erläuterung der Kirchengeschichte des 15. und 16. Jahrhunderts nützlicher Urkunden und Schriften, I. Tl. Ulm 1738. Einen Einblick in seine auch an Seltenheiten reiche Bibliothek gewährt seine
40 Abhandlung **Index editionum Aldinarum, quas possidet Jo. G. Schelhorn,** Memmingen 1738 (abgedr. bei Schwindel, **Bibliotheca universalis, Vol. IV** [Nürnberg 1739], **p. 333 sq.**). Und Bücher und namentlich Briefe von Gelehrten zu sammeln und zu diesem Zweck über die ganze Welt hin bis in den Vatikan Verbindungen anzuknüpfen, worüber er sich auch gelegentlich in einer Abhandlung **De honesto commercio literario, idoneo
45 bibliothecae augendae medio** (in den sogleich zu erwähnenden **Commercii epistolaris Uffenbachiani Selecta, T. III**) sehr offen aussprechen konnte, war sein eifrigstes Bestreben. Und obwohl ein Angriff des bekannten J. N. Weislinger in seiner Schmähschrift: „Friß Vogel oder stirb", 1732 ihn auch zu polemischen Arbeiten, z. B. in den Fortges. Weimarer nützlichen Anmerkungen VIII, p. 790 ff., nötigte, unterhielt er doch
50 sehr freundschaftlichen Verkehr mit katholischen Gelehrten, der diesen teilweise drückende Verdächtigungen eintrug (vgl. Braun a. a. O., S. 202 ff.). Besonders eifrig waren diese Beziehungen zu dem Kardinal Quirini, dem Bischof von Brescia und früheren Bibliothekar der **Vaticana,** dem Herausgeber der Briefe des Kardinals Reginald Polus (über Quirini vgl. A. Baudrillart, **De Card. Quirini vita et operibus,** Paris 1889), der die
55 Gutmütigkeit und die Kenntnisse des gelehrten Schwaben sehr wohl zu benutzen verstand, um ihn dann in der hochmütigsten Weise anzugreifen, worüber es zu einer unerquicklichen litterarischen Auseinandersetzung kam (Braun S. 208 und die einschlägigen Schriften Schelhorns Nr. 14, 15 und 21. Ebenda S. 148 f.). Aus der großen Zahl seiner noch heute wertvollen Arbeiten seien noch hervorgehoben seine Arbeit **De vita fatis ac me-
60 ritis Philippi Camerarii etc.** (mit der ersten Ausgabe von dessen Bericht über seine

römische Gefangenschaft), Norib. 1740; ferner seine **Commercii epistolaris Uffenbachii Selecta**, Ulm und Memmingen 1753—58 in fünf Abteilungen, die neben einer Lebensbeschreibung des Freundes und einer Auswahl aus seinem Briefschatze auch eine Reihe eigener Aufsätze enthalten, endlich seine „Ergötzlichkeiten aus der Kirchenhistorie und Litteratur" ꝛc., 3 Bde, Ulm und Leipzig 1761—64, in denen wie in den **Amoenitates** eine bunte Menge von kleinen Aufsätzen, Abdrucken von alten Schriftstücken und bio- und bibliographischen Notizen zusammengetragen ist. Seine Aufsätze und Arbeiten sind selten ausgereift; mit der Ruhelosigkeit des Sammlers veröffentlicht er, was ihm augenblicklich in den Wurf kommt oder ihn gerade interessiert, aber sie enthalten eine solche Fülle von wertvollem Material, daß sie noch heute nicht entbehrt werden können, und für die Gelehrtengeschichte seiner Zeit sind die in verschiedene Bibliotheken gekommenen Reste seiner Briefsammlung (vgl. Braun S. 145 f.) eine noch längst nicht erschöpfte Fundgrube. Bis ins hohe Alter frisch und thätig, — seit 1753 bekleidete er auch die Superintendentur von Memmingen — starb Schelhorn am 31. März 1773.

In denselben Bahnen wie der Vater bewegte sich der gleichfals als Polyhistor bekannte Sohn, Joh. Georg Schelhorn der Jüngere, wie denn auch sein äußerer Lebensgang fast ganz derselbe war. Geboren zu Memmingen am 4. Dezember 1733, trieb er in Göttingen und Tübingen seit 1750 philologische, historische und theologische Studien, wurde 1756 Pfarrer in Buxach und Hardt, trat dann 1762 seinem Vater zur Seite, auch als Stadtbibliothekar, und wurde 1793 auch Superintendent von Memmingen. Neben manchen Beiträgen zu den **Nova Acta Hist. Eccl.**, Gatterers allgemeiner Historischer Bibliothek, praktisch-theologischen Arbeiten, Predigten, Sammlungen von Gebeten (1789), geistlichen Liedern (Memmingen 1772. 1780), die ihn als entschiedenen Gegner des Pietismus und Freund der beginnenden Aufklärung erkennen lassen, sind Zeugnisse seiner hervorragenden, freilich an die des Vaters nicht heranreichenden Gelehrsamkeit seine „Beiträge zur Erläuterung der Geschichte, besonders der Schwäbischen Kirchen- und Gelehrten-Geschichte" (Memmingen 1772—75, 4. Stück), dann „Anleitung für Bibliothekare und Archivare" (Ulm 1788—1791, 2 Bde), und „Kleinere historische Schriften", Memmingen 1789—1790, 2 Bde. Besonders enthalten seine heute selten gewordenen „Beiträge zur Erläuterung der Geschichte" viele wichtige Notizen zur Gelehrten- und Büchergeschichte. Er starb am 22. November 1802.

Th. Kolde.

Schelling s. d. A. Idealismus, deutscher Bd VIII S. 629,11 ff.

Schelwig, Samuel, lutherischer Theolog, gest. 1715. — Ephr. Prätorius, Athenae Gedanenses, Leipzig 1713, S. 127 ff.; Neuer Büchersaal der gelehrten Welt, Vierter Jahrgang (XLVI. Oeffnung), Leipzig 1715, S. 820—827; J. G. Walch, Historische und theologische Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der evangelisch-lutherischen Kirchen I. Tl., Jena 1733, S. 602 f. 739—746; V. Tl., S. 749 f. 849 u. a.; C. G. Jöcher, Allgemeines Gelehrten-Lexikon IV, Leipzig 1751, S. 246 f.; E. Schnaase, Geschichte der evangelischen Kirche Danzigs, Danzig 1863, S. 332—353 u. a.; H. Schmid, Die Geschichte des Pietismus, Nördlingen 1863, S. 228—236; E. Sachsse, Ursprung und Wesen des Pietismus, Wiesbaden 1884, S. 321—332; A. Ritschl, Geschichte des Pietismus 2. Bd, Bonn 1884; D. Erdmann, Art. „Schelwig": AdB 31. Bd, 1890, S. 30—36; P. Grünberg, Philipp Jakob Spener 1. Bd, Göttingen 1893, S. 297—302.

Samuel Schelwig (Schelgwing, Schelgwig), lutherischer Theolog des 17. Jahrhunderts, bekannt durch seine Teilnahme an den pietistischen Streitigkeiten (vgl. Bd XV S. 780,33), wurde geboren als Sohn eines schlesischen Predigers am 8. März 1643 zu Polnisch-Lissa, und ist gestorben am 18. Januar 1715 zu Danzig. Vorgebildet auf dem Magdalenengymnasium zu Breslau, widmete er sich seit 1661 dem Studium der Philosophie und Theologie zu Wittenberg, wo besonders Calov, Meißner, Quenstedt, Deutschmann, Strauch seine Lehrer waren. 1663 erlangte er die Magisterwürde, wurde 1667 Adjunkt der philosophischen Fakultät, verließ aber 1668 Wittenberg und ging als Konrektor des Gymnasiums nach Thorn, 1673 als Professor der Philosophie und Bibliothekar nach Danzig. Zwei Jahre darauf, 1675, wurde er als Nachfolger von Ägidius Strauch außerordentlicher Professor der Theologie, 1681 Prediger an der Katharinenkirche, 1685 Pastor an der Dreifaltigkeitskirche und Rektor des Athenäums oder akademischen Gymnasiums zu Danzig. Gleichzeitig, am 25. Juni 1685, erwarb er sich in Wittenberg die theologische Doktorwürde. Streng orthodox, ehrgeizig und streitsüchtig wie er war, sah er sich bald in verschiedenerlei Kämpfe verwickelt. Seine Beteiligung an den pietistischen Streitigkeiten beginnt mit dem Jahre 1693, wo er, der bisher in

einem freundlichen Verhältnis zu Spener gestanden, das 1692 von der theologischen Fakultät zu Leipzig verfaßte „gründliche und wohlgesetzte Bedenken von der Pietisterei“ mit einer Vorrede herausgab und zwar, wie der Titel besagt, „zum Unterricht und Warnung für die christliche Gemeinde hier und an anderen benachbarten Orten“. In 5 Danzig selbst geriet Schelwig mit seinem Kollegen Konstantin Schütze, Pastor an der Marienkirche, in Streit, weil dieser „auf der Kanzel dem Pietismo das Wort sollte geredet und Speners sich angenommen haben“. Verschiedene Schriften und Gegenschriften wurden gewechselt. Schelwig hielt und veröffentlichte eine Predigt von der Austreibung des Schwarmteufels, darauf ließ Schütze eine Erläuterung an seine Gemeinde drucken. Nunmehr ver- 10 öffentlichte Schelwig eine wohlgemeinte und brüderliche Erinnerung an C. Sch. und gab einen **Catalogus errorum Schützianorum** heraus, worin er die pietistischen Irrtümer in eine gewisse Ordnung zu bringen suchte; Schütze antwortete durch eine **apologia catalogo opposita** und eine „Vorbereitung zur gänzlichen Verantwortung“, worin er insbesondere auch das von Schelwig angegriffene J. Arndtsche **informatorium biblicum** verteidigte. 15 Da der Streit in Danzig immer weitere Dimensionen anzunehmen drohte, so fand der Rat sich bewogen, das weitere Streiten zu verbieten (1693).

Jetzt erst kam es zum Streit zwischen Schelwig und Spener. Den Anlaß gab wiederum Schelwig und zwar durch seine Schrift: „Wiederholung der evangelischen Wahrheit in den Artikeln von Gesetz und Evangelium, Glaube und Werken, Rechtfer- 20 tigung und Heiligung, der Neugierigkeit zu steuern“, Frankfurt und Leipzig 1695, 4°. Spener beantwortete den ihm gemachten Vorwurf irriger Lehren durch seine Schrift: „D. Speners freudiges Gewissen wider D. Schelwigs Zunötigungen“; und als darauf Schelwig u. d. T.: „Unerschrockenes Gewissen **contra Spenerum**“ 1695 erwiderte, verteidigte er sich in einer ausführlichen Gegenschrift u. d. T.: „Freudige Gewissensfrucht“, in 25 welcher er die drei vorangegangenen Schriften Schelwigs (den **Catalogus**, Wiederholung 2c., unerschrockenes Gewissen 2c.) nach der Reihe zu widerlegen versuchte.

Zur Verbreitung wie zur Verbitterung der pietistischen Streitigkeiten hat besonders eine Reise beigetragen, die Schelwig 1694 durch Norddeutschland nach dem Bade Pyrmont unternahm; auf der Hinreise berührte er die Städte Wittenberg, Leipzig, Jena, 30 Helmstedt, auf der Rückreise Hamburg, Kiel, Lübeck, Rostock. Die Gegner schoben ihm die Absicht unter, er habe eine große Theologenkonföderation zur Bekämpfung des Pietismus zusammenbringen wollen. Es erschien 1695, angeblich zu Jena, eine kleine Flugschrift u. d. T.: „Die entdeckte neue Schwärmerliga wider Herren D. Spener“: sowie: „M. N. H., Brief von jetzigen theologischen Streitigkeiten in Deutschland“, worin die Reise Schelwigs 35 und seine angeblichen Verhandlungen mit den antipietistischen Theologen ausführlich erzählt werden (Ritschl a. a. O. S. 216). Schelwig beantwortete diese anonymen Flugschriften durch sein 1695 angeblich zu Stockholm ediertes **Itinerarium antipietisticum etc.** Eine ganze Streitlitteratur folgte. Spener selbst antwortete 1696 mit seiner „Gewissensrüge“, worin er seinem Gegner gröbliche Versündigung wider das achte 40 Gebot vorwarf, — ein Vorwurf, den Schelwig durch seine „Gewissenhafte Rüge der gewissenlosen Gewissensrüge Speners“ zu entkräften sich bemühte. Aber nun erst begann Schelwig sein umfassendstes antipietistisches Werk auszuarbeiten: „Die sektiererische Pietisterei“, wovon der erste Teil 1696, der zweite und dritte 1697 in 4° erschienen. Er will hier den gründlichen Beweis führen, daß die Pietisterei sektiererisch sei. Dies 45 sucht der erste Teil aus dem zu erweisen, was die Pietisten vom Verfall der Kirche, von der notwendigen Reformation, vom Predigtamt, der Kirchenverfassung, den hohen Schulen, der Philosophie und den anderen weltlichen Studien, vom geistlichen Priestertum und dem Nutzen der **Collegia pietatis** lehren; der zweite Teil handelt von der Freigeisterei, den Fanaticis, dem Chiliasmo, der hl. Schrift und Erleuchtung, dem Enthusiasmo; der 50 dritte Teil vom Gesetz und Evangelio, Glauben und Werken, Rechtfertigung und Heiligung, von Wiedergeburt, Buße, Beichte und Mitteldingen. Spener trat dem ersten Teil mit seiner „Eilfertigen Vorstellung“ 1696, dem zweiten und dritten mit seiner „Völligen Abfertigung Schelwigs“ 1698 entgegen, in der er erklärte, nichts weiter gegen Schelwig schreiben zu wollen. Dieser aber replizierte noch einmal mit seiner: „Saft- und kraftlosen Abfer- 55 tigung Herrn D. Speners 1698“, worin er einen Katalog von 150 angeblichen Irrlehren Speners zusammenstellte.

Einen Bundesgenossen im Kampfe gegen die Pietisten erhielt Schelwig jetzt an seinem Danziger Kollegen M. Chr. Fr. Bücher, Diakonus an der Katharinenkirche (vgl. Walch I S. 757 ff.; Grünberg a. a. O. S. 303), der 1701 einen **Lutherus anti-** 60 **pietista** herausgab und demselben 195 pietistische Kontroversien anschloß. Schelwig

hatte aber daran noch nicht genug, sondern veröffentlicht in demselben Jahre seine **Synopsis controversiarum sub pietatis praetextu motarum** (Danzig 1701, 1703, 1720), worin er die Zahl der pietistischen Irrtümer auf 264 steigerte und daraus die Folgerung zog, daß Spener und seine Freunde als **novatores heterodoxi et fanatici** in öffentlichen Ämtern nicht zu dulden, die **collegia pietatis** als schädlich zu verbieten, die Pietisten von aller kirchlichen Gemeinschaft auszuschließen seien. Im Jahre 1702 hat er darauf noch seine **Wigandiana** folgen lassen, worin er aus des alten Gnesiolutheraners Joh. Wigands (gest. 1587) Schriften Auszüge giebt, besonders aus dessen **Anabaptismus**, um eine Vergleichung anzustellen zwischen Anabaptisten und Pietisten und die Wigandsche Polemik gegen die Wiedertäufer auf den Pietismus anzuwenden (Walch S. 783). Schelwigs **Synopsis** wurde von V. E. Löscher in den Unsch. Nachrichten 1701 günstig beurteilt, fand auch sonst bei den Orthodoxen vielen Beifall, wurde den Studenten empfohlen und in Vorlesungen behandelt. Entgegnungen aber erschienen von Joh. Wilhelm Zierold, Professor und Pastor zu Stargard, der 1706 eine **Synopsis veritatis divinae opposita synopsi Schelwigii** dawider herausgab, sowie von Joachim Lange, der in seinen Aufrichtigen Nachrichten 1706 und in seiner **Idea et anatome theologiae pseudorthodoxae**, Frankfurt 1707, von der Defensive zum Angriff übergehend, ihm 28 Irrtümer der schlimmsten Art schuld gab, ihn anklagte, die Kraft des dritten Artikels wahrhaftig zu verleugnen, und ihn selbst als einen Erzkalumnianten, seine Theologie als eine grundverderbliche, ja als einen Weg zur Hölle bezeichnete. Schelwig beabsichtigte noch, eine geschichtliche Darstellung des Streites, **Annales pietisticos**, herauszugeben, aber sie ist nicht mehr zu stande gekommen. Nachdem er noch einige Disputationen **de justificatione, de Christo propitiatore, de pacis studio**, über die donatistische Lehre **de inefficaci ministerio malorum etc.**, eine **manuductio ad Conf. Aug., manud. ad Form. Conc., vindiciae articuli de justificatione** gegen Langes Antibarbarus ꝛc. hatte folgen lassen, starb er 18. Januar 1715. Unter den vielen orthodoxen und pseudoorthodoxen Gegnern des Pietismus ist Schelwig sicher keiner der ungeschicktesten, aber einer der unwürdigsten. Er trägt eine Hauptschuld an der Verbitterung des Streits und der ungeistlichen Art der Streitführung.

Wagenmann † (**C. Mirbt**).

Schenk, Jak., s. d. A. Antinomistische Streitigkeiten Bd I S. 590, 10 ff.

Schenkel, Daniel, gest. 1885. — Holtzmann, Protest. KZ 1885, Nr. 25 u. in der AdB; für die späteren Jahre eigene Erinnerungen.

Daniel Schenkel, Sohn eines Schweizer Landgeistlichen, geboren am 21. Dezember 1813 zu Döperlin im Kanton Zürich, hat als Knabe wenig zusammenhängenden Unterricht genossen; er wurde sein eigener Lehrer und ist erst 1828 zu Basel in den geordneten Kursus einer Gelehrtenschule eingetreten. Eifrige Lektüre der deutschen Litteratur und der Klassiker gaben ihm Gelegenheit, sich selbstständig fortzubilden. Von Haus aus zum Handeln befähigt und geneigt, ließ er sich auch für praktische Unternehmungen frühzeitig gewinnen; so erklärt sich, daß er in dem Baseler Krieg von 1831 als Mitglied eines Jägerbataillons während dreier Jahre die Waffen geführt hat. Für das Studium der Theologie war er nicht sogleich entschieden, die Jurisprudenz lag ihm näher; aber de Wette, dessen er nachher stets als seines lieben Lehrers mit Pietät gedacht hat, fesselte ihn, und wie hoch er schon als junger Mensch von diesem geschätzt wurde, erhellt aus einem Briefe de Wettes an Fries. Diesem schreibt er unter dem 6. August 1839: „Die Lehrerfreuden hat mir der Himmel sparsam zugemessen, und nicht selten die Demütigung mir auferlegt, meine besten Schüler Pietisten werden zu sehen. — Dafür habe ich aber auch einen Schüler, der für Hundert gilt, Schenkel, Verfasser einer neulichst herausgekommenen Schrift über Strauß. Was mich an ihm vorzüglich freut, ist, daß er gerade durch diese Polemik von der Identitätsphilosophie zurückgekommen ist, die ihn doch ein wenig angesteckt hatte, und eingesehen hat, daß nur auf dem subjektiven Standpunkte die Wahrheiten des Christentums behauptet werden können" (Fries' Leben von E. Henke, S. 363). Durch de Wette ist Schenkel von der Notwendigkeit kritischer Schriftforschung überzeugt worden. Nach einem Aufenthalt in Göttingen, woselbst ihn Gieseler und Lücke auf die Studien des Urchristentums und der Kirchengeschichte hinleiteten, ist er wieder nach Basel zurückgekehrt; hier habilitierte er sich 1838 mit der **Dissertatio critica et historica de ecclesia Corinthia primaeva factionibus turbata, Basil.** 1838, nachdem er schon in den Studien und Kritiken des Jahres 1835 eine Abhandlung veröffentlicht hatte.

Bald sah sich aber der junge Privatdozent und Gymnasiallehrer noch anderweitig beschäftigt; er redigierte die Baseler Zeitung, ein dem kirchlichen und politischen Radikalismus widerstrebendes Blatt, welches ihm jedoch Gelegenheit gab, gegen Hurters ultramontane Tendenzen glücklich und siegreich aufzutreten. In kurzer Zeit war aus dem 5 jungen Gelehrten ein Journalist und streitfertiger Schriftsteller geworden.

Seine Talente sollten nicht lange unbeachtet bleiben. Mit 28 Jahren wurde er 1841 als erster Prediger und Kirchenratsmitglied nach Schaffhausen berufen. Die dortigen bürgerlichen Verhältnisse machten es möglich, dem ersten Geistlichen einer größeren Stadt sofort eine Anzahl von Nebenämtern zu übertragen: Schenkel trat an die Spitze des 10 Schulwesens, wurde Vizepräsident des Schulrats, Ephorus des Gymnasiums, half bei der Ausarbeitung eines neuen Schulgesetzes zu Gunsten freierer Anschauungen und erlangte als Mitglied des Stadtrats und des großen Rates des Kantons sogar einen politischen Einfluß. Die Seelsorge machte ihn zum Volksfreund und zum Liebling der Gemeinde; er verteilte die evangelische Einwohnerschaft unter drei Gemeinden und richtete Urwahlen 15 ein, aus welchen ein dort noch nicht vorhandenes Presbyterium hervorgegangen ist. Zwar ist die 1849 von ihm projektierte und für den ganzen Kanton bestimmte Kirchenverfassung nicht zur Ausführung gekommen; aber für ihn selber war schon der Versuch von Wichtigkeit, denn er befestigte ihn in dem Grundgedanken des Gemeindeprinzips. Den lutherischen Kirchenbegriff hat er stets ungünstig beurteilt.

20 Schenkels dortige Predigten haben in weiten Kreisen Aufmerksamkeit erregt; mir ist zufällig bekannt, daß sie in Basel und unter den Universitätslehrern eifrig besprochen wurden. Späterhin äußerte ich ihm einmal, daß ich es für eine schwere Zumutung halte, allsonntäglich predigen zu müssen. „Sagen Sie das nicht, antwortete er, denn dann kommt man erst in den Zug."

25 Eine wissenschaftliche Stellung erlangte Schenkel erst durch das mitten unter zahlreichen praktischen Geschäften verfaßte dreibändige Werk: „Wesen des Protestantismus aus den Quellen des Reformationszeitalters dargestellt," Schaffhausen 1846—51, vervollständigt durch die Schlußabhandlung: „Das Prinzip des Protestantismus," Schaffhausen 1852. Ich weiß mich noch zu erinnern, daß dieses Werk im Norden mit großem 30 Beifall aufgenommen wurde, und daß es viele auch nicht theologische Leser gefunden hat. In solcher Breite war der Gegenstand noch nicht bearbeitet worden; auch war der Verfasser in diesem Zeitalter am meisten zu Hause. Die zweite Auflage von 1861 ist wesentlich verkürzt, auch unterscheidet sie sich teils durch eine andere Färbung, teils dadurch, daß die protestantischen Grundsätze hier in ihrer Anwendung auf die gesamte Welt-35 anschauung und die Aufgaben der Kultur- und Sittenbildung zur Sprache kommen. Demselben Thema hat Schenkel ein häufig gelesenes Kollegium gewidmet.

Statt einem Rufe nach Halle zu folgen, begab sich Schenkel 1850 als Professor nach Basel, wo er sein Amt mit einer Antrittsrede über die „Idee der Persönlichkeit", Basel 1850, eröffnete, nahm aber schon im nächsten Jahre die Berufung nach Heidelberg 40 an, und hier in der Nähe seines Heimatlandes ist er auch geblieben, obgleich der Minister Bethmann-Hollweg ihn 1859 nach Bonn zu ziehen beabsichtigte.

In Heidelberg hatte sich hauptsächlich Ullmann um seine Berufung bemüht; mit ihm und mit Hundeshagen und Umbreit lebte der jüngere neue Kollege eine Zeit lang im besten Einvernehmen, während er zugleich als Universitätsprediger und als Leiter des 45 theologischen Seminars bedeutenden Erfolg hatte. Allein diese kollegialische Eintracht sollte keinen Bestand haben. Schon 1851 hielt eine Jesuitenmission ihren Einzug in Heidelberg; gegen diese trat Schenkel mutig von der Kanzel auf, was dem überängstlichen Ullmann höchst mißfällig war. Nicht weniger protestierte er gegen die liturgischen Veränderungen, welche von der sogenannten älteren Durlacher Konferenz, die unter Ull-50 manns Leitung stand, beschlossen und auf der Synode von 1855 durchgesetzt wurden; vergeblich sträubten sich die Gemeinden gegen diese Neuerung, sie verloren das freie Wahlrecht für die Kirchengemeinderäte. Die Unruhe wurde gesteigert durch den Agendenstreit von 1858, mehr noch durch die Verhandlungen über das Konkordat (1859), weil diese ein Einverständnis des gleichzeitigen badischen Kirchenregiments mit dem Ministerium 55 Stengel befürchten ließen. In diesem gefährlichen Zeitpunkt vereinigte sich Schenkel mit dem Historiker Häußer und mehreren anderen Männern zu einem Schritt offener Opposition; sie erneuerten die Durchlacher Konferenz in entgegengesetzter Richtung und setzten durch, daß das „alte Regiment" ein Ende nahm; das Konkordat fiel, das Ministerium Stengel wurde gestürzt und die Generalsynode übernahm 1861 die Aufgabe, eine neue 60 Kirchenverfassung zu schaffen. Bekanntlich ist dieselbe unter persönlicher Teilnahme des

Großherzogs entworfen und festgestellt worden, und Schenkel war einer der eifrigsten Mitarbeiter.

Seine litterarische Thätigkeit nahm inzwischen einen rastlosen Fortgang, da er das Bedürfnis hatte, zu allen Wendungen und Vorfällen des kirchlichen Lebens Stellung zu nehmen. Auf die kirchlichen Wirren in Baden beziehen sich: „Gesetzeskirche und Glaubenskirche", Heidelberg 1852; „Gespräche über Protestantismus und Katholicismus," 1852, 1853; „Was ist Wahrheit? Betrachtungen und Hoffnungen," 1852; „Schutzpflicht des Staats gegen die evangelische Kirche" 1853. Von anderem Inhalt: „Evangelische Zeugnisse von Christo", erste Sammlung, Heidelberg 1853, zwei andere Sammlungen folgten später; „Gutachten der theologischen Fakultät in Heidelberg über den Pastor R. Dulon," Bremen 1852; auf gleichzeitige Verhandlungen bezüglich: „Der Unionsberuf des evangelischen Protestantismus," Heidelberg 1855.

In diesen Schriften giebt sich bereits die kirchlich liberale Stellung Schenkels und seine vordringend protestantische Tendenz hinreichend zu erkennen, weniger eine scharfe theologische Ansicht. Als Mitredakteur der Darmstädter Kirchenzeitung verfuhr er mit Umsicht und Gewandheit und befriedigte die Mehrzahl. Spekulative Kühnheit vertrug er nicht; der bekannte Konflikt mit dem jungen Dozenten Kuno Fischer endigte mit dessen Ausweisung; die gegen diesen gerichtete Abhandlung in der Allg. Kirchenzeitung 1854, Nr. 12. 84, und die dann folgende „Abfertigung" haben gerechtes Befremden erregt und der öffentlichen Reputation Schenkels für lange Zeit geschadet; er war damals Prorektor der Universität. Fischer beantwortete den erlittenen Angriff mit zwei scharfgefaßten Entgegnungen: „Das Interdikt meiner Vorlesungen und die Anklage des H. Sch.", Mannheim 1854, und gleich darauf: „Die Apologie meiner Lehre", ebendas. Noch 1854 beteiligte sich Schenkel an dem evangelischen „Kirchentag", woselbst seine Reden Eindruck machten und selbst von seiten der englischen Theologen gerühmt wurden; die späteren Versammlungen des Kirchentages hat er nicht mehr besucht. Inzwischen verschärften sich aber die kirchlichen Gegensätze, er sah sich genötigt, der orthodoxen Reaktion unbedingt gegenüber zu treten. Daher führt seine Schrift: „Für Bunsen, wider Stahl, die neuesten Bewegungen und Streitigkeiten auf dem kirchlichen Gebiet", Darmstadt 1856, eine höchst geharnischte Sprache, sie ist sogar in der theologischen Entwickelung ihres Verfassers als Wendepunkt bezeichnet worden. Von dem folgenden zweiten Hauptwerk: „Die christliche Dogmatik vom Stanpunkte des Gewissens", 2 Bde, Wiesbaden 1858, bin ich der Meinung, daß sie immer noch im engen Zusammenhang mit seinen früheren Auslassungen verstanden werden muß. Die Darstellung ist ausführlich und sehr zuversichtlich, die allgemeine Haltung wenn nicht die der „Vermittelung", doch jedenfalls die einer liberalen theologischen Mitte, wie damals schon von Hengstenberg eingeräumt wurde. Daher hat diese Schrift ein gemischtes Publikum gefunden; was Bedenken erregte, betraf die dem Gewissen selbst für Entscheidung intellektuell-religiöser Fragen vindizierten Rechte. — Aus der Schriftenreihe lasse ich folgen: „Die Reformatoren und die Reformation," Wiesbaden 1856; „Die Amtsentlassung des Professor Dr. Baumgarten," Darmstadt 1858; „Union, Konfession und evangelisches Christenthum," Darmstadt 1859; „Erneuerung der deutschen evangelischen Kirche," Heidelberg 1861.

Aber erst durch das vielbesprochene „Charakterbild Jesu" hat Schenkel das Vertrauen vieler, die bisher noch zu ihm gehalten, völlig verscherzt und sich einem öffentlichen Angriff, an welchem auch andere deutsche Gegenden teil nahmen, ausgesetzt. Das Buch erschien zuerst Wiesbaden 1864, in vierter Auflage 1873. Zum Grunde gelegt ist das Markusevangelium als der sicherste historische Rahmen, doch wollte der Verfasser nicht alle Anforderungen, die an ein „Leben Jesu" gestellt werden, befriedigen. Die letzten Ergebnisse sind keineswegs radikal, wohl aber enthält der Verlauf des Charakterbildes Stellen und Behauptungen, welche den Widerspruch herausforderten, zumal in der Annahme eines in der Selbstbestimmung und Selbsterkenntnis Jesu während seines öffentlichen Wirkens eingetretenen Wechsels. Die Unruhe war erklärlich, die Aufregung ist weit über das natürliche Maß hinausgegangen und von Berlin aus gefördert worden. Ein beträchtlicher Teil der badischen Geistlichen vereinigte sich zu einem Protest, in welchem die Anklage erhoben wurde, daß der Verfasser „durch grundstürzende Irrlehre der Kirche ein Ärgernis gegeben und sich unfähig gemacht habe, ein Amt in unserer Landeskirche zu bekleiden, namentlich die künftigen Geistlichen für den Kirchendienst vorzubereiten", — und der Antrag gestellt, derselbe möge „seiner Stelle als Direktor des Predigerseminariums enthoben werden". Mit dieser Verdammung wurde die Fehde eröffnet, und leicht hätte sie einen förmlichen kirchlichen Bruch herbeiführen können, wenn

nicht der evangelische Oberkirchenrat in einem sehr besonnen abgefaßten, ablehnenden, aber versöhnlichen Erlaß vom 17. August 1864 dazwischen getreten wäre (vgl. G. Spohn, Kirchenrecht der vereinigten ev.-prot. Kirche im Großherzogtum Baden, 1. Abtl., Karlsruhe 1871, S. 332 ff.). Schenkel selbst, von seiner eigenen Leistung anfangs nicht ganz befriedigt, hat sie doch unerschrocken verteidigt in zwei Schriften: „Zur Orientierung über meine Schrift 2c.,“ Heidelberg 1864, und „Die protestantische Freiheit in ihrem gegenwärtigen Kampf mit der kirchlichen Reaktion“, ebendas. 1865. In der letzteren erklärt er gelegentlich, daß er sich auf die Erforschung der menschlichen Seite der Persönlichkeit Christi habe beschränken wollen, ohne den metaphysischen Hintergrund, auf welchem sie ruhe, seine Gottheit zu leugnen. Die Gegenschrift von Strauß: „Die Ganzen und die Halben,“ hat ihn verletzt, und er äußerte nachmals, daß er an diesen Mann nicht unbefangen denken könne, sowie er auch dessen letzte Schrift völlig verwarf.

Schenkels Amtsführung hatte inzwischen in unverändertem Umfange fortgedauert. Die Leitung des theologischen Seminars war ihm längst anvertraut worden, und er legte auf diese Wirksamkeit den größten Wert. Die Anstalt feierte 1863 das Fest ihres 25jährigen Bestehens, was ihn zu einer Denkschrift: „Die Bildung der evangelischen Theologen für den praktischen Kirchendienst,“ veranlaßte. Der Protestantenverein war seiner Tendenz nach schon durch die Durlacher Konferenz vorbereitet; gegründet wurde er 1863 zu Frankfurt, und es ergab sich leicht, daß Schenkel an die Spitze trat, neben ihm Rothe, welcher von der Überzeugung ausging, daß „innerhalb dieses Kreises die mannigfaltigsten theologischen Stellungen vertreten sein würden“. Zur Erklärung schrieb Schenkel: „Der deutsche Protestantenverein und seine Bedeutung für die Gegenwart“, Wiesbaden 1868, 1871; er selbst ist dem Verein stets treu geblieben, obgleich er sich zuletzt nur brieflich beteiligen konnte. In diese Jahre fallen noch mehrere andere, teilweise gelegenheitlich entstandene Schriften: „Fr. Schleiermacher, Akademische Rede bei Gelegenheit der Gedächtnisfeier für Schl. am 21. November 1868“; „Brennende Fragen in der Kirche der Gegenwart,“ drei Vorträge, Wiesbaden 1869; „Luther in Worms und in Wittenberg,“ Elberfeld 1870; „Christenthum und Kirche,“ 1867, 1872, 2 Tle.

Wichtiger als diese Arbeiten sind zwei andere. Zunächst wünschte Schenkel sich nochmals als Dogmatiker auszusprechen; das ist geschehen in dem Buch: „Die Grundlehren des Christenthums aus dem Bewußtsein des Glaubens dargestellt,“ Leipzig 1877. Hier wird S 57. 58 das kritisch wissenschaftliche Recht und Verdienst des Rationalismus anerkannt, aber hinzugefügt, daß derselbe lediglich eine „selbsterzeugte philosophische, aber keine offenbarungsgeschichtlich begründete religiöse Glaubenslehre zu stande gebracht“. „Das Christentum ist die absolute Religion, sowohl weil das Bewußtsein von der Einheit Gottes und des Menschen im innersten Punkte des Personlebens dessen Voraussetzung bildet, als weil es die geschichtliche Verwirklichung dieser Einheit durch den schlechthin gottinnigen Menschen Jesus Christus in der Menschheit als seine religiös-sittliche Aufgabe betrachtet, eine Aufgabe, über welche hinaus eine größere überhaupt nicht denkbar ist“. Sodann aber beabsichtigte er, das Charakterbild Jesu aus den christologischen Erklärungen der Apostel und ihrer Nachfolger zu vervollständigen. Aus dieser Intention ist hervorgegangen: „Das Christusbild der Apostel und der nachapostolischen Zeit,“ Leipzig 1879, — ein Werk, welches günstigere Aufnahme als der erste Teil gefunden hat; auch Gegner erkannten an, daß es ansprechende Abschnitte enthalte, und daß der Gegenstand in dieser Form noch nicht bearbeitet worden sei.

Von Anfang an hat Schenkel die Neigung gehabt, auf größere Kreise der kirchlichen Gemeinschaft und des Publikums zu wirken. Diesem Zweck dient: „Friedrich Schleiermacher, ein Lebens- und Charakterbild für das deutsche Volk bearbeitet,“ Elberfeld 1868, — eine ausführliche Darstellung, welche unsere bisherige Kenntnis von diesem Manne in einigen Punkten ergänzt; und ebenso die kürzere Biographie: „Ernst Moritz Arndt, ein politischer und religiöser deutscher Charakter,“ Elberfeld 1866. Wir erinnern ferner an die von ihm nur redigierten und herausgegebenen litterarischen Unternehmungen, die „Allgemeine kirchliche Zeitschrift“ von 1860—1872, zahlreiche von ihm selber verfaßte Beiträge enthaltend, und das „Bibellexikon, Realwörterbuch zum Handgebrauch für Geistliche und Gemeindeglieder,“ Leipzig 1869—1875, 5 Bde, welches letztere nicht etwa nur als liberales Parteiwerkzeug betrachtet werden darf, da es viele mit gelehrter Gründlichkeit ausgeführte Abhandlungen umfaßt.

Nehmen wir die Menge einzelner Gutachten, Predigten, Aufsätze und sonstiger Artikel hinzu, so erhalten wir den Eindruck einer außerordentlichen Fruchtbarkeit und ungewöhnlichen Leichtigkeit der Konzeption. Zwanzig Jahre lang hat er unermüdlich

gearbeitet; der Höhepunkt seines Wirkens fällt in die sechziger Jahre; von allen, die ihm damals zur Seite standen, wird versichert, daß er in jenen Jahren der einflußreichste Mann der badischen Kirche gewesen und zugleich das Haupt der Fakultät. Seine Kollegien waren regelmäßig gut besucht.

Mit der hiesigen Gemeinde ist er teils als Mitglied des Gemeindekirchenrats, teils von der Kanzel aus in stetiger Verbindung geblieben. Stets fand er eine volle Kirche. Nach und nach mußte er aus Gesundheitsgründen die Zahl seiner Predigten vermindern, und schon vor Jahren sie ganz aufgeben. Doch habe ich noch ziemlich viele derselben selbst gehört. Ich fand sie stets beredt und faßlich, zuweilen fortreißend, aber auch scharf und nicht immer erbaulich.

Als ich im Jahre 1868 von Schenkel in die Geschäfte des Seminars eingeführt wurde, beschloß er seine Mitteilungen mit den Worten: „Ich bin ein praktischer Kopf. Nun interessiert mich allerdings auch das Wissenschaftliche in hohem Grade, aber das ewige Forschen genügt mir nicht, ich brauche auch Beschäftigungen, die auf den Willen wirken". Diese Worte sind mir im Gedächtnis geblieben, und ich glaube, daß er sich hiermit richtig charakterisiert hat. Vorwiegend war seine Begabung eine praktische, das praktische Urteil, der zur Entschließung und Entscheidung vordringende Wille seine Stärke. Oft habe ich ihn in der Sitzung bewundert, wenn er eine derartige Angelegenheit sogleich an richtiger Stelle ergriff, oder auch wenn er ein längeres Votum, welches uns anderen die doppelte Zeit gekostet haben würde, in einer kurzen Stunde zu Papier brachte. Dieselbe Gewandtheit und Schlagfertigkeit hat er als Mitglied mehrerer Generalsynoden an den Tag gelegt. Die Raschheit seiner Feder ist oben schon hervorgehoben worden, sie war jedoch nicht ohne Gefahr für den Schriftsteller selber; es konnte ihm begegnen, daß er auch da eilte, wo ein anderer von ruhigerem Temperament verweilt hätte, ja daß sein Wollen seinem Denken zuvorkam.

Im Verhältnis zu der Arbeitslast, die er viele Jahre hindurch sich auferlegte oder von anderen aufbürden ließ, hat seine Gesundheit lange genug Stand gehalten. Doch war Schenkel nicht von starker Konstitution. Nach eigener Aussage hat sein Organismus schon durch einen Fall, welchen er als Knabe vom Fenster aus erlitt, eine Erschütterung davongetragen. Die Schwarzwaldbäder hat er mehrmals mit gutem Erfolg besucht. Aber schon vor Jahren waren seine Kräfte in sichtlicher Abnahme begriffen. Die täglichen Ausgänge wurden verkürzt und mußten zuletzt aufgegeben werden. Sein Auditorium befand sich im eigenen Hause. Von seinem Amte zu scheiden ist ihm sehr schwer geworden. Von einem langen und immer schmerzvoller werdenden Krankenlager hat ihn der Tod am 18. Mai 1885 erlöst. Seinem Begräbnis haben Stadt und Universität mit ernstester Trauer beigewohnt. Sein Andenken ist mit der Geschichte der badischen Kirche und der deutschen Theologie eng verwachsen. Dr. **Gaß** †.

Scheol s. d. A. Hades Bd VII S. 295.

Schérer, Edmond, gest. 1889. — Litteratur: Octave Gréard, E. Sch. 2. Aufl., Paris, Hachette 1891. Ch. Secrétan, Recherches de la méthode, Basel 1857; Gaston Frommel, E. Sch. in Esquisses contemporaines, Lausanne, Payot 1891, S. 199—286, deutsch in „Die christliche Welt" 1893; Ed. Logoz, Essai sur E. Sch. théologien. Diss. Lausanne, Viret-Genton 1891; J. F. Astié, Les deux theologies nouvelles, Laus. 1862; derselbe, E. Sch. ses disciples et ses adversaires etc. 1854; derselbe, E. Sch. et la théologie indépendante in Revue de théologie et de philosophie, Lausanne 1892; Artikel Schérer in Lichtenbergers Encyclopédie des Sciences religieuses.

Edmond Schérer, der Julian Apostata des französischen Protestantismus, ehemaliger Theologe und litterarischer Schriftsteller, geb. am 8. April 1815 in Paris, gest. ebenda im März 1889, entstammte einer im Anfang des 18. Jahrhunderts aus dem Kanton St. Gallen eingewanderten Familie. Als Sohn eines Bankiers, der eine Engländerin geheiratet hatte, wurde ihm am Lycée Louis-le-Grand, dem späteren Lycée Bonaparte, eine sorgfältige, klassische Bildung zu teil. Aus seinem 14. Jahre ist uns ein Dokument („Erinnerungen eines Schülers") erhalten, das eine Neigung zum Atheismus und Materialismus verrät, die von plötzlichen Bekehrungsversuchen und neuen Zweifeln abgelöst wird. Mit 16 Jahren schickte ihn seine Familie nach England, da er als Schüler nur Mittelmäßiges leistete und mit pessimistischen und Selbstmordgedanken umging. Der Einfluß des Reverend Thomas Loader in Monmouth war entscheidend für die nächsten 20 Jahre seines Lebens. Er selbst datiert seine eigentliche Bekehrung vom Weihnachtstage 1832, als er durch eine Vision Christi von der Erweckungsbewegung ergriffen wurde,

die der französische Protestantismus kurzweg als réveil bezeichnet. Aus der streng-orthodoxen Dogmatik hervorgegangen, deren Prinzipien implicite beibehalten wurden, legte die Erweckungsbewegung, dem Pietismus nacheifernd, auf die persönliche Stellung des Christen und seinen Gebetsverkehr mit Gott in mystischer Gemeinschaft den Hauptwert, hielt aber an der buchstäblichen Inspiration der Bibel, der Erbsünde und der „Thorheit" des Christentums im Gegensatz zu dem Rationalismus, den noch Cousin vertrat, energisch fest. Aber der Gläubige, von dem allgemeinen Priestertum durchdrungen, fragte wenig nach der Staatskirche und ihrer Liturgie, noch weniger nach der theologischen Wissenschaft, ihrer Entwickelung und ihren eben aus Deutschland langsam eindringenden, neuen Ergebnissen. Von England mit dem Entschlusse heimkehrend, sich der Theologie zu widmen, fügte Sch. sich jedoch dem Wunsche seiner Mutter und studierte nach absolvierter Maturität (1833) zwei Jahre lang die Rechte, ohne darum sein Interesse für theologische und philosophische Fragen, wie seine Lektüre von Kant, Bossuet, Châteaubriand, Lamennais, Coleridge und seine bei Jouffroy und St. Marc Girardin belegten Vorlesungen zeigen, zu verleugnen. 1836 begann er in Straßburg unter Bruch, Jung und Reuß sich ganz der Theologie zu widmen. Diese enge Berührung mit deutscher Wissenschaft begeisterte ihn bis zur Verurteilung der französischen Kultur. „Lieber noch ein großes Durcheinander als engherzige Genauigkeit, lieber große, trübe Sümpfe, als jene zwei Gläser hellen Wassers, die der französische Geist mit Gewalt in der Luft schwenkt, in dem Glauben, sich zu der Höhe der Dinge zu erheben. Geht nach Deutschland, hier allein findet ihr Tiefe!" — Während seiner dreijährigen Studien versäumte er nicht, sich auch in den alten Sprachen zu festigen: sein langjähriger, lateinischer Briefwechsel mit Reuß ist berühmt geworden und wertvoll als einzige biographische Quelle aus der damaligen Zeit.

Nach einem 1839 in Straßburg bestandenen ersten theologischen Examen verheiratete er sich und verbrachte eine stille Arbeitszeit in Wangen (Elsaß) zwecks Vorbereitung auf die großen schriftlichen Arbeiten (thèses) des Schlußexamens und auf seine Ordination (11. April 1840). Seine Freunde beunruhigten sich bei den Gedanken an ein so gründliches betriebenes Studium, das der Glaubensunmittelbarkeit schaden konnte; seine Professoren dagegen, Reuß in erster Linie („wir wandeln nicht auf dem gleichen Pfade", Brief von Schérer) waren mit seiner, sektiererische Neigungen nicht ausschließenden Orthodoxie nicht einverstanden. Seiner Ordinationspredigt entnehmen wir folgende Stelle. „Fern seien von mir alle Einbildungen menschlicher Weisheit, alle toten und falschen Theorien, die eine Tugend ohne Beziehungen zu Gott, eine Religion ohne Glauben an den Gekreuzigten für möglich halten. Nichtig ist alle Wissenschaft, alle Spekulation und Dichtung, die sich vom Worte Gottes entfernt. Wie ein Kindlein will ich all mein Denken unter die Autorität der Bibel und des Kreuzes gefangen geben. Den Weisen dieser Welt will ich ein Ärgernis und eine Thorheit sein. Ich kenne nur Christum und zwar den gekreuzigten Christum ... Was ich nicht habe, kann ich erbitten. Alles darf mir fehlen, niemals aber das Gebet. In ihm besitze und finde ich alles, ja Christum selbst. In diesen Gedanken weihe ich mich jetzt dem Dienste deiner Kirche, entschlossen Dich anzurufen ohne aufhören: „Erbarme dich meiner!" — Aus dieser Zeit heiliger Begeisterung stammt auch das bekannte Schérersche Kirchenlied, das mit seiner prächtigen Originalmelodie heute noch zu den schönsten und beliebtesten der protestantischen Gesangbücher Frankreichs und der Westschweiz gehört: **Je suis à Toi: gloire à ton nom suprême — Oh mon Sauveur, je fléchis sous ta loi — je suis à toi; je t'adore, je t'aime, je suis à Toi, je suis à Toi!**

Ein Jahr nach der Ordination legte er sein Lizentiatenexamen ab (die französische **licence** entspricht dem deutschen theologischen Schlußexamen) und im folgenden Jahre (10. Oktober 1843) erwarb er die Würde eines Doktors der Theologie (= Lizentiat) mit einer Dissertation über „Prolegomena zur Dogmatik der reformierten Kirche". Fünf Jahre zögerte er mit der Annahme eines Amtes. In Straßburg und Truttenhausen lebend, vertiefte er seine theologischen und litterarischen Studien. Sein damals veröffentlichtes **Journal d'un égotique** zeigt ihn als einen Sybariten des Geistes, dem es schwer wird, von den in emsiger Arbeit eingeheimsten Schätzen anderen mitzuteilen und noch schwerer, sich in notwendiger Einseitigkeit zu spezialisieren. Doch finden wir ihn in enger Gebetsgemeinschaft mit gleichgesinnten Freunden, hie und da aushelfend, selten kurz und kühl predigend, voll innerer Glut und äußerer Zurückhaltung, sich schwer erschließend aber in den seltenen Offenbarungen seines inneren Lebens immer original und bedeutend. Außer der genannten Doktorarbeit veröffentlichte er 1844 und 1845 zwei längere Studien über „Den gegenwärtigen Zustand der reformierten Kirche in Frank-

reich" und die „Skizze einer Theorie der christlichen Kirche", in denen er theoretisch einer in calvinischem Geiste mit deutscher Gründlichkeit und französischer Klarheit arbeitenden Theologie, praktisch einer vom Staate unabhängigen Kirche mit presbyterianischer Verfassung das Wort redet. Von einer streng schriftgemäßen und auf das praktische Ziel gerichteten Theologie, die auf ernsten Forschungen beruhe, geleitet, werden in der Kirche 5 die Gleichgiltigkeit, der Unglaube und die Spaltungen völlig verschwinden.

Durch diese Arbeiten auf Schérer aufmerksam gemacht, berief die 1831 in Genf unter Merle d'Aubigné gegründete freie theologische Schule, heute noch Oratoire genannt, im J. 1846 den 31jährigen Theologen auf seines Freundes, Professor Gaussens, Rat für den Lehrstuhl für Kirchengeschichte, den er 1847 mit dem für biblische Exegese vertauschte. Dieses 10 Seminar, das gegenwärtig unter den drei freikirchlichen Fakultäten der romanischen Schweiz (Lausanne, Neuenburg) den letzten Rang einnimmt, weil es keine Maturität verlangt und sich meist aus älteren, von praktischen Berufen herkommenden Studenten rekrutiert, die in einer besonderen Gymnasialschule vorbereitet werden, diente und dient noch als Gegengewicht gegen die freigerichtete staatliche Fakultät und zählte auch damals künftige 15 Evangelisten aus Genf, dann Piemont, Belgien, Frankreich und Kanada zu seinen Schülern.

Schon im folgenden Jahre, in einem Bericht über das verflossene Schuljahr, schien Schérer die Möglichkeit eines Konflikts der verstandesmäßig-theoretischen Überzeugung mit den Gefühlsbedürfnissen des religiösen Bewußtseins zu empfinden. „Die in die Seele 20 des jungen Theologen gesäete Unsicherheit in sehr vielen Dingen, die ihm eben noch einfach und gewiß erscheinen, ist eine Quelle schmerzlicher Aufregung . . . Der Boden scheint ihm manchmal unter den Füßen zu wanken. Aus diesem Kampfe geht er nur unter Gebet und Thränen als Sieger hervor." Doch glaubt er noch, daß „eine gesunde Theologie mit einer gesunden Frömmigkeit nicht unvereinbar" sei. Der natürliche Mensch 25 kann nichts von religiösen Dingen verstehen, nur die Erfahrung des Christen im Glauben an Christus und in Liebe zu ihm erschließt das göttliche Geheimnis. — Wir besitzen aus dem Jahre 1848 tagebuchartige, „Die Besuche Christi" betitelte Aufzeichnungen, die Schérer auf der Höhe seiner Glaubensüberzeugung erscheinen lassen und ihn von der mystischen Seite zeigen „Ist es wahr, oh mein Herr, du warst vor der Thür und ich 30 wußte es nicht; du klopftest und ich versäumte zu öffnen? . . . Tritt ein, mein Gast, denn du kamst doch, um zu bleiben? Lege deine Hand auf meine Stirn und segne mich. Leite mein Denken mit deinem Blick; stehe zu meiner Rechten, auf daß ich eine Stütze habe. Welche Freude: schon erhellt deine Gegenwart meine Zelle. Sie war so dunkel, ich war so verlassen . . . Wenn ich müde bin, lege ich mein Haupt auf deine Schulter. Wenn 35 mein unruhiges Herz verzagt, berge ich es an dem deinen. Brauche ich Rat, so setze ich mich zu deinen Füßen . . . Hast du nicht schon einmal vor drei Jahren in mir gewohnt, und mein Leben war verändert, meine Zweifel zerstreut, meine Kämpfe vergessen, die Finsternis ward Licht in mir. Liebe überflutete mein Herz, der Tod verlor seine Schrecken und das Märtyrertum schien mir leicht. Mein erster Gedanke beim Erwachen, 40 mein letzter vor dem Einschlafen war dir geweiht. An dich denken, hieß dich sehen; kehre wieder, Herr, zu mir, oh, mein Gott, schenke mir Wahrheit."

Erst dieses letzte Wort reißt uns aus der glutvollen Gefühlsstimmung, die unwillkürlich an das Plockhorstsche Gemälde des vor Jesu knieenden, das Haupt in seinen Schoß legenden Jüngers erinnert und weist uns auf die stark entwickelte, intellektualistische Seite 45 der Schérerschen Frömmigkeit. Eröffnete er doch seine Vorlesungen über „Die Kirche von 70—800", die „Ethik des Christentums", „Religionsphilosophie", das „System des Katholicismus" stets mit einem kurzen Gebet: „Gott, du bist ein Gott der Wahrheit und wir suchen die Wahrheit; du allein kannst sie uns geben. Amen!" — Der Übergang von der Kirchengeschichte zur Exegese sollte verhängnisvoll für ihn werden. Bisher war 50 er mit seinem Kollegen L. Gaussen Verfasser eines Buches über die „Theopneustie", stets einer Meinung gewesen und hatte vorbehaltlos den Consensus helveticus von 1655 über die Inspiration der Vokale und Interpunktion des biblischen Textes unterschrieben. Nun mußte er einsehen, daß dieser Standpunkt unhaltbar war und damit fiel für ihn nach und nach die Theologie und der Glaube. Ist die Bibel ein menschliches, widerspruchsvolles Buch, so fehlt es an einer objektiven Autorität in Glaubenssachen, die 55 Bahn wird abschüssig und die subjektive Gewißheit hat freies Spiel.

Im Juni 1849 wurde ein Brief Schérers an seine Freunde bekannt, in dem er sich mit seiner Stellung unzufrieden erklärte. Und vom 15. August kommt die Aufzeichnung: „Herr, ich trage deinen Namen, dir gehöre ich, deiner Kirche, deinen Dienst . . . Und 60

doch . . . Lüge, Lüge! Die Wahrheit ist die Einheit des Lebens und ich fühle mich zerrissen. — Gieb mir Wahrheit, Gott, auf daß ich ganz licht sei, frei von Dunkel und Falschheit" (10. Oktober). Im November reichte er seine Demission ein; am 28. Dezember nahm er in einer letzten Stunde Abschied von seinen Studenten, kündigte aber eine Serie 5 freier Vorträge über die Autorität in Glaubenssachen an, die vom 21. Februar bis 7. Juni 1850 unter großem Zulauf stattfanden. Eine im gleichen Jahre veröffentlichte Broschüre in zwei Briefen: „Kritik und Glaube" (Marc Ducloux und Cie., Paris) faßt diese Ausführungen kurz zusammen, die für unsere Begriffe noch merkwürdig harmlos sind. Es wird auf die Wiederholungen, Widersprüche, Ungenauigkeiten und auf die zeit-10 liche Bedingtheit der biblischen Schriftsteller hingewiesen, die sich selbst nicht als inspiriert ausgeben. Die persönliche Autorität Christi und seines Geistes in den Jüngern, die religiösen Bewußtseinsthatsachen der Sünde und Erlösung sind und bleiben die Pfeiler der Offenbarung und des Glaubens.

Schérer fühlte sich nach diesem Bekenntnis noch völlig als gläubiger Christ, als ein 15 Vollender des Reformationsgedankens, der nach dem römischen auch mit dem papiernen Papst aufgeräumt hatte und von der Freiheit eines Christenmenschen, von seinem allgemeinen Priestertum einen umfangreichen, aber rechtmäßigen Gebrauch zu machen gedachte. Er stand damals ziemlich genau auf dem Standpunkt, den heute in vielen Spielarten, Abstufungen und Nüancen die mit Ritschl geistesverwandten Theologen einnehmen.

20 Aber er blieb hier nicht stehen. Die 1860 herausgegebenen **Mélanges de critique religieuse**, denen die Aufsätze **La Critique et la Foi, Lettres à mon Curé, L'Inspiration de l'Ecriture, la Bible, Conversations théologiques, le Péché, Hégel et l'Hégelianisme** angehören, zeigen einen ständigen Fortschritt in der Negation. Nach dem Autoritätsprinzip — Bibel oder Christus? — wird das Problem von Sünde und 25 Freiheit untersucht, das nach seiner kausalen Seite den Übergang zu einer Kritik der Wunderfrage bildete. Wir glauben an Christus? Glauben wir auch an die Wahrheit! Nicht weil ein Ausspruch von Christo stammt, ist er wahr, sondern weil mein sittliches Bewußtsein ihn in seiner Wahrheit empfindet, stammt er von Christo. Bis hierher konnte er sich noch gut mit der Autorität Vinets decken, den er gerne citierte und der, 30 wohl mit Recht, heute noch von jeder der streitenden Parteien mit gleicher Energie in Anspruch genommen und geplündert wird. Aber die dem Einzelnen zuerkannte Freiheit, nach seinem subjektiven Empfinden die Wahrheit zu suchen und als solche für das eigene Ich zu stempeln, führte ihn weiter. Das Problem der Freiheit hatte ihn schon in einer seiner Examensarbeiten beschäftigt, die ein Beitrag zur Geschichte des Dogmas der sitt-35 lichen Freiheit sein wollte und bei der Gegenüberstellung göttlicher Allmacht und menschlicher Selbständigkeit zu dem Ergebnis einer „unbeweisbaren Versöhnung" der Gegensätze kam, die als „göttliches Geheimnis" bezeichnet wurde. Anders geht Schérer dem Rätsel im Jahre 1855 zu Leibe. Die Erbsünde ist eine Beschränkung menschlicher Freiheit. So wäre Gott Vater der Sünde? Nein, lieber die Erbsünde leugnen und den Menschen 40 für frei erklären, in einer sündigen Welt durch Kampf zum Siege zu gelangen. Der Mensch wurde also unvollkommen und vervollkommnungsfähig geschaffen; Gott giebt ihm Gelegenheit sich in der Entwickelung zu bessern und der Vollkommenheit entgegenzuwachsen. Von dem Augenblick an aber, wo die Sünde als eine Notwendigkeit in der Entwickelung anerkannt wird, nähern wir uns von einer andern Seite dem Augustin-Leibnitzschen 45 Determinismus. Das Böse wird zum Minderguten, zur **privatio boni**, zu dem in der optimistisch erfaßten Weltharmonie nötigen Schatten. Damit aber diese Erkenntnis dem Christen nicht das Demütigende seines Sündengefühls nähme und seine Erlösungsbedürftigkeit aufhebe, erklärt Schérer, daß theoretisch der Christ vom Theodiceestandpunkt aus an der Notwendigkeit des Bösen festhalten, praktisch aber es als nichtseinsollend ruhig erfassen 50 sollte. Damit war ein Dualismus von Herz und Kopf geschaffen, der die Einheit des Geistes zerstörte und von Schérer selbst auf die Dauer nicht festgehalten werden konnte. Aus dem Irrgarten des Freiheitsproblems fand er keinen Ausweg mehr: Der Mensch ist frei, weil er sich selbst bestimmt und doch ist er von Anbeginn durch seine Natur so stark determiniert, daß seine Freiheit nur relativ, wenn nicht überhaupt illusorisch ist. 55 Von diesem Standpunkt aus konnte auch das Übernatürliche nicht mehr bestehen. Hatte Schérer es noch als Professor in Genf „eine Abänderung bekannter Gesetze durch die Einschiebung unbekannter" genannt, so heißt es nun in den theologischen Gesprächen: „Giebt es denn andere Wahrheiten als die Thatsachen? Glaube und Kritik sind unvereinbar; auf die Kritik verzichten, heißt auf die Aufrichtigkeit und Vernunft ver-60 zichten." So begreift es sich, daß Schérer mit Begeisterung sich der Hegelschen Philosophie

anschloß und in einem berühmt gewordenen Aufsatz der Revue des deux Mondes (siehe oben!) sich folgendermaßen aussprach. „Hegel hat uns Hochachtung und Verständnis für das Thatsächliche gelehrt. Wir wissen durch ihn, was das Recht hat zu sein ... Wir schaffen die Welt nicht mehr nach unserem Bilde, im Gegenteil lassen wir uns von ihr bilden und formen. Für den modernen Gelehrten ist alles wahr, alles an seinem Platze; die Stelle eines jeden Dings ist seine Wahrheit ... Nichts ist heute mehr für uns Wahrheit oder Irrtum. Wir kennen nicht mehr die Religion, sondern Religionen, keine Moral mehr, sondern Sitten, keine Prinzipien mehr, sondern Thatsachen ... Wie unsere Wissenschaft, so ist auch unsere Ästhetik: sie betrachtet, statt zu richten, studiert, statt zu beurteilen ... Sie erträgt alles, ist weit wie die Welt und duldsam wie die Natur ... Es liegt in der Ordnung und im Wesen der Dinge, daß eine Wahrheit nur vollständig ist, wenn sie ihr Gegenteil einschließt ... Es genügt nicht, zu behaupten, alles sei relativ: alles ist Relation ... das Wahre ist nicht wahr an sich; es giebt keine endgültige Wahrheit, nur Wahrheiten, die sich vorbereiten, indem sie sich selbst zerstören."

Diese letzte Wendung seines Denkens machte Schérer auch als freien Dozenten bei den angesehensten und vorgeschrittensten seiner theologischen Kollegen unmöglich. Die sehr kritische Straßburger Revue de théologie, 1851 von Réville und Colani gegründet, hatte noch die ersten der oben citierten Artikel aufgenommen; dann sah Schérer selbst ein, daß er auch hier nichts mehr zu suchen habe. Er war der Theologie nun völlig müde: „Der Mensch, der lange indiskret genug war, über die Mauer hinwegzuschauen, fragt sich schließlich nicht einmal mehr, ob jenseits überhaupt etwas zu sehen sei: Fragen, die eine Lösung nicht vertragen, haben kein Recht, gestellt zu werden ... Früher oder später kommt man zu diesem Ergebnis. Der Theologe selbst verfährt so: er geht bis auf Gott zurück und erklärt ihn nicht. Im Gegenteil weist er ihm die Rolle zu, alles zu erklären, ohne selbst erklärlich zu sein. Was hindert uns also, uns einfach an das Geheimnis der Existenz der Dinge zu halten? Begnügen wir uns mit dem getreuen Studium der Thatsachen in der sicheren Überzeugung, daß sie schließlich nicht nur ihre beherrschende Stellung, sondern auch ihr Recht, ihre Logik und ihre Vernunft erweisen". Wenn ich vor 25 Jahren schrieb, das Übernatürliche sei die Lebensluft der Seele, so füge ich heute nur den Gedanken hinzu, daß man nach dem Absoluten wohl verlangen kann, ohne sicher zu sein, es zu erhalten. Wünscht sich nicht das Kind den Mond, den es im Brunnen sieht?"

Im Oktober 1860 war Schérer nach Versailles gezogen, nachdem er in den vier letzten Jahren nur exegetische Vorlesungen über die neutestamentlichen Episteln gehalten hatte, bei denen er sich mit der einfachen Texterklärung begnügte. Einen Ruf der Ecole des Hautes Etudes auf einen neugegründeten Lehrstuhl für Religionswissenschaft lehnte er ab. Der Artikel über Hegel öffnete ihm dauernd die Spalten der Revue des deux Mondes. Im gleichen Jahre 1860 wies Ste. Beuve in einer seiner Montagsplaudereien darauf hin. Seitdem war sein Weg gewiesen. Zu der Beherrschung der beiden antiken Kulturen, die dem Theologen eigen ist, gesellte sich bei ihm eine fast fachmäßige litterarisch-philosophische Bildung und eine seltene Kenntnis der modernen Sprachen, von denen das Englische und Deutsche beinahe als Muttersprache bezeichnet werden können, während er sich das Italienische später aneignete. Aus seinen zahlreichen litterarischen Studien, die nur mit den Ste. Beuveschen Causeries du Lundi verglichen werden können, sie aber an Gründlichkeit des Studiums, psychologischer Schärfe und ethischem Ernst oft weit übertreffen, gingen die zehn Bände der Etudes de littérature contemporaine hervor, in denen auch die englische und deutsche Kultur einen breiten Raum einnahmen. Außerdem verdanken wir ihm noch Bücher über Diderot und Melchior Grimm neben mehr als 3500 als Redakteur des Temps verfaßten Artikeln, dem er seit seiner Gründung (1860) angehörte und bei dem er wieder durch einen protestantischen Theologen, Auguste Sabatier (gest. 1902) ersetzt wurde. Während des Kriegsjahres begann er als Vermittler zwischen der deutschen Besatzung und der Einwohnerschaft in den provisorischen Gemeinde- und Landesregierungen eine außerordentlich nützliche und erfolgreiche politische Thätigkeit zu entfalten, in denen er seinen Takt, seine Kenntnisse und sein Gerechtigkeitsgefühl auch auf praktischem Gebiete in der edelsten Weise bewährte. 1875 wurde er zum Senator auf Lebenszeit ernannt, ohne daß er nach Beilegung des Landes- und des Bürgerkriegs noch ein Bedürfnis nach politischer Bethätigung empfunden hätte.

Nie ist Schérer ein polemischer Gegner des Christentums geworden. Was er gegen die Theologie schrieb, geschah zu seiner Rechtfertigung, ohne den leisesten Gedanken an Propaganda. „Der Glaube ist wie die Poesie: überall senkt er seine Wurzeln in den

Boden; neu ersteht er aus der Asche und er wird leben solange die Menschenseele atmet." An dieser Auffassung hielt er bis zuletzt fest. Seine Kinder wurden im christlichen Glauben erzogen und sollten später selbst in Freiheit ihre Überzeugung erkämpfen.

Schérer hatte unter der Krisis seines Glaubens furchtbar gelitten und konnte bei 5 seiner zarten seelischen Organisation den Schlag bis an sein Ende nicht verwinden. Ohne in seinem Stoicismus unglücklich zu sein, blieb er doch ein trauriger Geist, der einen unersetzlichen Verlust in heldenhafter Ergebung trug. Auf die Flut häßlicher Verleumdungen und Schmähworte aus dem theologischen und kirchlichen Lager hatte er entweder geschwiegen oder in vornehmer Ruhe und edler Geduld geantwortet. Er wußte, daß er 10 als aufrichtiger Mensch keinen andern Weg gehen konnte, als den, den er gegangen war. „Wer das Gefühl eines aufrichtigen Menschen mißachtet, ist ein Pharisäer, die einzige Rasse, die Jesus Christus verflucht hat"; meinte er mit Lacordaire. Um dieser Aufrichtigkeit, dieses hohen und schmerzvollen Ernstes, um dieser heldenmütigen und ritterlichen Haltung willen, sollte die Theologie dem Theologen Edmond Schérer ein ehrendes, 15 dem Menschen ein dankbares Andenken bewahren. **E. Platzhoff-Lejeune.**

Scheurl, Christoph Gottlieb Adolf Freiherr von, gest. 1893. v. Stählin, „Allgem. evangelisch-lutherische Kirchenzeitung" 26 (1893), S. 404 ff.; Sehling, in N. Kirchl. Ztschr. 1893, S. 252 ff.; derselbe, in D. Ztschr. f. Kirchenr. 1893, S. 1 ff.

Scheurl wurde geboren am 7. Januar 1811 zu Nürnberg als einziges Kind des 20 Kgl. Oberpostamtsoffizial Chr. Wilhelm Friedrich v. Scheurl und der Wilhelmine v. Scheurl geb. Freiin v. Löffelholz. Er entstammte dem alten Geschlechte derer v. Scheurl, welches aus Breslau im 15. Jahrhundert eingewandert ist. Das Stammhaus zu Nürnberg, in der Nähe der Burg, welches auch unser v. Scheurl bis an sein Lebensende bewohnte, befindet sich seit 1486 im Besitze der Familie. Seine Jugend verbrachte er in Nürnberg 25 und absolvierte das dortige Gymnasium 1827. Er studierte sodann in Erlangen 1827/28, und in München 1828—31 die Rechtswissenschaft, promovierte 1834 und habilitierte sich 1836 an der Universität Erlangen; dortselbst wurde er 1840 außerordentlicher, und 1845 ordentlicher Professor des römischen Rechts und des Kirchenrechts. Im Jahre 1884 wurde er in den erblichen Freiherrnstand erhoben. Im Jahre 1837 verehelichte er sich 30 mit Marie Kleinknecht, aus welcher Ehe ihm zwei Töchter und zwei Söhne geboren wurden; nach dem Tode seiner Gattin vermählte er sich im Jahre 1869 mit der Witwe seines Freundes Johannes Thäter.

Nachhaltigeren Einfluß als Lehrer hat Scheurl nur auf Wenige, besonders Strebsame und Begabte ausgeübt. Sein Vortrag war, wie einer seiner Schüler schreibt, 35 „nüchtern im höchsten Maße, mit peinlicher Abmessung des Wertes eines jeden Ausdruckes". Scheurls Bedeutung liegt in seiner schriftstellerischen Thätigkeit und in seinem offiziellen Wirken für die Kirche in Kammer und Generalsynode.

Mit dem römischen Rechte begannen seine Studien; seine Dissertation (1835) bildet eine Commentatio ad ll. 2. 3. 4. 72. 85. D. de Verborum obligationibus, seine 40 Habilitationsschrift (1836) bespricht die Frage: Num Juris Gentium acquisitionibus dominium civile Romanorum effectum sit; 1839 erschien seine Schrift über das nexum, 1846 eine Dissertatio de usus et fructus discrimine, 1855 eine Anleitung zum Studium des römischen Zivilrechtes. Wesentliche Bereicherung verdankt ihm aber die Disziplin des römischen Rechts vor allem durch sein Lehrbuch der Institutionen, 45 welches in acht Auflagen erschien, und seine Beiträge zur Bearbeitung des römischen Rechts, von zahlreichen Aufsätzen in Zeitschriften zu geschweigen. Die Entwickelung zog ihn jedoch mehr und mehr in das Kirchenrecht hinein; diesem hat er später seine Hauptkräfte gewidmet, wenn er auch bis zu seinen letzten Lebenstagen römisch-rechtlichen Studien obgelegen und auf diesem Gebiete selbst produziert hat. So konnte die Festschrift 50 der Erlanger Juristenfakultät zum 50jährigen Doktorjubiläum mit Recht die seltene Erscheinung hervorheben, daß Scheurl gleich seinem Lehrer Puchta ein echter doctor iuris utriusque, im weltlichen, wie im kirchlichen Rechte die Anerkennung der Meisterschaft errungen habe. In den Jahren 1845—1849 war er Mitglied der Kammer der Abgeordneten. Hier fand er reiche Gelegenheit, seine umfassenden Kenntnisse und sein 55 juristisches Urteil zu verwerten. Als Mitglied mehrerer Ausschüsse referierte er über die verschiedensten Rechtsfragen, z. B. 1847 über die Freiheit der Presse, über die Behandlung neuer Gesetzbücher, 1848 über den Entwurf des Edikts betr. die Freiheit der Presse und des Buchhandels, den Entwurf betr. die Wahl der Abgeordneten zum deutschen Parlament; er beteiligte sich an den Debatten über die Anträge über die Universitäten,

über die ständische Initiative, die Aufhebung des Lehensverbandes, er hielt einen Vortrag über den Beschluß der Kammer der Reichsräte betr. die Verantwortlichkeit der Minister; als Mitglied des Gesetzgebungsausschusses referierte er über den Entwurf wegen Einführung der Schwurgerichte, über den Entwurf betr. das Verfahren bei Verurteilung von Verbrechen und Vergehen durch Kreis- und Stadtgerichte. Kurzum, in reichstem Maße beteiligte er sich an dem politischen und juristischen Leben dieser bewegten Jahre. Insonderheit hervorzuheben ist sein Anteil an der Reform des Strafprozeßrechts (1848 publizierte er auch „Erläuternde Anmerkungen zu der neuen Prozeßordnung für das diesrh. Bayern auf Grundlage der ständischen Ausschußverhandlungen"). Politisch trat er namentlich in dem Landtage 1849 hervor bei der Beratung über die Beantwortung der Thronrede (1. u. folg. Sitzungen), und bei Besprechung der Frage, Deutschland mit oder ohne Österreich (8. Sitzung u. folg.). Aber auch schon in derjenigen Richtung wurde er damals thätig, die den eigentlichen Kern seines späteren Lebens ausmachen sollte, nämlich in den Fragen der Verfassung der evangelischen Landeskirche. Schon 1846 finden wir von ihm ein Votum über die Beschwerden wegen Verletzung verfassungsmäßiger Rechte der protestantischen Kirche in Bayern; 1848 referierte er bei den Beratungen über den so wichtigen Gesetzentwurf, „die protestantischen Generalsynoden und den Konsistorialbezirk Speyer betr." Seine Ausführungen (vgl. Verhandlungen der Kammer der Abgeordneten 1848. Protokolle 7, 35ff.) waren so gediegen und treffend, daß noch im Jahre 1881 das Oberkonsistorium bei seiner Erläuterung über die Kgl. Entschließung vom 1. August 1881 wörtlich einige Sätze daraus entnahm. Damals mochte Scheurl seinen eigentlichen Beruf erkannt haben, denn von nun an wandte seine wissenschaftliche Thätigkeit sich vorwiegend dem Kirchenrecht zu. Hierzu kam, daß er 1865 in die Generalsynode gewählt wurde, der er bis 1884 angehörte. Zumeist war er Mitglied des Ausschusses für Petitionen, nur 1877 wurde er in den besonderen Ausschuß für die Verordnung über Taufe, Konfirmation, kirchliche Trauung und Führung der Kirchenbücher gewählt.

Auf der Synode von 1865 referiert er über das Verfahren in protestantischen Ehesachen, über Simultanrechtsstreitigkeiten. 1869 beteiligt er sich an den Beratungen über Aenderung der Wahlordnung zur Generalsynode, er berichtet über das kirchliche Proklamationswesen, konfessionellen Übertritt; er beantragt die Reform des Ehescheidungsrechtes und stellt außerdem drei Wünsche an die Generalsynode. Diese betreffen 1. eine raschere und eingehendere Bescheidung der Anträge der Generalsynode; 2. längere Dauer derselben; 3. die Einführung eines von der Generalsynode gewählten ständigen Ausschusses.

Der dritte Antrag wurde aber von der Generalsynode abgelehnt, man hielt den Ausschuß für überflüssig, da es dem Regimente an Ratgebern nicht fehle, oder sogar für gefährlich, da er sich Übergriffe erlauben könnte. Auf der Synode von 1873 finden wir Scheurl (von einem Referat über Eheverbote abgesehen) namentlich mit dem Luthardtschen Antrage beschäftigt, welcher lautete: „Die Generalsynode wolle an das Kgl. Oberkonsistorium die Bitte richten, durch geeignete Vorstellungen beim Kgl. Staatsministerium des Innern für Kirchen- und Schulangelegenheiten, sowie auch durch Antragstellung in der Kammer der Reichsräte dahin zu wirken, daß dem nächsten Landtage der Entwurf zu einem Verfassungsgesetze folgenden Inhalts vorgelegt werde:

Diejenigen Bestimmungen des Ediktes vom 26. Mai 1818 über die inneren Angelegenheiten der protestantischen Gesamtgemeinde in dem Königreich (II. Anhang zur II. Verfassungsbeilage), welche die Verfassung oder die sonstigen inneren Angelegenheiten der protestantischen Landeskirche betreffen, gelten fortan nicht als Staatsgesetz, sondern als Kirchengesetz; so daß sie von dem Landesherrn als dem Träger des Summepiskopats in Übereinstimmung mit dem Oberkonsistorium und mit Zustimmung der Generalsynode authentisch interpretiert und abgeändert werden können.

Der Summepiskopat des Landesherrn und das verfassungsmäßige Verhältnis der Kirche zum Staat bleiben von diesem Gesetze unberührt."

Dieser Antrag zwang Scheurl Stellung zu nehmen zu den Fragen von dem Verhältnis des Staates zur Kirche, von der Selbstständigkeit der evangelischen Kirche, dem Wesen des Summepiskopates u. s. w. Scheurl referiert sehr gründlich; er wägt die Vorzüge der prinzipiellen Selbstständigkeit der Kirche bezügl. der Regelung ihrer Verfassung gegen die Vorzüge ab, welche sich für die Sicherheit der geltenden Verfassung dadurch bieten, daß eine Veränderung, welche eventuell ja auch nachteilig wirken könnte, nur unter den erschwerenden Formen einer Staatsverfassungsänderung möglich sei. Er gelangt zu dem Schlusse, daß die ersteren die zweiten überwögen, zumal die Sicherstellung verbürgt

erscheine, weil man hoffen dürfe, daß die Einigung der beiden Hauptorgane der Kirche und die allerhöchste Sanktion stets nur für eine der Kirche, wie dem Staate ersprießliche, nie für eine der Kirche oder dem Staate nachteilige Änderung der Kirchenverfassung zu erwarten sei. Der Luthardtsche Antrag wird daraufhin, von Scheurl in einigen Punkten
5 modifiziert, zum Beschluß erhoben.

Der Kgl. Bescheid vom 17. August 1876 erklärte darauf, daß in dem von der Generalsynode eingeschlagenen Verfahren und insbesondere in der von ihr gegebenen, zu unbestimmt gehaltenen Fassung jenes nach ihrer Ansicht zu erlassenden Verfassungsgesetzes eine entsprechende und gedeihliche Lösung dieser wichtigen Angelegenheit nicht gefunden
10 werden könne, weshalb das Kgl. Oberkonsistorium beauftragt wurde, „über die Grundzüge einer durch die dermaligen Verhältnisse unserer Kirche gebotenen Revision der Bestimmungen über die Verf. und Verwaltung der protestantischen Kirche gutachtlichen Bericht zu erstatten". Dieser Bericht wurde erstattet am 14. Mai 1877. Auf der Generalsynode von 1877 stellte aber Luthardt einen neuen Antrag: „Es sei an das Kgl. Oberkonsistorium
15 die Bitte zu richten, dringend dahin zu wirken, daß der nächsten Generalsynode eine Vorlage zu dem Zwecke gemacht werde, daß die unserer protestantischen Landeskirche durch die Verfassungsurkunde garantierte Selbstständigkeit in ihren innern Angelegenheiten verwirklicht werde und die diesfalsigen Bestimmungen den Charakter eines Kirchengesetzes annehmen". Der Petitionsausschuß empfahl den Antrag bis zu den Worten „und die
20 diesfalsigen", und so wurde er angenommen. Luthardt hatte ferner den Scheurlschen Antrag von 1869, betr. Generalsynodalausschüsse, wiederholt; derselbe wurde jedoch trotz Empfehlung Scheurls wiederum abgelehnt. An den Beratungen des Petitionsausschusses hatte Scheurl diesesmal nicht teil genommen, denn auf der Synode von 1877 bedurfte man seiner auf einem andern Gebiete, in welchem er ebenfalls als Sachverständiger ersten
25 Ranges zu bezeichnen war. Es handelte sich um die Reformen, welche das Reichsgesetz vom 6. Februar 1875, betr. die Beurkundung des Personenstandes und die Eheschließung, notwendig gemacht hatte. Dieses Gesetz übertrug bekanntlich die gesamte Beurkundung des Personenstandes auf Staatsbeamte, nahm der kirchlichen Trauung den Charakter des Eheschließungsaktes und machte daher eingehende kirchliche Vorschriften notwendig. Scheurl
30 hielt als Mitglied des zur Ausarbeitung derselben bestellten besonderen Ausschusses einen eingehenden Vortrag und motivierte den Entwurf in seinen einzelnen Paragraphen (Trauungshindernisse, Trauformel u. s. w.). Die Trauformel bereitete besondere Schwierigkeiten. Es war hier notwendig, deutlich aber in einer der Würde des Aktes angemessenen Form die Rechtsgiltigkeit des vorangegangenen bürgerlichen Aktes anzuerkennen, aber
35 andererseits auch zum vollen Ausdruck zu bringen, wie die kirchliche Trauung die notwendige religiöse Ergänzung der bürgerlichen Eheschließung sei. Ihre juristische Bedeutung hat ja die Trauung verloren, nicht aber ihre religiöse. Diese Trauformularfrage beschäftigt unsern Scheurl wiederum auf der Synode von 1881 (wegen der Kgl. Verordnung vom 21. Mai 1879).

40 Das Jahr 1881 brachte auch den Abschluß der Selbstständigkeitsbewegung. Die Kgl. Entschließung vom 1. August 1881 lehnte es ab, auf die Anträge der Generalsynode von 1873 und 1877 einzugehen, auf Grund des Gutachtens des Oberkonsistoriums, „daß keinerlei wirkliche Beschwerden namhaft gemacht oder belegt worden seien, als ob unter der dermalen bestehenden Gesetzgebung und bei deren Vollzug die protestantische
45 Landeskirche gehindert worden sei, ihrem Bekenntnisse gemäß zu leben und sich frei zu entwickeln"; gleichzeitig bestimmte die Kgl. Entschließung aber, daß alle allgemeinen und bezw. neuen organischen kirchlichen Einrichtungen und Verordnungen, welche sich auf Lehre, Liturgie, Kirchenordnung und Kirchenverfassung beziehen, ohne Vernehmung und Zustimmung der Generalsynoden künftig nicht getroffen werden sollen.

50 Das Oberkonsistorium nahm Veranlassung, diese Kgl. Entschließung vom 1. August 1881 des Näheren zu erläutern und zu begründen. Es weist nach, daß die protestantische Landeskirche die zu ihrer freien Entwickelung nötige Selbstständigkeit besitze, und daß eine Beeinträchtigung derselben nicht zu befürchten ist, daß ferner die Unabhängigkeit der Kirchenleitung in Ausübung des Summepiskopates zweifellos feststehe, daß weiter von
55 seiten der Landesvertretung ein schützender Einfluß auf die Gestaltung der Kirchenverfassung und auf die Ordnung der inneren Angelegenheiten der Landeskirche geübt werden könne, und daß endlich das Verlangen, bezüglich des Verfahrens für das Zustandekommen künftiger Kirchengesetze zur Zeit unerfüllbar sei. Das Oberkonsistorium nimmt in der Motivierung ausdrücklich auf die Ausführungen Scheurls im Landtage
60 von 1848 Bezug.

Scheurl erklärte sich mit diesem Ausgange der Dinge im großen und ganzen einverstanden; wenn auch theoretisch noch mancherlei zu wünschen übrig bleibe, so sei doch der thatsächliche Zustand ein im allgemeinen befriedigender zu nennen. In einer Abhandlung in ZKR 1881 S. 424ff. referiert er eingehend über die Verfassungsfrage; hier wiederholt er auch den Wunsch nach ständigen Synodalausschüssen. Er sollte diesen 5 seinen Lieblingsgedanken auch noch verwirklicht sehen. Auf Wunsch der Generalsynode von 1885 (an welcher Scheurl nicht mehr teil nahm) führte die Kgl. Verordnung vom 25. Juni 1887 den Generalsynodalausschuß in den Organismus der bayerischen Landeskirche diess. d. Rh. ein, und derselbe trat erstmalig am 13. April 1891 zusammen.

Scheurl hatte auf der Synode von 1881 noch eine andere Verfassungsfrage angeregt: 10 den Erlaß einer Kirchenverwaltungsordnung, sowie überhaupt einer Ordnung über die rechtliche Stellung der Kirchenverwaltung und der Kirchengemeinden. Die Lösung dieser Angelegenheit, die zu den kompliziertesten gehört, welche das bayerische Kirchenrecht kennt, ist jetzt — 1905 — in Aussicht gestellt.

Mit seiner offiziellen Thätigkeit, die ich vorhin in großen Zügen schildern durfte, 15 ging seine schriftstellerische Hand in Hand.

Vornehmlich beschäftigte er sich mit den schwebenden Fragen der Kirchenverfassung. Über die verfassungsmäßige Stellung der lutherischen Kirche in Bayern veröffentlichte er schon 1853 und 1854 zwei Schriften. 1872 verbreitete er sich in einer selbstständigen Untersuchung über die Stellung der Kirche zur Staatsgewalt in Bayern. Der Beschluß 20 der Generalsynode von 1873 rief eine weitere Publikation hervor.

Die spezifisch bayerischen Verhältnisse veranlaßten aber naturgemäß Untersuchungen allgemeiner prinzipieller Natur; so behandelt er (1862) die Lehre vom Kirchenregiment, das Problem der Gewissensfreiheit, die Begriffe Bekenntniskirche und Landeskirche (1867, 1868), 1885 spricht er über die Aufgaben des christlichen Staates. Eine Anzahl wich- 25 tiger allgemeiner Fragen (z. B. Kirchenzucht, Liturgie) hatte er im Jahre 1857 in mehreren Flugschriften beantwortet, die er betitelte: „Fliegende Blätter für die kirchlichen Fragen der Gegenwart". Zahlreiche Artikel in der ZPK, deren Mitherausgeber er seit 1858 war, und in der ZKR, beschäftigen sich mit den Fragen der evangelischen Verfassung. Auch um Rechtsgutachten wurde er von verschiedenen Seiten angegangen. Überall trat 30 er hier ein für die Rechte der evangelischen Kirche; insbesondere darf man ihm mit Recht den Ehrentitel eines Syndikus der lutherischen Kirche zuerkennen. Denn als solcher vertrat er 1852 „die Sache der Lutheraner in Baden", in demselben Jahre „das gute Recht der Lutheraner in Baden", publizierte er „Einige Worte über das Recht des evangelisch-lutherischen Bekenntnisses im Großherzogtum Hessen (1873), zog er auch die lutherische 35 Kirche in Preußen, oder in den neu-preußischen Staatsgebieten, in den Kreis seiner wissenschaftlichen Arbeit (1854, 1867). So durfte denn der Schreiber dieser Zeilen in der Festschrift der Erlanger Juristenfakultät zum 80. Geburtstage mit Recht sagen „Tief eingegraben steht Ihr Name in den Annalen der evangelischen Kirchenverfassung, insonderheit derjenigen Bayerns. Nicht eine einzige wichtige Lebensfrage hat die evangelische Kirche 40 unserer Tage bewegt, wo Sie nicht mit Ihrem, durch tiefe Kenntnisse der Verhältnisse geschärften juristischen Sinne auf dem Plane erschienen wären."

Die moderne Entwickelung des Eherechts drängte ihn ebenfalls zu wissenschaftlicher Behandlung. So entstand seine Schrift über die „Entwickelung des kirchlichen Eheschließungsrechts" (1877). Diese ist auch deshalb interessant, weil sie der einzige größere 45 Versuch Scheurls auf dem Gebiete des kanonischen Rechtes ist; denn zumeist gehen seine Quellenforschungen nicht über die Reformationszeit hinaus. Schon früher hatte er sich mit Luthers Eherecht beschäftigt; die Artikel „Luthers Eherechtsweisheit", zuerst in der ZPK erschienen, hat Scheurl seiner „Sammlung kirchenrechtlicher Abhandlungen" (Erlangen 1873) einverleibt. Auch mancher Aufsatz in der ZKR beschäftigt sich mit eherechtlichen Dingen. 50 Eine erschöpfende Zusammenfassung bietet aber sein gediegenes Buch: „Das gemeine deutsche Eherecht und seine Umbildung durch das R.-G. vom 6. Februar 1875", 1882. Mit dem katholischen Kirchenrechte hat er sich wenig abgegeben; das Jahr 1847 bringt eine Schrift über Konkordat und Konstitutionseid; dagegen besitzen wir kleinere Untersuchungen in Zeitschriften, namentlich derjenigen für Kirchenrecht, von ihm über all- 55 gemeine Fragen des Kirchenrechts, wie „kirchliches Gewohnheitsrecht", „Rechtsgeltung der Symbole," „Kirchliche Lehrgesetzgebung," „Begriffsbestimmung des Kirchenrechts," „Selbstständigkeit des Kirchenrechts". Nicht unerwähnt wollen wir endlich lassen, mit welcher Wärme er für die Verbreitung kirchenrechtlicher Kenntnisse unter den evangelischen Theologen (1861) eingetreten ist. 60

Seine letzte kirchenrechtliche Arbeit „Staatsgesetzgebung und religiöse Kindererziehung" eröffnete die ZKR in ihrer neuen Gestalt als „Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht" 1891, und auch die Fortsetzung der ZPK, die NkZ konnte sich noch seiner Mitwirkung erfreuen. S. NkZ I, 1890, p. 84: „Die Ehen zwischen Protestanten und Katholiken".

Man sollte es kaum glauben, daß Scheurl neben so ausgedehnter Thätigkeit noch Muße fand zu lokal-historischen Arbeiten über Nürnberg und seine Familie. Zahlreiche Vorträge im Verein für die Geschichte Nürnbergs und viele Aufsätze in dessen Mitteilungen — noch kurz vor seinem Tode brachten diese eine Notiz über Veit Stoß aus seiner Feder — geben hiervon Kunde.

Im Jahre 1881 in den Ruhestand getreten, lebte er im Stammhaus seines Geschlechtes nur noch ganz seiner Wissenschaft. Mit einer staunenswerten geistigen Frische und Regsamkeit begabt bis in seine allerletzten Tage, verfolgte er die Litteratur, faßte neue Pläne und war bis zum letzten Augenblicke selbstschaffend thätig. So wollte er noch gegen Sohms Kirchenrecht, dessen Grundidee er als gefährlich und irrig bezeichnete, Stellung nehmen, als der unerbittliche Tod am 23. Januar 1893 seinem Leben ein Ziel setzte.

Ein reicher Formensinn und ein feiner an den römisch-rechtlichen Vorbildern geschulter, zu scharfsinnigen, bisweilen allerdings auch spitzen Unterscheidungen neigender Geist war ihm eigen, er offenbart sich in allen seinen Schöpfungen. Aber noch eins zeichnet sie aus: sie atmen alle den echt-kirchlichen Sinn und den tief-sittlichen Ernst ihres Verfassers. Sie sind mit juristischer Schärfe geschrieben, aber aus inniger Liebe für die Kirche empfunden. Scheurl lebte beständig in und mit seinen Problemen; zu immer vollerer Klarheit durchzudringen war ihm stetes Bedürfnis. So änderte er nicht selten seine Ansichten und beleuchtete wiederholt dieselben Fragen. Dabei war er aber keineswegs eine Natur, welche eine einmal gefaßte Meinung leichthin preis gab. Im Gegenteil: er konnte lebhafte Polemik führen; aber er war ein viel zu irenischer Geist, als daß die Polemik jemals die Grenzen des Sachlichen überschritten hätte, und er war eine viel zu wahre und selbstlose Natur, als daß er jemals auf seiner Meinung bestanden hätte, nachdem er das Richtige beim Gegner erkannt hatte. So vereinten sich in seinem Wesen die schönsten Zierden des Charakters: Wahrheit, Gewissenhaftigkeit, selbstlose Bescheidenheit; alle übertraf aber noch seine aufrichtige tiefe Frömmigkeit. Wissenschaft und Christentum waren die Brennpunkte seines Lebens. „Der christliche Bekenner und der warme Verehrer der Wissenschaft" reichen sich in allen seinen Schriften die Hand, so besonders auch in seiner Prorektoratsrede „Verhältnis der Universitäten zur Kirche". [Über das religiös-kirchliche Element in Scheurls Schriften vgl. die Aufsätze von Stählin in der Allgem. ev.-luth. Kirchenztg. 26, 404 ff. 431 ff. 451 ff. 473 ff. 501 ff. 523 ff.]. Die lutherische Kirche hat in ihm einen ihrer treuesten Söhne, die Wissenschaft des protestantischen Kirchenrechts einen ihrer hervorragendsten Vertreter verloren. **Emil Sehling.**

Schiffahrt. — Litteratur: Zu den Namen für Schiffe vgl. S. Fränkel, Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen (1886) 209 ff.; E. Kautzsch, Die Aramaismen im AT I (1902); J. Gildemeister, Ueber arabisches Schiffswesen in NGG 1882, 431 ff. — Abbildungen alter Schiffe bei Ad. Erman, Aegypten und ägyptisches Leben im Alterthum, 635 ff.; Layard, Monuments of Nineveh (1853), T. 71; Cecil Torr, Ancient Ships, Cambridge 1894. — Zu Tarsis: Gesenius, Thesaurus ling. hebr. et chald. III, 1315 f.; F. C. Movers, Die Phönicier II, 2 (1850), 588 ff.; II, 3 (1856), 35 ff. 92 ff.; G. Oppert, Tharshisch und Ophir in Zeitschrift für Ethnologie 35 (1903), 50—72; 212—265; P. Haupt, Tarsis in den Verhandlungen des XIII. internationalen Orientalistenkongresses. Hamburg September 1902 (Leiden 1904), 232—235. — Für die Zeiten der Griechen und Römer: Böckh, Urkunden über das Seewesen des attischen Staates, 1840; Smith, Voyage and Shipwreck of St. Paul[4] (London 1880); A. Breusing, Die Nautik der Alten, 1886; H. Balmer, Die Romfahrt des Apostels Paulus und die Seefahrtskunde im römischen Kaiserzeitalter, 1905; G. Goedel, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Seemannssprache, 1902.

Die häufigste Bezeichnung für Schiffe im AT ist אֳנִי, ein nomen collectivum (vgl. 2 Kg 9, 26 f. und 10, 11. 22 mit 2 Chr 8, 18 und 9, 21), während אֳנִיָּה das nomen unitatis ist Jon 1, 3 f. Das Wort wird auf Schiffe von der verschiedensten Größe angewendet. Hi 9, 26 werden schnellfahrende „Rohrschiffe" durch אֳנִיּוֹת אֵבֶה bezeichnet; sie sind wohl identisch mit den Jes 18, 2 erwähnten Fahrzeugen (כְּלֵי גֹמֶא), auf denen die nach Jerusalem gekommenen Gesandten der Kuschiten den Nil herabgefahren sind, und erinnern an die auf den ägyptischen Denkmälern abgebildeten, schon den Alten, z. B. Plinius (nat. hist. 13, 21 ff.), bekannten und noch heute im Sudan verwendeten Nachen

aus Papyrusstengeln. Es waren eigentlich nur Flöße (ohne aufrecht stehende Wandungen) von nicht bedeutender, oft nur geringer Größe, die durch zusammengeschnürte Rohrbündel gebildet und entweder mit Stangen oder kurzen Rudern fortbewegt wurden (s. Erman a. a. O. 635 f.). Meistens jedoch steht אֳנִי oder אֳנִיּוֹת von Schiffen, die das offene Meer befahren, sei es, daß besondere Zusätze, wie אֳנִיּוֹת הַיָּם Ez 27, 9 oder אֳנִיּוֹת תַּרְשִׁישׁ 1 Kg 22, 49 f.; Ez 27, 25 ꝛc., darauf hinweisen oder daß der Zusammenhang es fordert, wie z. B. Ps 107, 23. Ziemlich selten findet sich für Schiff das Wort צִי Jes 33, 21, plur. צִיִּים Da 11, 30 und צִים Ez 30, 9; Nu 24, 24. Spiegelberg führt es ZdmG 53, 638 unter solchen ägyptischen Wörtern auf, die zur Zeit des „neuen (ägypt.) Reiches" in die kanaanitische oder hebräische Sprache übernommen worden sind. Für Da 11, 30 und Nu 24, 24 läßt sich nur an Kriegsschiffe (der Kittäer, d. i. Griechen oder Römer) denken; das Gleiche gilt für Jes 33, 21; der Zusammenhang in Ez 30, 9 fordert schnell fahrende Schiffe auf dem Nil. Das Wort סְפִינָה findet sich nur Jon 1, 5. Daß es im Aramäischen und im Arabischen „Schiff" bedeutet, ist zweifellos (s. Fränkel a. a. O. S. 216). Aber der Gebrauch dieses Wortes neben dem gewöhnlichen אֳנִיָּה V. 3—5 fällt auf; nach dem Zusammenhang würde die Bedeutung Deck, Raum des Schiffes gut passen.

Über die Herstellung, Ausrüstung und Bemannung der Schiffe erfahren wir Näheres hauptsächlich nur aus Ez 27, 1—9 a. 25—36, aus dem Klageliede, das der Prophet über den Untergang der Stadt Tyrus anstimmt. Tyrus wird als prächtiges Handelsschiff geschildert, das auf hohem Meere zu Grunde geht (V. 9ᵇ—24 schildern Tyrus als den großen Völkermarkt der damaligen Zeit; weil sie den Zusammenhang unterbrechen und ein anderes Thema behandeln, werden sie neuerdings nach dem Vorgange Manchots, JprTh XIV, 423 ff. ausgeschieden). Aus Cypressen vom Gebirge Senir (= Hermon) sind die Doppelplanken, לֻחֹתַיִם d. i. Außen- und Innenplanken, verfertigt; aus Cedern vom Libanon stellt man den Mast (תֹּרֶן) her; für die Ruder, מִשּׁוֹט V. 6 und מָשׁוֹט V. 29, verwendet man Eichen aus Basan. Das Deck, wenn קֶרֶשׁ so zu deuten ist, besteht aus tᵉasschûr-Holz, in das Elfenbein eingelegt ist. Diese Holzart wird herkömmlicherweise als Buchsbaum verstanden, ist aber auch auf eine besondere Cypressenart gedeutet worden; nach unserer Stelle soll sie von den Inseln (oder Küsten) der Kittäer stammen, deren Name ursprünglich auf die Stadt Kition in Cypern zurückgeht, mit der Zeit jedoch auf die Bewohner der Inseln und Küsten des Mittelmeeres ausgedehnt wurde. Zu der kostbaren Herstellung würde es besser passen, wenn man unter קֶרֶשׁ die Hütte des Hinterdecks verstehen könnte. Das Segel dieses Prachtschiffes besteht aus שֵׁשׁ בְּרִקְמָה, jedenfalls einem sehr wertvollen ägyptischen Stoff (Leinwand oder Baumwolle?), der mit bunten Linien oder Figuren verziert war. Die Bedeutung Segel für מִפְרָשׂ V. 7 ist durch das Späthebräische und Aramäische gesichert, und so kostbare und bunte Segel werden durch die ägyptischen Denkmäler bezeugt (Erman 646). Die Worte לִהְיוֹת לָךְ לְנֵס sind mit Recht als späterer Zusatz erkannt worden. Sie wollen jedoch nicht besagen, daß מִפְרָשׂ hier Fahne oder Flagge bedeute, sondern sie wollen den auffallenden Schmuck des Segels dahin deuten, daß er als Abzeichen (= נֵס) für die „Händlerin der Völker" verstanden werden müsse. Es ist nicht wahrscheinlich, daß die Phönizier auf ihren Schiffen Flaggen oder Wimpel geführt haben (s. u.). Wohl aber lernen wir aus dem Altertum die Sitte kennen, daß ein reich geschmücktes Segel als Abzeichen dient; man vgl. in dieser Beziehung die ägyptischen Abbildungen bei Rosellini, Mon. stor. II, Taf. 107, 2, bei Lepsius, Denkmäler III, 17ᵃ und erinnere sich daran, daß in der Schlacht bei Actium das Schiff des Antonius und der Kleopatra ein Purpursegel trug, um sich dadurch als Admiralschiff zu kennzeichnen. Blauer und roter Purpur von den Gestaden Elisas bildet das Zeltdach (V. 7 l. מִכְסֵךְ), das zum Schutz gegen die Sonnenstrahlen über den Platz der Reisenden auf dem Hinterdeck ausgespannt wurde. Die Bemannung des Schiffes heißt im allgemeinen מַלָּח V. 27. 29; Jon 1, 5 Schiffsleute. Das Wort hat mit מֶלַח = Salz nichts zu thun, sondern wird wahrscheinlich auf babylonisches malaḫu = Schiffsleute zurückgehen (s. KAT³ 650; Kautzsch a. a. O. I, 57 ff.). Die Ruderer oder Rojer heißen שָׁטִים V. 8 oder תֹּפְשֵׂי מָשׁוֹט V. 29, während mit den חֹבְלִים V. 8 oder חֹבְלֵי הַיָּם V. 29 ursprünglich wohl die Matrosen gemeint sind, die mit den Schiffstauen (חֶבֶל) zu thun haben. Der רַב הַחֹבֵל Jon 1, 6 ist der Schiffer nach älterem Sprachgebrauche, der Eigentümer und zugleich Führer des Fahrzeugs. Für Schiffsleute oder Matrosen findet sich 1 Kg 9, 27 auch der allgemeine Ausdruck אַנְשֵׁי אֳנִיּוֹת.

Es bedarf keines Hinweises darauf, daß der Prophet dieses Phantasiegebilde eines Prachtschiffs mit Hilfe seiner Kenntnis des phönizischen Schiffswesens entworfen hat. Seine Angaben sind um so wichtiger, als wir phönizische Nachrichten darüber nicht be-

sitzen. Sehr lehrreich ist es nun, damit eine Abbildung von wahrscheinlich phönizischen Schiffen zu vergleichen, die uns in einem Relief des Sanheribpalastes in Ninive erhalten ist und etwa aus der Zeit um 700 vor Chr. stammt (vgl. unter Litteratur). Wir sehen zwei Arten von Schiffen. Die einen sind Rammschiffe, d. h. ihr Kiel endigt vorn in einer Spitze oder einem Sporn, der dazu bestimmt ist, die Schiffe des Gegners anzurennen und dadurch in den Grund zu bohren; es sind also Kriegsschiffe. Sie haben zwei Reihen Ruderer in schräger Linie untereinander, in jeder Reihe vier. Jedes Schiff hat zwei Steuerruder, die zu beiden Seiten des Achterstevens ausliegen, das eine auf der Steuerbordseite, das andere auf der Backbordseite. Die Wandungen über den obersten Ruderern, deren Köpfe zu sehen sind, sind sehr hoch. Das Schiff hat einen Mast; dieser trägt oben die Rahe, deren beide Enden durch Taue (Brassen) an dem Maste unten gehalten werden. An der Rahe ist das Segel angedeutet, das wir uns sicherlich als viereckig zu denken haben. Ein Tau (Stag) führt nach dem Bug, zwei nach dem Heck. Die andere Art ist ohne Sporn am Kiel, etwas kürzer und stark rundlich. Die Wandungen über den Köpfen der Ruderer sind nur halb so hoch wie bei der zuerst beschriebenen Art. Der Mast und jede Takelung fehlt. Drei Insassen des Schiffes sind mit je zwei Speeren bewaffnet. Die Ausstattung mit Rudern ist die gleiche, nur daß sie etwas kürzer sind als bei den Rammschiffen. Für ein Handelsschiff kann man diese zweite Art nicht halten, da der Mast und das Segel fehlt. Man wird in ihnen daher eine zweite, kleinere Art von Kriegsschiffen erkennen müssen. Von irgend einem Abzeichen oder Wahrzeichen, sei es, daß man an eine Flagge oder an eine geschnitzte Verzierung des Vorderstevens denkt, findet sich nichts. Für die Einrichtung der Handelsschiffe wird man aus diesen Abbildungen entnehmen können, daß sie mehr rund als lang waren, um größere Lasten aufnehmen zu können, daß sie mit Mast, Stagen, Rahe und einem Segel versehen waren und daß sie zwei Steuerruder, wohl selten Seitenruder hatten, da diese zur Fortbewegung der schweren Lastschiffe nicht zu gebrauchen waren. Wahrscheinlich war bei ihnen schon in alter Zeit eine Verzierung des Vorderstevens, die als Abzeichen galt, üblich. Die griechischen und römischen Schriftsteller erzählen, daß phönizische Schiffe am Vorderteil einen Pferdekopf getragen hätten (Movers a. a. O. III, 1, 161 f.), und an einem assyrischen Schiff des Tigris, das in dem Sargonpalast von Chorsabad (Ninive) abgebildet war (jetzt in Paris im Louvre), läuft der Vordersteven in einen Pferdekopf aus. Vgl. auch Herod. III, 37, der von den *Πάταικοι* der phönizischen Schiffe spricht.

Es ist nun die Frage ins Auge zu fassen, ob und in welcher Weise sich das alte Israel an der Schiffahrt beteiligt hat. Soweit es auf dem Berglande wohnte, hat es sich um das Leben an der Küste überhaupt nicht gekümmert; es hatte auf den Bergen genug mit sich selber zu thun. Ob sich die kleineren Stämme, die zeitweilig oder für immer bis an die Küste vorgedrungen waren, auch mit der Schiffahrt beschäftigt haben, lassen die kurzen Angaben Ri 5, 17 und Gen 49, 13 betreffs Dan, Asser und Sebulon nicht genügend erkennen. Anders wurden die Dinge erst unter David und Salomo, die für ihre Bauten die Hilfe der Phönizier brauchten und mit ihnen in feste Verbindung traten. Die Gesandtschaften zwischen Tyrus und Jerusalem, ferner die Zimmerleute und Steinmetzen, die jährlichen Getreide- und Ölsendungen Salomos an Hiram, die zahlreichen Arbeiter, die Salomo nach dem Libanon schickte, werden in der günstigen Jahreszeit gewiß den Seeweg der beschwerlichen Landreise vorgezogen haben (vgl. 2 Sa 5, 11; 1 Kg 5, 15 bis 32; 9, 11. 14). Die Cedern- und Cypressenstämme will der König Hiram von Tyrus zu Flößen (דֹּבְרוֹת) zusammenfügen und nach dem von Salomo gewünschten Ort schaffen lassen 1 Kg 5, 22 f. Der Chronist erzählt in der Parallelstelle 2 Chr 2, 2—15, daß Hiram Jafa (vgl. Bd XV S. 346, 45) als Landungsstelle der Flöße (רַפְסֹדוֹת) vorgeschlagen habe, wie er Esr 3, 7 das Bauholz für den zweiten Tempel ebenfalls über Jafa gehen läßt. Es ist möglich, daß Salomo vermöge seiner Beherrschung der Handelsstraße nach Ägypten (vgl. Bd XV S. 344, 21—28) freien Zugang zu Jafa hatte; doch sagen die alten Nachrichten nichts darüber. Vielmehr sollte man nach ihnen annehmen, daß der Hafen der Stadt Dor südlich vom Karmel von Salomo zum Verkehr mit den Phöniziern benutzt wurde, da diese Stadt und ihre Umgebung ihm wirklich unterworfen war (vgl. Bd XVII S. 427 f.). Dor im Westen und Elath im Südosten (Bd V S. 285 ff.) waren die beiden Punkte, an denen die Herrschaft Salomos über wichtige Hafenorte verfügte, und an sie knüpft sich daher sachgemäß die Frage, in welchem Umfange und nach welchen Ländern hin Salomo Schiffahrt getrieben hat. Von Elath oder von dem benachbarten Eziongeber aus ging die Fahrt nach Ophir, über dessen Lage bereits Bd XIV S. 400 ff. gehandelt worden ist. Zur Ergänzung des dort Gesagten soll hier die Frage nach der

Lage des anderen Zieles der Schiffahrt Salomos, nach der Lage von Tarsis erörtert werden.

Bestimmte Angaben über die Lage von Tarsis suchen wir im AT vergebens. Nur das eine ergiebt sich deutlich, daß T. im Westen Palästinas, also an den Küsten des Mittelmeeres oder westlich darüber hinaus, gesucht werden muß. Es wird Jes 60, 9 und Ps 72, 10 neben den אִיִּים, den Inseln und Küstenländern des Mittelmeeres genannt; Jes 23, 1. 6. 10 erscheint es als das besonders bekannte oder wichtige Land (V. 10), das von den Seefahrten der Sidonier berührt wird (vgl. Ez 27, 12. 25); Gen 10, 4 = 1 Chr 1, 7 (l. תַּרְשִׁישׁ) wird es zu Javan, zu den Griechen (s. Bd VIII S. 611) gerechnet, und nach Jon 1, 3; 4, 1 schifft man sich in Jafa ein, um T. zu erreichen. Daß es in großer Entfernung von Palästina lag, zeigt die Zusammenstellung Jes 66, 19, die weit entfernte Völker nebeneinander nennt. Aus den Angaben im Onomastikon des Eusebius (ed. de Lagarde 262, 57. 60; 273, 88; ed. Klostermann 100, 23; 118, 17) ergiebt sich, daß der Verfasser nichts Sicheres über T. wußte; er und ebenso Hieronymus (vgl. bei Klostermann zu 103 und 119) erwähnen die Meinung des Josephus, Antiq. I, 6, 1, daß damit Tarsus, die bekannte Geburtsstadt des Paulus in Cilicien, gemeint sei, ferner die Deutung auf Karthago, die sich in der LXX Ez 27, 12. 25; 38, 13; Jes 23, 1. 10. 14 findet, sowie auf Indien. Diesen Vermutungen ist kein Gewicht beizulegen. In dem von de Lagarde herausgegebenen Onomasticum coislinianum finden sich die Angaben *Ἰβήρων ἔθνος, Τυρρηνῶν πόλις ἢ Κιλίκων*, und in einem Onomasticum vaticanum *Θαρσεῖς ἡ Βαιτική* (Onom. sacra 166, 8; 183, 17), das Gebiet des Baetis, des heutigen Guadalquivir im südwestlichen Spanien. In dieser Richtung bewegt sich auch der Vorschlag des gelehrten Franzosen Bochart (s. den Art. Bd III S. 269) in seiner Geographia sacra, Phaleg 3, 7, daß nämlich das biblische T. mit der bei griechischen und lateinischen Schriftstellern wohlbekannten phönizischen Kolonie *Ταρτησσός*, Tartessus zusammenfalle. Diese Annahme ist seitdem häufig wiederholt und gebilligt worden. Man hat unter Tartessus die heutige andalusische Ebene zu beiden Seiten des Guadalquivir zu verstehen, die im Altertum von den Turbetani und Turduli bewohnt war. An der Mündung des Flusses lag die phönizische Kolonie Gadîr (griechisch *τὰ Γάδειρα*, lat. Gades, heute Cadix), die nach römischer Berechnung (Movers a. a. O. II, 2, 148f.) schon um 1100 vor Chr. gegründet sein soll. Ob es auch eine Stadt Tartessus gegeben hat, ist nach den alten Geographen (z. B. Strabo 3, 151) sehr fraglich. Die Vorherrschaft der Phönizier scheint bis in das 7. Jahrhundert gedauert zu haben. Um 600 vor Chr. setzten sich Griechen aus Phokäa dort fest (Herodot I, 163; IV, 152), von dem einheimischen König Arganthonius begünstigt. Der Einfluß der Phönizier wird demnach zurückgegangen sein, was in ihrer schweren Bedrängnis durch die Assyrer und Babylonier seinen Grund gehabt haben kann (s. d. Art. Sidonier). Aber um 500 nehmen die Karthager von Gades Besitz; sie lassen sich in dem mit Rom 348 geschlossenen Vertrage ausdrücklich das Handelsmonopol in diesen Gegenden gewährleisten (Polyb. III, 24, 4 *Ταρσήϊον*). Dieser Wechsel scheint sich in den biblischen Angaben zu spiegeln. Während die älteren Angaben T. durchweg unter die Macht der Phönizier stellen, wird T. Gen 10, 4 vom Priesterkodex zu den Griechen (= Javan) gerechnet, und der griechische Übersetzer in der LXX zu Ez 27, 12. 25; 38, 13; Jes 23, 1. 10. 14 giebt T. durch *Καρχηδών* = Karthago wieder. Ferner werden die für T. im AT angegebenen Waren, wenigstens in der Hauptsache, auch für Tartessus bezeugt. Ez 27, 12 nennt Silber (ebenso Jer 10, 9), Eisen, Zinn und Blei, wozu Strabo III, 147; Diodor. Sic. V, 35—38 und Plinius III, 4 zu vergleichen sind. Über 1 Kg 10, 22 s. unten. Die Verschiedenheit der hebräischen und griechischen Namensform verdient Beachtung; sie läßt sich jedoch, wie schon Gesenius in seinem Thesaurus ling. hebr. et chald. III, 1315f. bemerkt hat, durch die Annahme einer aramäischen Zwischenform tartîsch oder tarṯîsch, woraus dann das phönizisch-hebräische tarschîsch geworden wäre, erklären. P. Haupt will jedoch T. im Sinne von „Bergbau", insbesondere „Aufbereitung" fassen, von dem hebr. Stamme רשׁשׁ, ohne an einen anderen Ort als Tartessus zu denken.

Wenden wir uns nun zu den Schiffahrtsunternehmungen Salomos zurück, so erzählt 1 Kg 10, 22, daß Salomo Tarsisschiffe auf dem Meer hatte neben den Schiffen Hirams, die einmal in drei Jahren eine Ladung von Gold und Silber, Elfenbein, Affen und Pfauen (?) heimbrachten. Die Parallelstelle 2 Chr 9, 21 sagt ausdrücklich, daß die Schiffe nach T. fuhren, und stellt damit die herrschende Auffassung, daß 1 Kg 10, 22 von Ophirfahrten zu verstehen sei, in Frage. Man meint nämlich, daß der Ausdruck Tarsisschiffe hier überhaupt nur „große Meerschiffe" bedeute (vgl. d. A. Ophir Bd XIV S. 400f.).

sitzen. Sehr lehrreich ist es nun, damit eine Abbildung von wahrscheinlich phönizischen
Schiffen zu vergleichen, die uns in einem Relief des Sanheribpalastes in Ninive erhalten
ist und etwa aus der Zeit um 700 vor Chr. stammt (vgl. unter Litteratur). Wir sehen
zwei Arten von Schiffen. Die einen sind Rammschiffe, d. h. ihr Kiel endigt vorn in
5 einer Spitze oder einem Sporn, der dazu bestimmt ist, die Schiffe des Gegners anzu-
rennen und dadurch in den Grund zu bohren; es sind also Kriegsschiffe. Sie haben zwei
Reihen Ruderer in schräger Linie untereinander, in jeder Reihe vier. Jedes Schiff hat
zwei Steuerruder, die zu beiden Seiten des Achterstevens ausliegen, das eine auf der
Steuerbordseite, das andere auf der Backbordseite. Die Wandungen über den obersten
10 Ruderern, deren Köpfe zu sehen sind, sind sehr hoch. Das Schiff hat einen Mast; dieser
trägt oben die Rahe, deren beide Enden durch Taue (Brassen) an dem Maste unten ge-
halten werden. An der Rahe ist das Segel angedeutet, das wir uns sicherlich als vier-
eckig zu denken haben. Ein Tau (Stag) führt nach dem Bug, zwei nach dem Heck. Die
andere Art ist ohne Sporn am Kiel, etwas kürzer und stark rundlich. Die Wandungen
15 über den Köpfen der Ruderer sind nur halb so hoch wie bei der zuerst beschriebenen Art.
Der Mast und jede Takelung fehlt. Drei Insassen des Schiffes sind mit je zwei Speeren
bewaffnet. Die Ausstattung mit Rudern ist die gleiche, nur daß sie etwas kürzer sind
als bei den Rammschiffen. Für ein Handelsschiff kann man diese zweite Art nicht halten,
da der Mast und das Segel fehlt. Man wird in ihnen daher eine zweite, kleinere Art
20 von Kriegsschiffen erkennen müssen. Von irgend einem Abzeichen oder Wahrzeichen, sei
es, daß man an eine Flagge oder an eine geschnitzte Verzierung des Vorderstevens denkt,
findet sich nichts. Für die Einrichtung der Handelsschiffe wird man aus diesen Abbil-
dungen entnehmen können, daß sie mehr rund als lang waren, um größere Lasten auf-
nehmen zu können, daß sie mit Mast, Stagen, Rahe und einem Segel versehen waren
25 und daß sie zwei Steuerruder, wohl selten Seitenruder hatten, da diese zur Fortbewegung
der schweren Lastschiffe nicht zu gebrauchen waren. Wahrscheinlich war bei ihnen schon
in alter Zeit eine Verzierung des Vorderstevens, die als Abzeichen galt, üblich. Die grie-
chischen und römischen Schriftsteller erzählen, daß phönizische Schiffe am Vorderteil einen
Pferdekopf getragen hätten (Movers a. a. O. III, 1, 161 f.), und an einem assyrischen
30 Schiff des Tigris, das in dem Sargonpalast von Chorsabad (Ninive) abgebildet war (jetzt
in Paris im Louvre), läuft der Vordersteven in einen Pferdekopf aus. Vgl. auch Herod.
III, 37, der von den *Πάταικοι* der phönizischen Schiffe spricht.

Es ist nun die Frage ins Auge zu fassen, ob und in welcher Weise sich das alte
Israel an der Schiffahrt beteiligt hat. Soweit es auf dem Berglande wohnte, hat es
35 sich um das Leben an der Küste überhaupt nicht gekümmert; es hatte auf den Bergen
genug mit sich selber zu thun. Ob sich die kleineren Stämme, die zeitweilig oder für
immer bis an die Küste vorgedrungen waren, auch mit der Schiffahrt beschäftigt haben,
lassen die kurzen Angaben Ri 5, 17 und Gen 49, 13 betreffs Dan, Asser und Sebulon
nicht genügend erkennen. Anders wurden die Dinge erst unter David und Salomo, die
40 für ihre Bauten die Hilfe der Phönizier brauchten und mit ihnen in feste Verbindung
traten. Die Gesandtschaften zwischen Tyrus und Jerusalem, ferner die Zimmerleute und
Steinmetzen, die jährlichen Getreide- und Ölsendungen Salomos an Hiram, die zahlreichen
Arbeiter, die Salomo nach dem Libanon schickte, werden in der günstigen Jahreszeit gewiß
den Seeweg der beschwerlichen Landreise vorgezogen haben (vgl. 2 Sa 5, 11; 1 Kg 5, 15
45 bis 32; 9, 11. 14). Die Cedern- und Cypressenstämme will der König Hiram von Tyrus
zu Flößen (דֹּבְרוֹת) zusammenfügen und nach dem von Salomo gewünschten Ort schaffen
lassen 1 Kg 5, 22 f. Der Chronist erzählt in der Parallelstelle 2 Chr 2, 2—15, daß Hiram
Jafa (vgl. Bd XV S. 346, 45) als Landungsstelle der Flöße (רַפְסֹדוֹת) vorgeschlagen
habe, wie er Esr 3, 7 das Bauholz für den zweiten Tempel ebenfalls über Jafa gehen
50 läßt. Es ist möglich, daß Salomo vermöge seiner Beherrschung der Handelsstraße nach
Ägypten (vgl. Bd XV S. 344, 21—28) freien Zugang zu Jafa hatte; doch sagen die
alten Nachrichten nichts darüber. Vielmehr sollte man nach ihnen annehmen, daß der
Hafen der Stadt Dor südlich vom Karmel von Salomo zum Verkehr mit den Phöniziern be-
nutzt wurde, da diese Stadt und ihre Umgebung ihm wirklich unterworfen war (vgl. Bd XVII
55 S. 427 f.). Dor im Westen und Elath im Südosten (Bd V S. 285 ff.) waren die
beiden Punkte, an denen die Herrschaft Salomos über wichtige Hafenorte verfügte, und
an sie knüpft sich daher sachgemäß die Frage, in welchem Umfange und nach welchen
Ländern hin Salomo Schiffahrt getrieben hat. Von Elath oder von dem benachbarten
Eziongeber aus ging die Fahrt nach Ophir, über dessen Lage bereits Bd XIV S. 400 ff.
60 gehandelt worden ist. Zur Ergänzung des dort Gesagten soll hier die Frage nach der

Lage des anderen Zieles der Schiffahrt Salomos, nach der Lage von Tarsis erörtert werden.

Bestimmte Angaben über die Lage von Tarsis suchen wir im AT vergebens. Nur das eine ergiebt sich deutlich, daß T. im Westen Palästinas, also an den Küsten des Mittelmeeres oder westlich darüber hinaus, gesucht werden muß. Es wird Jes 60, 9 und Ps 72, 10 neben den אִיִּם, den Inseln und Küstenländern des Mittelmeeres genannt; Jes 23, 1. 6. 10 erscheint es als das besonders bekannte oder wichtige Land (V. 10), das von den Seefahrten der Sidonier berührt wird (vgl. Ez 27, 12. 25); Gen 10, 4 = 1 Chr 1, 7 (l. תַּרְשִׁישׁ) wird es zu Javan, zu den Griechen (s. Bd VIII S. 611) gerechnet, und nach Jon 1, 3; 4, 1 schifft man sich in Jafa ein, um T. zu erreichen. Daß es in großer Entfernung von Palästina lag, zeigt die Zusammenstellung Jes 66, 19, die weit entfernte Völker nebeneinander nennt. Aus den Angaben im Onomastikon des Eusebius (ed. de Lagarde 262, 57. 60; 273, 88; ed. Klostermann 100, 23; 118, 17) ergiebt sich, daß der Verfasser nichts Sicheres über T. wußte; er und ebenso Hieronymus (vgl. bei Klostermann zu 103 und 119) erwähnen die Meinung des Josephus, Antiq. I, 6, 1, daß damit Tarsus, die bekannte Geburtsstadt des Paulus in Cilicien, gemeint sei, ferner die Deutung auf Karthago, die sich in der LXX Ez 27, 12. 25; 38, 13; Jes 23, 1. 10. 14 findet, sowie auf Indien. Diesen Vermutungen ist kein Gewicht beizulegen. In dem von de Lagarde herausgegebenen Onomasticum coislinianum finden sich die Angaben *Ἰβήρων ἔθνος, Τυρρηνῶν πόλις ἢ Κιλίκων*, und in einem Onomasticum vaticanum *Θαρσεῖς ἡ Βαιτική* (Onom. sacra 166, 8; 183, 17), das Gebiet des Baetis, des heutigen Guadalquivir im südwestlichen Spanien. In dieser Richtung bewegt sich auch der Vorschlag des gelehrten Franzosen Bochart (s. den Art. Bd III S. 269) in seiner Geographia sacra, Phaleg 3, 7, daß nämlich das biblische T. mit der bei griechischen und lateinischen Schriftstellern wohlbekannten phönizischen Kolonie *Ταρτησσός*, Tartessus zusammenfalle. Diese Annahme ist seitdem häufig wiederholt und gebilligt worden. Man hat unter Tartessus die heutige andalusische Ebene zu beiden Seiten des Guadalquivir zu verstehen, die im Altertum von den Turdetani und Turduli bewohnt war. An der Mündung des Flusses lag die phönizische Kolonie Gadîr (griechisch *τὰ Γάδειρα*, lat. Gades, heute Cadix), die nach römischer Berechnung (Movers a. a. O. II, 2, 148f.) schon um 1100 vor Chr. gegründet sein soll. Ob es auch eine Stadt Tartessus gegeben hat, ist nach den alten Geographen (z. B. Strabo 3, 151) sehr fraglich. Die Vorherrschaft der Phönizier scheint bis in das 7. Jahrhundert gedauert zu haben. Um 600 vor Chr. setzten sich Griechen aus Phokäa dort fest (Herodot I, 163; IV, 152), von dem einheimischen König Arganthonius begünstigt. Der Einfluß der Phönizier wird demnach zurückgegangen sein, was in ihrer schweren Bedrängnis durch die Assyrer und Babylonier seinen Grund gehabt haben kann (s. d. Art. Sidonier). Aber um 500 nehmen die Karthager von Gades Besitz; sie lassen sich in dem mit Rom 348 geschlossenen Vertrage ausdrücklich das Handelsmonopol in diesen Gegenden gewährleisten (Polyb. III, 24, 4 *Ταρσήϊον*). Dieser Wechsel scheint sich in den biblischen Angaben zu spiegeln. Während die älteren Angaben T. durchweg unter die Macht der Phönizier stellen, wird T. Gen 10, 4 vom Priesterkodex zu den Griechen (= Javan) gerechnet, und der griechische Übersetzer in der LXX zu Ez 27, 12. 25; 38, 13; Jes 23, 1. 10. 14 giebt T. durch *Καρχηδών* = Karthago wieder. Ferner werden die für T. im AT angegebenen Waren, wenigstens in der Hauptsache, auch für Tartessus bezeugt. Ez 27, 12 nennt Silber (ebenso Jer 10, 9), Eisen, Zinn und Blei, wozu Strabo III, 147; Diodor. Sic. V, 35—38 und Plinius III, 4 zu vergleichen sind. Über 1 Kg 10, 22 s. unten. Die Verschiedenheit der hebräischen und griechischen Namensform verdient Beachtung; sie läßt sich jedoch, wie schon Gesenius in seinem Thesaurus ling. hebr. et chald. III, 1315f. bemerkt hat, durch die Annahme einer aramäischen Zwischenform tartîsch oder tarṯîsch, woraus dann das phönizisch-hebräische tarschîsch geworden wäre, erklären. P. Haupt will jedoch T. im Sinne von „Bergbau", insbesondere „Aufbereitung" fassen, von dem hebr. Stamme רשׁשׁ, ohne an einen anderen Ort als Tartessus zu denken.

Wenden wir uns nun zu den Schiffahrtsunternehmungen Salomos zurück, so erzählt 1 Kg 10, 22, daß Salomo Tarsisschiffe auf dem Meer hatte neben den Schiffen Hirams, die einmal in drei Jahren eine Ladung von Gold und Silber, Elfenbein, Affen und Pfauen (?) heimbrachten. Die Parallelstelle 2 Chr 9, 21 sagt ausdrücklich, daß die Schiffe nach T. fuhren, und stellt damit die herrschende Auffassung, daß 1 Kg 10, 22 von Ophirfahrten zu verstehen sei, in Frage. Man meint nämlich, daß der Ausdruck Tarsisschiffe hier überhaupt nur „große Meerschiffe" bedeute (vgl. d. A. Ophir Bd XIV S. 400f.).

Das ist an einigen Stellen des AT wohl der Fall, z. B. Jes 2, 16; Ps 48, 8, so daß die Übersetzung Luthers „Meerschiffe“ — im Anschluß an die LXX zu Jes 2, 16, an Hieronymus und an das Targum — nicht gerade falsch ist. Aber der eigentliche Sinn ist das jedenfalls nicht, und 1 Kg 10, 22 meint gewiß solche Schiffe, die wirklich nach dem bekannten T. fuhren, weil die „Schiffe Hirams“ doch zunächst nach dem Mittelmeere weisen und der zweite Teil des Verses nicht von der einmaligen Fahrt nach Ophir 1 Kg 9, 26 ff. (vgl. o. Bd XIV S. 402) verstanden werden darf. Ich sehe daher in 2 Chr 9, 21 die richtige Auffassung von 1 Kg 10, 22, so daß hier eine Meldung über gemeinsame Fahrten Salomos mit Hiram auf dem Mittelmeere nach T. vorliegt. Als israelitischen Hafen für diese Unternehmung wird man sich Dor (vgl. oben S. 570, 53) denken müssen. Aus der Zeitangabe „einmal in drei Jahren“ läßt sich nur im allgemeinen auf eine große Entfernung schließen, Näheres kann man daraus nicht ermitteln. Nach den Angaben über die Fahrtgeschwindigkeit der Segelschiffe in der hellenistisch-römischen Zeit (vgl. Breusing a. a. O. 104; Balmer a. a. O. 222 ff.) würde ein Segelschiff von Dor oder Tyrus bis T. etwa 24 Tage gebrauchen; da man früher infolge der geringeren Takelage langsamer fuhr, so mag man für die Zeit Salomos rund 30 Tage rechnen. Daraus ist klar, daß bei der Zeitangabe 1 Kg 10, 22ᵇ an eine direkte Fahrt nicht zu denken ist. Da man im Winter, d. h. in der Zeit der heftigeren Winde, überhaupt keine größeren Fahrten unternahm, so ist die Angabe so zu verstehen, daß man den ersten Sommer zur Hinfahrt und zugleich zum Besuch der unweit des Weges gelegenen Häfen benutzte, daß man im zweiten Sommer die Handelsgeschäfte in T. und den benachbarten Orten erledigte und im dritten Sommer langsam heimfuhr, indem man wieder an zahlreichen Seestädten anlegte. Zu dem lebhaften Handelsbetrieb auf dem Mittelmeere passen diese langfristigen Fahrten gerade gut. Aus den Waaren, die 1 Kg 10, 22 und 2 Chr 9, 21 genannt werden, die Lage von Th. bestimmen zu wollen, ist eine sehr gewagte Sache. Der Text ist durchaus nicht gesichert (s. unter Ophir Bd XIV, 401); ferner ist nicht gesagt, daß die Waaren gerade aus T. stammen; es kommt vielmehr, wenn die Fahrt oben richtig bestimmt ist, nicht nur T., sondern besonders auch der westliche Teil der Nordküste Afrikas für die Heimat der Waren in Betracht. Übrigens würde es keinem Bedenken unterliegen, die nach der LXX 1 Kg 10, 22 genannten Waren, Gold, Silber und kostbare Steine aus T. abzuleiten. Denn Gold wurde im Altertum auch in Spanien gefunden, und das AT kennt Ex 28, 20; Ez 1, 16; 28, 13; HL 5, 14 einen Edelstein, der von T. seinen Namen hat (bei Luther Türkis). Vgl. zu dieser Frage Weiteres bei Oppert a. a. O. 241 ff. Wie schon Bd XIV S. 401, 59 hervorgehoben wurde, ist 1 Kg 10, 22 ein späterer Zusatz zu älteren Nachrichten, litterarisch angesehen also jung, wohl nachexilisch, und seine Glaubwürdigkeit ist daher nicht frei von Bedenken. Doch läßt die bestimmte Aussage über die Dauer der Fahrt auf eine gute Überlieferung schließen.

Anders verhält es sich mit den Parallelstellen 1 Kg 22, 49 f. und 2 Chr 20, 35—37. Die erstere will ohne Zweifel von dem Versuch Josaphats, eine neue Ophirfahrt zu unternehmen, berichten, und wenn sie dabei den Ausdruck „Tarsisschiffe“ verwendet, so will sie damit nur sagen, daß es sich um so große Schiffe, wie sie nach T. zu fahren pflegten, gehandelt habe, oder das Wort T. ist hier später hinzugesetzt (P. Haupt). Der Chronist sagt dagegen V. 35 und 37 ausdrücklich, daß die Schiffe hätten von Eziongeber am Roten Meer nach T. fahren sollen. Das war für seine Zeit oder für die Zeit seiner Quelle nicht unmöglich; denn damals hatte Darius I. den von Necho II. begonnenen Kanal vom Nil nach dem Roten Meere vollendet (vgl. Herodot II, 158; IV, 39 und Ed. Meyer, Geschichte des alten Ägyptens 369 f. 390). Zur Zeit des Chronisten war vermutlich Ophir ein unbekanntes Land geworden, weil die einstigen Verbindungen nach Südarabien abgeschnitten waren; T. war jedoch als Ziel weiter Meerfahrten noch bekannt (vgl. Jon 1, 3). Daher ist 2 Chr 20, 35 ff. der Sinn der älteren Nachricht im Anschluß an den Ausdruck „Tarsisschiffe“ nach den Kenntnissen der damaligen Zeit und mit Rücksicht auf 2 Chr 9, 21 geändert.

Dem Könige Amazja gelang es, sich den Zugang nach Elath wieder zu sichern 2 Kg 14, 22. Von einem neuen Versuche, dort Schiffe zu bauen, hören wir freilich nichts. Aber die Judäer, die sich dort niederließen und unter Ahas von den Edomitern wieder vertrieben wurden 2 Kg 16, 6 (l. אֱדֹם statt אֲרָם und streiche רְצִין), haben dort vermutlich auch im Seehandel gearbeitet. Was das nördliche Reich betrifft, so wissen wir wohl von der regen Verbindung der Dynastie Omris mit Tyrus, erfahren jedoch nichts über eine Beteiligung Israels an der Schiffahrt. Sie wird aber vermutlich stattgefunden

haben. Denn der Spruch über Sebulon und Jsaschar Dt 33, 18 f. spielt deutlich darauf an, daß sich wenigstens Sebulon erfolgreich am Seehandel in der Bucht von Akko beteiligt. Die Klage Hoseas, daß Jsrael die Art der Kanaaniter nachahme (Ho 12, 8 f.), wird man daher auch von Jsraels Teilnahme an der Schiffahrt verstehen müssen. Wahrscheinlich gilt das in der Hauptsache nur von den Teilen des Volks, die in der Nähe der Küste saßen, nicht von den Bewohnern des eigentlichen Berglandes.

Auch aus der Zeit nach dem Exile haben wir Äußerungen, die mit den Gefahren und mit den Vorteilen der Schiffahrt Bekanntschaft zeigen. Ps 107, 23—32 redet in schöner Weise von den Wundern und den Schrecken des Meeres. Ob wir dort V. 30 das hebräische Wort für Hafen haben, ist sehr unsicher, obwohl diese Bedeutung zum Sinne gut paßt (vgl. Kautzsch a. a. O. 55 f. und Nöldeke in ZdmG 57, 419). Jon 1 giebt uns eine anschauliche Schilderung über die Gedanken und das Verhalten der Seeleute im Altertum aus Anlaß eines Sturms. Vom Durchschneiden der Fluten mit Hilfe der Ruder ist dort V. 13 das Wort חָתַר gebraucht. Pr 31, 14 wird die Klugheit der wackeren Hausfrau verglichen mit den Schiffen, die aus der Ferne herbeibringen, was man in der Nähe nicht haben kann, und auf den Seehandel spielt Prd 11, 1 an, indem er zu kühnem Wagen ermahnt. Die Wertschätzung des Reisens Sir 31 (34), 9—16 schließt sicherlich Fahrten zu Schiff ein. In dem späten Zusatz Jes 33, 23 a, der Kriegsschiffe (V. 21, Ruderschiffe) im Auge hat, ist von den Tauen die Rede, die den Mast halten (Stage) und die Flagge, hebr. נֵס, (auf den Großmast) heißen sollen. Da hier das Wort כֵּן = Gestell (Mastköcher) nicht zu den Tauen paßt, ist es vielleicht zu streichen. Durch den Hasmonäer Simon wurde Jafa um 145 vor Chr. zu einer jüdischen Stadt gemacht und mit einem besseren Hafen versehen (1 Mak 12, 33 f.; 13, 11; 14, 5. 34). Die von Josephus Antiq. XIV, 10 mitgeteilten römischen Dekrete zu Gunsten der Juden betreffen wiederholt ihre Verbindungen zur See, und Hyrkan beschuldigt vor Pompejus seinen Bruder Aristobul, daß er Seeräuberei auf dem Meere treiben lasse. Aus den Evangelien ersehen wir, daß zur Zeit Jesu die Fischerei auf dem See Genezareth eifrig getrieben wurde, und Josephus erzählt Bell. jud. II, 21, 8 von 230 Kähnen, die er zu einem Angriff gegen Tiberias verwendet habe (vgl. auch III, 10, 1. 6. 9).

Wenn auch der Bericht über die Romfahrt des Apostels Paulus AG 27 f. nichts über die von den damaligen Juden betriebene Schiffahrt beibringt, so verdient er doch hier berücksichtigt zu werden, weil er über die Verhältnisse der Schiffahrt auf dem Mittelmeere im allgemeinen vortrefflich unterrichtet. Sein Wert ist durch die neueren Arbeiten von Smith, Breusing und Balmer in das rechte Licht gesetzt worden. Wir finden in dieser Zeit Segelschiffe von bedeutender Größe. Ein alexandrinisches Schiff, die Jsis, soll über Deck 180 Fuß lang, reichlich 45 Fuß breit und 43½ Fuß tief gewesen sein; seine Tragfähigkeit berechnet Breusing a. a. O. 157 auf 2672 Tonnen. Die Getreideschiffe Alexandriens, für die Fahrt nach Rom bestimmt, bildeten die erste Größenklasse in der Handelsmarine jener Zeit (vgl. Balmer a. a. O. 206 ff.). Neben dem Großmast giebt es jetzt auch einen Vormast oder Fockmast auf dem Bug des Schiffes, der in schräger Richtung über den Vordersteven hinausragte und wahrscheinlich auch als Krahn (daher Krahnmast) bei Einnehmen und Löschen der Ladung diente. Er hieß griechisch *ὁ ἱστὸς ἀκάτειος*. Von einem dritten Mast, etwa dem Besanmast, findet sich keine sichere Spur, also auch nicht von einem Besansegel. Jm Zusammenhang damit waren die Segel vermehrt worden. Außer dem alten Großsegel gab es ein Segel am Vormast, *ὁ δόλων* oder *ὁ ἀρτέμων* (AG 27, 40), und das **supparum** der Römer von dreieckiger Form, das am großen Mast über dem großen Segel angebracht wurde. Man unterschied daher Einsegler, Zweisegler und Dreisegler (*πλοῖα μονάρμενα*, *διάρμενα* und *τριάρμενα*). Oben auf dem Hintersteven befand sich der Flaggenstock, *ἡ στυλίς*, an dem der Wimpel, *ἡ ταινία*, befestigt zu werden pflegte (vgl. Breusing 46—88; Balmer 176—188). Daneben standen wohl Götterbilder, worauf Weish. Sal. 14, 1 angespielt wird. Am Kopf des Vorderstevens befand sich das Abzeichen oder Wahrzeichen des Schiffes, *τὸ παράσημον*, an dem Schiff des Paulus, das er von Malta nach Rom benutzte, die Dioskuren Kastor und Pollux. Die Steuerruder (*τὰ πηδάλια*, vgl. Jak 3, 4) wurden im Hafen, oder wenn man bei schwerem Sturme nicht steuern konnte, sondern treiben mußte, eingezogen und mit Riemen oder Tauen sowohl außenbords aufgefangen, als auch binnenbords festgebunden (AG 27, 40). Während man in alten Zeiten schwere Steine verwendet hatte, um das Schiff festzulegen, gebrauchte man jetzt die Anker (*ἄγκυραι*), von denen stets mehrere an Bord waren (AG 27, 29). Sie waren leichter als die jetzt üblichen.

Der schwache Punkt der Schiffahrt im Altertum war der, daß es ihr an Mitteln zur Ortsbestimmung fehlte. Man konnte nur aus der Größe und aus der Richtung des zurückgelegten Weges (aus Kurs und Distanz) seinen Ort auf der See bestimmen. Durch Übung erlangten und erlangen die Seeleute eine ziemliche Sicherheit, Entfernungen und die Geschwindigkeit des Schiffes zu schätzen. Man besaß auch Stadiasmen, sowie Küsten- und Segelkarten. Aber die Richtung der Fahrt ließ sich im Altertum nur aus den Gestirnen bestimmen. War der Himmel trübe, so wußte man nicht, wo man war (AG 27, 20). Daher wurde in der Regel im Oktober die Schiffahrt bis zum Frühjahr geschlossen. Die Windsbraut, die das Schiff des Paulus bei Kreta überfiel, heißt AG 27, 14 *εὐρακύλων* (nicht *εὐροκλύδων*), Euroaquila, Ostnordost, derselbe Wind, der Ez 27, 26 als רוּחַ הַקָּדִים, als Ostwind, das prächtige Schiff auf hoher See zertrümmert. Das Gürten des Schiffes, *ὑποζωννύναι* AG 27, 17 versteht Breusing S. 170 ff. so, daß starke Taue oder Gurten außen um die Schiffslänge über der Wasserlinie angelegt werden, um die Steven zusammenzuhalten (Stevengürtung). Balmer hingegen denkt S. 160 ff., da es sich AG 27 um ein Lastschiff handelt, dessen Ladung hauptsächlich in der Mitte ruht, an eine Kielgürtung, bei der die Taue mittschiffs unter dem Kiel durchgeholt werden, um das Brechen des Kiels zu verhüten. Das Gürten der Schiffe überhaupt ist genügend bezeugt, schon die alten Ägypter scheinen es geübt zu haben (s. die Abbildung bei Erman 647). Balmer meint, die beiden Arten, Stevengürtung und Kielgürtung, seien je nach ihrem verschiedenen Zweck angewendet worden. **Guthe.**

Schijn, Hermannus, geb. 1662 in Amsterdam, studierte, wohl auch weil die theologischen Fakultäten für Dissenter verschlossen waren, Medizin in Leyden und Utrecht, wo er den Doktorgrad erwarb; Arzt in Rotterdam, später in Amsterdam; in beiden Städten auch Prediger seiner Sonnistischen (s. Bd XII S. 610) Mennonitengemeinde, mit welcher Stellung er, wie mancher Mennonitenprediger seiner Zeit, zeitlebens die ärztliche Praxis verband; gest. 1727.

Als Redner und Geistlicher sehr beliebt, vertrat er in seinen Predigten, welche zu den besseren der Epoche gehören, in zahlreichen polemischen und asketischen Schriften (u. a. De mensch in Christus, 1721 und 1725, welches eine Gegenschrift: Die Theologia Mystica von den Concepten des Dr. S. gesäubert, Frkf. 1725, hervorrief), im Kort (208 S.) Onderwijs des christelijken geloofs, 1697 und noch oftmals aufgelegt u. s. w., unentwegt den Standpunkt seiner Partei unter den Mennoniten. Der Lamistischen (s. a. a. O.), subjektivistisch-pietistischen, resp. sozinianischen Richtung gegenüber hielt er den Bestand der christlichen Gemeinde nur durch die Verbindlichkeit der traditionellen dogmatischen Lehren, wie dieselben in früheren mennonitischen Bekenntnissen (ursprünglich aber nicht als juridisch verbindliche Dogmen) enthalten waren, gewährleistet. Ungemein einflußreich in seiner Kirchengemeinschaft, eiferte er kräftig für Hochhaltung Mennos, dessen Schriften und Lehren; auch dafür, daß die Seinigen sich statt „Taufgesinnten" Mennoniten nannten. Sodann bekämpfte er die Annäherung zu den sozinianischen Kollegianten (s. den Art.) und die Zulassung aller, also auch nicht wehrloser, nicht erwachsen getaufter, an die Genugthuung Christi nicht glaubender Christen, auf eigene Verantwortung zum Abendmahl. Doch war er nichts weniger als unduldsam; er schrieb in seiner Plenior deductio anerkennend auch über Galenus und andere Männer der entgegengesetzten Richtung und war weitherzig genug, sich mit Mennoniten der verschiedensten Richtungen zusammenzuthun in der Leitung der großartigen Liebesthätigkeit zu Gunsten der damals in Jülich, der Pfalz, der Schweiz, Litauen hart bedrückten Glaubensgenossen.

Die Bedeutung S.s liegt aber besonders in seinem, auch nicht ergebnislosem Bestreben, vermittelst seiner lateinisch verfaßten Schriften den Mennoniten, namentlich den holländischen, Anerkennung in der gelehrten und kirchlichen Welt zu verschaffen. Ihnen, wurde er nicht müde darzulegen, gebühre Name und Rang eines evangelischen („protestante"), dogmatisch gleichberechtigten Teils der Kirche, sowohl geschichtlich als auch kraft der Rechtgläubigkeit ihrer Bekenntnisse — nur in Betreff der Taufe und des Eidsverbots wichen dieselben, meinte er, von der allgemein rezipierten christlichen Lehre ab. Von den Anabaptisten, von Münzer und Johann von Leyden, seien sie von Anfang an durch eine Kluft geschieden gewesen, immer der Obrigkeit als Gottes Dienerin treu gehorchend und von dieser laut ihren Akten, u. a. den wiederholten Schreiben Wilhelms III. von England oftmals als solche anerkannt und gelobt. Ihre Gemeinde, mit der ganzen Kirche der Lehre der Apostel und der ältesten Väter folgend, stamme durchaus nicht von jenen

Wiedertäufern ab, sondern von den evangelischen Waldensern und durch diese von der apostolischen Kirche. — Veranlaßt wurde S. zu diesen Ausführungen durch den Elenchus controversiarium des Spanheim Sohn, welche, wie es scheint, viele Jahre hindurch einflußreiche Arbeit alle Mennoniten unter die als fanatisch und ruchlos dargestellte Wiedertäuferei einreihte; sodann durch den Druck, unter welchem (s. o.) viele Taufgesinnte, als seien sie Fanatiker wie Münzer, eben damals seufzten. Später kam hinzu, daß Jehring, der tüchtige Kenner der Taufgesinnten und ihrer Schriften in seiner Gründliche Historie (Jena 1720, mit Vorrede des Buddeus), S. 64, sich vernehmen ließ, er beabsichtige bald eine Theologia Mennonitarum vera et falsa herauszugeben. Eventuelle Irrtümer in dieser Schrift beabsichtigte S. schon im voraus durch die seinige zu parieren.

S.s erste apologetisch-historische Arbeit, Korte Historie der Protestante Christenen, die men Mennoniten of Doopsgezinden noemt (Amst. 1711), erregte genug Aufmerksamkeit um die Acta Erud. Lips., 1713, T. V, Suppl. p. 85 sqq. zu veranlassen, einen sehr anerkennenden Auszug ihren Lesern zu bieten. Hernach arbeitete S. dieselbe um zu einer viel ausführlicheren Historia Christianorum, qui in Belgio foederato inter Protestantes Mennonitae appellantur, 1723; holländisch, Geschiedenis der Menn., 1723, 1727; worüber wiederum in den Act. Lips. 1724, p. 216 sqq. ausführlich referiert wurde: es soll aber, hieß es, das Buch lieber apologia als historia Mennonitarum heißen. Es ist denn auch vom Anfang bis zum Ende eine breite und nichts weniger als vorurteilsfreie Beweisführung für die Behauptungen, daß Taufgesinnte und Wiedertäufer durchaus verschiedene Gemeinschaften seien, daß die Bekenntnisse der ersteren wie Mennos Lehre sowohl für ihre Gemeinschaft verbindlich als rechtgläubig, d. h. auch hinsichtlich Dreieinigkeit, Genugthuung und Sichtbarkeit der Kirche Christi denen der lutherischen und reformierten Kirchen konform seien; daß die Erwachsenentaufe ursprünglich christlich sei, von welcher man die jüdische Proselytentaufe erst nachher entlehnt habe. — Ein zweites Werk S.s, Historiae Mennonitarum plenior deductio, 1729, holl. Uitvoeriger Verhandeling enz., 1738, bespricht die Herkunft der Taufgesinnten von den Waldensern (mit heutzutage gänzlich veralteter Geschichtskenntnis), ihren Zustand in Holland, ihre Bekenntnisse, sodann das Leben 18 mennonitischer Prediger: alles zur Erhärtung der schon in der Historia aufgestellten Behauptungen. Wenn nun auch diese, von S. selber auch gar nicht verschwiegene Tendenz, in deren ausschließlichem Dienste er schrieb, seinen geschichtlichen Sinn oft getrübt hat, und der Wert seiner Arbeiten deshalb, auch wohl infolge der unendlichen Wiederholungen, bisweilen niedrig genug angeschlagen worden ist: so darf man andererseits nicht vergessen, daß S. ein sehr fruchtbarer Forscher gewesen, in welchem sich reiche Belesenheit mit großem Scharfsinne verband. Seine beiden Schriften sind eine reiche Quelle für die Detailkenntnis mennonitischer Personen, Gemeinden, mancher jetzt verlorenen Bücher und Traktate aus dem 16. und 17. Jahrhundert. Als S. schrieb, war das 18. Jahrhundert schon da mit seinen Untersuchungen historischer Kuriosa und seiner Liebhaberei für die Geschichte kleiner, oft kleinlicher Dinge.

Eine weitaus bessere Ausgabe sowohl der Geschiedenis als der Uitvoeriger Verhandeling erschien 1743/4. Die beiden Bände waren vom Amsterdamer Prediger Gerardus Maatschoen aufs neue aus dem lateinischen übersetzt, und bereichert mit einem dritten, wiederum 19 Biographien mennonitischer Prediger enthaltenden Bande, mit Porträts, meist nach Originalgemälden, in Kupferstich, mit Abbildungen einer Taufe, Abendmahlsfeier, Fußwaschung; endlich mit einer reichen Menge Bemerkungen; alles gänzlich von S.s Tendenz beherrscht, aber alles auch ebenso reichhaltige Geschichts- und Bücherkenntnis bekundend wie S.s eigene Arbeit dies gethan. Dr. S. Cramer.

Schild s. d. A. Kriegswesen Bd XI S. 115, 17 ff.

Schisma. — Litteratur: In juristischer Beziehung vgl. Schmalzgrüber, Jus ecclesiasticum, lib. V, tit. 8; München, Kanon. Gerichtsverfahren und Strafrecht, Bd 2, Köln und Neuß 1866, S. 346 ff.; Hinschius, Kirchenrecht, Bd 1, S. 306 und Bd 3, S. 631; über das große päpstliche Schisma: Gieseler, KG, Bd II, 3. Abtl., 2. Ausg., S. 131, 4. Abtl. S. 2 ff.; v. Wessenberg, Die großen Kirchenversammlungen des 15. und 16. Jahrh., Tl. II, Konstanz 1840, S. 35 ff.; Hefele, Conciliengeschichte, Bd 6, S. 628 ff.; Hinschius, Kirchenrecht, Bd 3, S. 362 ff. 526. 578 ff.; Friedberg, Lehrbuch, 5. Aufl. 1903, S. 45; Bliemetzrieder, Das Generalkonzil im großen abendländischen Schisma, Paderborn 1904. Im übrigen s. die Citate im Text.

Schisma (*σχίσμα*) im allgemeinen die Spaltung, welche die äußere Einheit der Kirche ganz oder auch nur teilweise aufhebt. Ferner im katholischen Kirchenrecht die Herbeiführung einer solchen Spaltung, also die absichtliche bewußte Lossagung von dem Verbande der Kirche, indem dem Kirchenoberen der Gehorsam aufgesagt wird, weil man prinzipiell die Rechtmäßigkeit seiner Gewalt leugnet und ihm deshalb die Gehorsamspflicht verweigert. Daher ist bloße Auflehnung gegen einzelne Anordnungen oder Befehle des Oberen und bloßer Widerstand dagegen, z. B. indem man diese für nicht rechtmäßig erklärt, kein Schisma. Erfolgt die Lossagung aus dem Grunde, daß man einzelne Glaubenslehren der Kirche leugnet, wie z. B. dies die Protestanten und die Altkatholiken thun, konkurriert also mit dem Verbrechen des Schisma zugleich das der Häresie, so heißt das Schisma ein **schisma haereticum**, andernfalls, wenn also z. B. die Trennung erfolgt, weil man zwar an sich das Papsttum anerkennt, aber den jeweiligen Papst für nicht rechtmäßig gewählt erklärt, wird das Schisma **schisma purum** genannt. Man scheidet ferner das **schisma universale** und **particulare**, je nachdem die Einheit mit der ganzen Kirche direkt, wie durch Lossagung vom Papste, oder nur indirekt, durch Trennung von einem anderen Kirchenoberen, insbesondere von dem Bischof, zerrissen wird. Das letztere wird von den katholischen Kanonisten vielfach nicht als eigentliches Schisma betrachtet, indem sie darauf hinweisen, daß eine derartige Trennung an sich noch nicht den Zusammenhang mit der allgemeinen Kirche und dem dieselbe repräsentierenden Papste aufhebe. Von dem Standpunkt der späteren Verfassung der katholischen Kirche, in welcher das Papsttum der wesentliche Mittelpunkt und Schlußstein der Einheit der Kirche geworden war, ist das völlig zutreffend. Dagegen nicht für die ältere Zeit, in welcher das Papsttum jene Stellung noch nicht errungen hatte, vielmehr die äußere Einheit der Kirche durch den Episkopat repräsentiert galt. Von dem Standpunkte dieser Zeit bedeutete die Trennung von dem rechtmäßigen Bischof, durch welchen die Einheit seiner Gemeinde mit der Gesamtkirche vermittelt wurde, auch Loslösung von der Kirche überhaupt (vgl. **Cyprianus ad Florentium ep. 76, ed. Hartel 2, 733: „unde scire debes episcopum in ecclesia esse et ecclesiam in episcopo et si qui cum episcopo non sint, in ecclesia non esse"**, auch in **c. 7, C. VII, qu. 1**). Spaltungen, wie sie z. B. in Karthago unter Cyprian durch Felicissimus im Jahre 250 (vgl. Bd IV S. 371) verursacht, im Beginn des 4. Jahrhunderts infolge der Wahlen des Cäcilianus und der Gegenwahl Donatus des Großen (313) entstanden sind (vgl. Bd IV S. 790), fallen daher unter den Begriff des Schisma im eigentlichen Sinne. Aus demselben Grunde hat auch die älteste kirchliche Verordnung über das Schisma, **c. 5, conc. Antioch.** von 141: „*Εἴτις πρεσβύτερος ἢ διάκονος καταφρονήσας τοῦ ἐπισκόπου τοῦ ἰδιόυ ἀφώρισεν ἑαυτὸν τῆς ἐκκλησίας καὶ ἰδίᾳ συνήγαγε καὶ θυσιαστήριον ἔστησε καὶ τοῦ ἐπισκόπου προσκαλεσαμένου ἀπειθοίη καὶ μὴ βούλοιτο αὐτῷ πείθεσθαι μηδὲ ὑπακούειν καὶ πρῶτον καὶ δεύτερον καλοῦντι, τοῦτον καθαιρεῖσθαι παντελῶς καὶ μηκέτι θεραπείας τυγχάνειν μηδὲ δύνασθαι λαμβάνειν τὴν ἑαυτοῦ τιμήν . εἰ δὲ παραμένοι θορυβῶν καὶ ἀναστατῶν τὴν ἐκκλησίαν, διὰ τῆς ἔξωθεν ἐξουσίας ὡς στασιώδη αὐτὸν ἐπιστρέφεσθαι*" nur die Lostrennung von dem rechtmäßigen Bischof im Auge, und auch Pelagius I. (558—560) erklärt (**c. 42, C. XXIII, qu. 5, pr.**) noch: **„Quisquis ergo ab apostolicis divisus est sedibus, in scismate eum dubium non est esse"**.

Die Errichtung eines besonderen Gottesdienstes oder einer besonderen, von der allgemeinen Kirche getrennten Organisation wird zwar vielfach mit dem Schisma verbunden sein. Wesentlich zum Thatbestande des Schismas ist dies aber nicht und ebensowenig, obgleich eine solche Behauptung mehrfach aufgestellt worden ist, daß dazu die gleichzeitige Lostrennung einer Mehrheit von Personen von der Kirche gehöre. Das Schisma bildet nach katholischem Kirchenrecht ein vor das geistliche Forum gehöriges kirchliches Verbrechen (**delictum ecclesiasticum**) und ist mit der großen Exkommunikation, dem Amtsverlust, der Suspension von den Weihen, der Inhabilität für kirchliche Ämter, der Infamie (**infamia facti**) und der Vermögenskonfiskation bedroht, vgl. **c. un. in VI[to] de schismaticis V, 3** und **c. un. in Extravag. comm. eod. tit. V, 4.**

Die wichtigsten Spaltungen in der christlichen, später in der katholischen Kirche sind durch Verschiedenheiten in der Auffassung der christlichen Glaubenslehre veranlaßt worden, hierher gehören diejenigen, welche seit dem 4. Jahrhundert und in den folgenden Jahrhunderten im Zusammenhang mit der näheren Feststellung und Ausbildung der christlichen Dogmen entstanden sind, ferner vor allem die definitive Trennung zwischen der abendländischen und morgenländischen Kirche im Jahre 1054, die durch die Reformation

im 16. Jahrhundert eingetretene Lostrennung der Protestanten von der römisch-katholischen Kirche und die infolge des vatikanischen Konzils herbeigeführte Ausscheidung der sog. Altkatholiken aus der letzteren. Über diese Spaltungen sind die entsprechenden Artikel zu vergleichen.

Eine andere Art der kirchlichen Spaltungen sind diejenigen gewesen, welche durch eine doppelte Besetzung des römischen Bischofsstuhles hervorgerufen worden sind. Mit der veränderten Stellung des Papsttums in der Kirche haben diese im Laufe der Zeit einen anderen Charakter angenommen und eine verschiedene Bedeutung für die Kirche geäußert.

Während der römischen Kaiserherrschaft, als die Kaiser das Bestätigungsrecht bei den Wahlen des römischen Bischofs besaßen, hatte eine etwaige zwiespältige Wahl an sich keinen entscheidenden Einfluß auf die allgemeine Kirche und war für die Aufrechterhaltung der Einheit derselben ohne wesentliche Bedeutung. Überdies hatte der Kaiser in solchen Fällen das Entscheidungsrecht und damit war ein Mittel gegeben, derartige Zwistigkeiten zu beseitigen (vgl. Bd XIV S. 663; Bd IV S. 429 unter Damasus I. und Bd III S. 288 unter Bonifatius II.). Ebenso waren noch im 10. und in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts bei dem entscheidenden Einfluß, welchen die deutschen Kaiser auf die Papstwahl ausübten und bei der Stellung, welche sie überhaupt der Kirche gegenüber einnahmen, die vereinzelten Versuche der römischen Parteien ihre Kreaturen als Päpste zu erheben oder diese im Besitze der päpstlichen Würde zu erhalten, erfolglos und konnten zu keinen nennenswerten Spaltungen in der abendländischen Kirche führen (vgl. Bd III S. 291 unter Bonifatius VII., Bd VII S. 93 unter Gregor V., Bd III S. 292 unter Benedikt VIII. und a. a. O. S. 300 unter Benedikt IX.).

Eine Wendung trat aber ein, als seit der Mitte des 11. Jahrhunderts die bei der Kurie tonangebende Reformpartei dem Kaisertum den bisherigen Einfluß auf die Kirche zu entreißen und dasselbe dem Papsttum als der maßgebenden Macht zu unterwerfen suchte. Die zentrale Stellung, welche das Papsttum in der Kirche gerade durch die Förderung seitens der deutschen Kaiser erlangt hatte, veranlaßte dieselben, um sich in dem begonnenen Kampfe die päpstliche Macht dienstbar zu machen, wiederholt Gegenpäpste aufzustellen, so stellte Heinrich IV. Alexander II. 1061 Cadalus (Honorius II.), Gregor VII. 1080 Wibert (Clemens III.) — s. Bd I S. 339 und Bd VII S. 106 — und Heinrich V. Gelasius II. 1118 Mauritius Burdinus (Gregor VIII.) gegenüber, und damit erhielt die Spaltung der Kirche, welche die notwendige Folge des Streites zwischen den beiden obersten Spitzen der abendländischen Christenheit war, ihre sichtbare Verkörperung in der höchsten Instanz des kirchlichen Organismus. Auch die zwiespältigen Wahlen im Jahre 1130 (Innocenz II. und Anaklet II., s. Bd IX S. 110) und im Jahre 1159 (Alexander III. und Viktor IV., s. Bd I S. 340) waren durch den trotz des Wormser Konkordates (1122) fortdauernden Zwiespalt zwischen dem Papsttum und dem Kaisertum und die damit zusammenhängende Scheidung der Kardinäle und der Kurie in eine kaiserliche und päpstliche Partei veranlaßt und haben, insbesondere die letztere, da die Anhänger Friedrichs I. nach dem Tode Viktors IV. zunächst 1164 Paschalis III. und 1168 Kalixt III. (bis 1178) Alexander dem Dritten gegenüberstellten, die Einheit der abendländischen Kirche längere Zeit hindurch gespalten.

Seit dem definitiven Siege des Papsttums über das Kaisertum sind derartige Spaltungen nicht mehr vorgekommen (denn der Versuch Ludwigs des Baiern, Johann XXII. in der Person des Minoriten Petrus Rainulducci, Nikolaus V., 1328—1330 — einen Gegenpapst entgegenzustellen, ist kläglich gescheitert, s. Bd XIV S. 79).

Nur einmal ist nach dieser Zeit noch ein päpstliches Schisma in der katholischen Kirche eingetreten, welches dieselbe wie kein anderes bewegt und zerrüttet hat, und wegen seiner langen Dauer von 51 Jahren (1378—1429) den Namen des großen päpstlichen Schismas erhalten hat.

Die Verordnung, welche Alexander III. auf dem dritten lateranensischen Konzil von 1179 über die Papstwahl erlassen hatte (Bd XIV S. 665), war wesentlich darauf berechnet, zwiespältige Wahlen von vornherein auszuschließen und derartige Spaltungen, wie sie aus solchen im 12. Jahrhundert hervorgegangen waren, zu verhindern. Dieser Zweck hat sich auch erfüllt, aber Vorkommnisse, wie sie sich im Jahre 1378 ereigneten, ließen sich durch gesetzliche Bestimmungen nicht verhindern.

Nach dem Tode Gregors XI. im Jahre 1378, welcher die päpstliche Residenz wieder nach Rom zurückverlegt hatte (s. Bd VII S. 126), wählten die dort anwesenden 16 Kardinäle am 8. April den Erzbischof Bartholomäus von Bari, Urban VI., zum Papste. Da derselbe aber einen Teil der Kardinäle durch rauhe Härte und durch rücksichtsloses

Rügen der im Kardinalskollegium und bei der Kurie herrschenden Mißbräuche gegen sich erbittert, namentlich aber sich auch der Leitung der französischen Partei unter den Kardinälen entzogen und ihr Ansinnen, nach Avignon zurückzukehren, schroff zurückgewiesen hatte, wählte ein Teil der Kardinäle, welche sich nach Avignon begeben hatten, 13 an 5 der Zahl, am 20. September desselben Jahres den Kardinal Robert von Genf, Clemens VII. zum Papst, indem sie nunmehr behaupteten, daß die Wahl Urbans VI. wegen des von der Bevölkerung Roms dabei gegen sie ausgeübten Zwanges ungiltig sei. Allerdings hatte diese letztere nach dem Tode Gregors XI. lebhaft und dringend die Wahl eines Römers oder mindestens eines Italieners gefordert, indessen die dabei vorgefallenen 10 tumultuarischen Szenen waren nicht von solcher Bedeutung gewesen und hatten jedenfalls nicht bei der Wahl Urbans VI. in der Weise bestimmend gewirkt, daß von einem rechtlich relevanten Zwange die Rede sein konnte, um so weniger, als die nachmals abgefallenen Kardinäle Urban VI. mehrere Monate lang als Papst anerkannt hatten. In Italien blieb aber die Stimmung überwiegend für Urban VI., ebenso standen Deutschland, Eng- 15 land, Dänemark und Schweden auf seiner Seite. Dagegen wurde Clemens VII. bald von Frankreich anerkannt und nachdem er seine Residenz nach Avignon verlegt hatte, gelang es dem französischen Einfluß, auch Schottland, Savoyen, später auch Kastilien, Aragonien und Navarra zu ihm herüberzuziehen. So standen sich nunmehr zwei Päpste gegenüber, welche sich nicht nur mit ihren Bannflüchen, sondern auch mit weltlichen Waffen 20 bekriegten. Jeder hatte sein eigenes Kollegium von Kardinälen und damit war beiden Parteien die Möglichkeit gegeben, durch weitere Papstwahlen das Schisma fortzusetzen. Auf Urban VIII. folgte 1389 Bonifatius IX. (bis 1404, s. Bd III S. 300), 1404 Innocenz VII. (bis 1406, s. Bd IX S. 135) und 1406 Gregor XII. (s. Bd VII S. 126), — auf Clemens VII. 1394 Benedikt XIII. (s. Bd II S. 568). Der weitere Verlauf 25 des Schismas während dieser Zeit ist bereits an den angeführten Orten, insbesondere Bd II S. 568 und Bd III S. 300 dargestellt, ebenso sind die Bemühungen, welche zur Hebung desselben gemacht worden sind, dort besprochen. Hier mag daher nur noch auf folgende, dort nicht näher behandelte Punkte hingewiesen werden.

Da sich das Papsttum unfähig gezeigt hatte, das Schisma zu beseitigen, so blieb 30 als letztes und außerordentliches Mittel nur noch die Einberufung eines allgemeinen Konzils übrig, ein Ausweg, welcher sich bei einem Rückblick auf die ältere Entwickelung der Kirche von selbst darbieten mußte und schon seit dem Ausgange des 14. Jahrhunderts von den verschiedensten Seiten in das Auge gefaßt worden war. Eine Rechtfertigung dafür ließ sich indessen nur finden, wenn man mit der bisherigen Auffassung von der 35 Souveränität des Papstes in der Kirche (s. Bd XIV S. 661) brach. Indem die damalige Theorie diesen Schritt that, gelangte sie dahin, der allgemeinen Kirche und dem dieselbe repräsentierenden allgemeinen Konzile, teils für gewisse Ausnahmsfälle, teils auch überhaupt und prinzipiell die **plenitudo potestatis ecclesiasticae** beizulegen. Theoretisch war damit für das allgemeine Konzil eine völlig andere Stellung, als diejenige, 40 welche es in der mittelalterlichen Kirche des Abendlandes gehabt hatte, in Anspruch genommen und es galt nunmehr diese Anschauung auch praktisch zur Durchführung zu bringen. Der erste Versuch dazu ist gemeinsam von den Kardinälen der Obedienzen Benedikts XIII. und Gregors XII. gemacht worden, nachdem jede Hoffnung auf Beseitigung des Schismas durch die eigene Initiative der beiden Päpste geschwunden war. Im Jahre 45 1408 vereinbarten sie zu Livorno, daß das Kardinalskollegium jeder Obedienz die Anhänger derselben zu einem Generalkonzil zu gleicher Zeit und nach demselben Orte einberufen, sowie daß nachdem jedes Konzil den Papst seiner Obedienz zum Verzichte bewogen oder bei etwaiger Verweigerung eines solchen abgesetzt haben würde, die beiden Konzilien zusammentreten und die vereinigten Kardinalskollegien einen neuen Papst wählen 50 sollten. Demgemäß wurde von jedem Kardinalskollegium für das nächste Jahr ein Generalkonzil nach Pisa einberufen, indem die Kardinäle ihr Vorgehen darauf stützten, daß bei dem Notstande der Kirche und der Unmöglichkeit, derselben die Einheit durch die beiden Päpste selbst zurückzugeben, das von ihnen an sich anerkannte Recht des Papstes zur Einberufung eines allgemeinen Konzils auf sie vermöge Devolution (s. Bd IV S. 598) 55 übergegangen sei. Das Konzil trat in dem gedachten Jahre zusammen und zwar tagten die Erschienenen von Anfang an ohne Rücksicht auf ihre verschiedene Obedienz gemeinschaftlich. Trotzdem es Gregor XII. und Benedikt XIII. absetzte und Alexander V., an dessen Stelle schon 1410 Johann XXIII. trat, wählte, gelang es nicht das Schisma zu beseitigen, sondern das Übel wurde nur vermehrt, da sich die beiden früheren Päpste zu 60 behaupten wußten, und die Kirche nunmehr drei Päpste hatte (s. das Weitere Bd XV

S. 413). Die Erfolglosigkeit des Pisaner Konzils führte zur Einberufung einer neuen allgemeinen Synode, des Konstanzer Konzils (1414—1418, s. Bd XI S. 30). In fünf Sitzungen (1415) sprach dasselbe aus, daß es als Repräsentationsorgan der allgemeinen Kirche unmittelbar von Christus die höchste kirchliche Gewalt besitze und ihm jeder, auch der Papst, in allem, was zur Beseitigung des Schismas angeordnet würde, Gehorsam zu leisten habe. Demgemäß setzte es noch in demselben Jahre Johann XXIII. ab und erklärte sodann (1417) Benedikt XIII. nochmals als Schismatiker seines Rechtes auf den päpstlichen Stuhl ipso jure verlustig gegangen (wegen der Wiederholung der Sentenz gegen den letzteren s. P. Hinschius, Kirchenrecht, Bd 3, S. 368, N. 2). Ferner traf das Konzil, um jedes zukünftige Schisma im Keime zu ersticken, in seiner 39. Sitzung (9. Oktober 1417) die Bestimmung c. 2 (Hübler, Konstanzer Reformation, S. 120): „**Si vero quod absit in futurum schisma oriri contingeret ita quod duo vel plures pro summis pontificibus se gererent, a die quo ipsi duo vel plures insignia pontificatus publice assumserint seu administrare coeperint, intelligatur ipso jure terminus concilii tunc forte ultra annum pendens ad annum proximum abbreviatus. Ad quod omnes praelati et ceteri qui ad concilium ire tenentur, sub poenis juris et aliis per concilium imponendis absque alia vocatione conveniant. Nec non imperator ceterique reges et principes vel personaliter aut per solennes nuncios tamquam ad commune incendium exstinguendum per viscera misericordiae domini nostri Jesu Christi ex nunc exhortati concurrant. Et quilibet ipsorum se pro Romano pontifice gerentium infra mensem a die qua scientiam habere potuit alium vel alios assumsisse papatus insignia vel in papatu administrasse, teneatur sub interminatione maledictionis aeternae et amissione juris, si quod forte sibi quaesitum esset, in papatu, quam ipso facto incurrat, et ultra hoc ad quaelibet dignitates active et passive sit inhabilis, concilium ipsum ad terminum anni praedictum in loco prius deputato celebrandum indicere et publicare et per suas literas competitori vel competitoribus ipsum vel ipsos provocando ad causam et ceteris praelatis ac principibus, quantum in eo fuerit, intimare nec non termino praefixo sub poenis praedictis ad locum concilii personaliter se transferre nec inde discedere, donec per concilium causa schismatis plenarie sit finita. Hoc adjuncto, quod nullus ipsorum contendentium de papatu in ipso concilio, ut papa, praesideat, quin imo, ut tanto liberius et citius etiam unico et indubitato pastore gaudeat, sint ipsi omnes de papatu contendentes, postquam dictum concilium inceptum fuerit, auctoritate huius s. synodi ipso jure ab omni administratione suspensi nec eis aut eorum alteri, donec causa ipsa per concilium terminata fuerit, a quoquam sub poena fautoriae schismatis quomodolibet obediatur**".

Mit der Wahl Martins V., welche durch die dazu ernannte Konzilsdeputation am 11. November 1417 erfolgte (s. Bd XII S. 383), war das Schisma im wesentlichen beseitigt. Allerdings fand es sein definitives Ende erst im Jahre 1429, denn Benedikt XIII. trotzte, freilich fast von allen verlassen, der Absetzungssentenz bis zu seinem Tode (1424) und der von den wenigen bei ihm verbliebenen Kardinälen zu seinem Nachfolger gewählte Domherr Ägidius Munoz von Barcelona, Clemens VIII., verzichtete erst fünf Jahre später auf seine Würde (a. a. O. S. 384).

Das letzte Schisma, welches die katholische Kirche aufzuweisen hat, ist durch den Konflikt des Basler Konzils mit dem Papste Eugen IV. hervorgerufen worden, welchem das erstere nach seiner Absetzung in der Person des Herzog Amadeus von Savoyen, Felix V. (1439—1444) einen Gegenpapst entgegenstellte. Dasselbe war aber bedeutungslos, da der letztere so viel wie gar keinen Anhang außerhalb des Konzils zu gewinnen vermochte (s. Bd IV S. 427 und Bd VI S. 27).

Das Konstanzer Konzil hatte in seiner citierten Bestimmung die Berechtigung des Konzils zur Absetzung des Papstes anerkannt. Mit der allmählichen Ausstoßung derjenigen Anschauungen, auf denen die Reformkonzilien des 15. Jahrhunderts gestanden hatten, aus der katholischen Kirche hat die ultramontane Lehre sich bemüht, den Satz: **apostolica sedes a nemine judicatur** zu allseitiger Anerkennung zu bringen. Von diesem Standpunkte aus mußte die aus der Superiorität des Konzils abgeleitete Befugnis, über die Berechtigungen bei mehreren Päpsten zu entscheiden, als ein Ausnahmefall von der gedachten Regel erscheinen. Aber damit nicht genug, hat ihr die ultramontane Theorie auch eine andere Basis und einen anderen Charakter zu geben gesucht. Unter Ignorierung des citierten Dekretes des Konstanzer Konzils gründete man die betreffende Befugnis des

Konzils auf c. 9, Dist. LXXIX (Nikolaus II. 1059), welcher sich auf den fraglichen Fall gar nicht bezieht, und erklärte, daß das Konzil bei einem Schisma niemals einen oder mehrere Päpste absetze, sondern nur die Nichtberechtigung oder die Berechtigung der Prätendenten deklariere. Dies ist aber unzweifelhaft unrichtig, da die Entscheidung des Konzils, wenn man demselben überhaupt ein Recht dazu beilegt, auch rechtsgiltig ist, falls es beide Prätendenten bloß wegen mangelnder Klarstellung ihrer Ansprüche beseitigt oder falls es gar aus Irrtum einen unberechtigten für berechtigt und umgekehrt einen nicht berechtigten für berechtigt erklärt. Leugnen läßt sich also die richterliche Funktion des Konzils im Falle eines Schisma nicht. Seit dem vatikanischen Konzil ist aber dieser Streit bedeutungslos. Dasselbe hat den Papst zum absoluten Monarchen in der Kirche erklärt und der Episkopat bildet auf dem allgemeinen Konzile nur seinen Beirat, nicht mehr die selbstständige Gesamtrepräsentation der Kirche. Ist dies aber der Fall, dann kann der Episkopat ohne den Papst, wenn dessen Recht zweifelhaft ist, nicht mehr die frühere richterliche Stellung ausüben und es ist allein der absolute Monarch in der Kirche, über welchem kein höheres Organ steht, berechtigt, über seine Legitimität selbst zu entscheiden. Das Mittel, welches die Konstanzer Synode zur Beseitigung eines päpstlichen Schismas festgesetzt hat, ist also bei der heutigen Stellung des Papsttums nicht mehr anwendbar. Anderer Ansicht: Friedberg, Lehrbuch des Kirchenrechts, 5. Aufl. 1903, S. 171. (P. Hinschius †) Sehling.

Schlange, eherne. — Joh. Buxtorf fil., Historia serpentis aenei in dessen Exercitationes ad historiam etc., Basileae 1659, S. 458—492; Kasp. Jak. Huth, Serpens exaltatus non contritoris sed conterendi imago, Erlanger Universitätsprogramm 1758; Chr. A. Crusius, De typo serpentis aenei 1770 (bei Köhler, mir nicht zugänglich); Gottfr. Menken, Ueber die eherne Schlange und das symbolische Verhältniß derselben zu der Person und Geschichte Jesu Christi, Frankfurt a. M. 1812 (Schriften Bd VI, 1858, S. 349—411); G. C. Kern, „Ueber die eherne Schlange“ in E. G. Bengels Archiv f. die Theologie V, 1822, S. 77 bis 121. 360—403. 598—656; A. F. Funk, Dissert. inaug. historico-medica de Nechuschthane et Aesculapii serpente, Berlin 1826 (sehr unbedeutend); Winer, RW³, II, 1848 A. „Schlange, eherne“; Ernst Meier, „Ueber die eherne Schlange“ in Baurs und Zellers Theol. Jahrbb. 1854, S. 585—592; Abr. Geiger, Urschrift und Uebersetzungen der Bibel 1857, S. 392 f.; Ewald, Geschichte des Volkes Israel, Bd II³, 1865, S. 249 f.; Hitzig, Geschichte des Volkes Israel 1869, S. 219; ders., Biblische Theologie 1880, S. 46 f.; Kuenen, De Godsdienst van Israël, Bd I, Haarlem 1869, S. 284 f.; Büdinger, Egyptische Einwirkungen auf hebräische Kulte, SWA, phil.-hist. Cl., Bd LXXII, 1872, S. 451—456; Oehler, Theologie des Alten Testaments 1873, 2. A. 1882, S. 115. 117 f.; Aug. Köhler, Biblische Geschichte I, 1875, S. 318; ders., A. „Schlange, eherne“ in PRE² XIII, 1884; Merx, A. „Schlange (des Paradieses und eherne)“ in Schenkels BL V, 1875; Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte I, 1876, S. 288 f.; P. Scholz, Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern 1877, S. 101—104; W. Robertson Smith, Animal worship and animal tribes among the Arabs and in the Old Testament im Journ. of Philology IX, 1880, S. 99 f.; Kleinert, A. „Schlange, eherne“ in Riehms HW II, 1884, 2. A. 1894; Renan, Histoire du peuple d'Israël, Bd I, Paris 1887, S. 146. 178 f.; Stade, Gesch. d. Volkes Israel, Bd I, 1887, S. 466 f.; ders., Biblische Theologie des Alten Testaments, Bd I, 1905, S. 119 f.; Nowack, Hebräische Archäologie 1894, Bd II, S. 24; Tiele, Geschichte der Religion im Altertum, deutsche Ausg., Bd I, 1896, S. 345 f.; Kerber, Die religionsgeschichtliche Bedeutung der hebräischen Eigennamen 1897, S. 33—35; W. G. Ward, „Nehustan“, Amer. Journ. of archaelogy, Second Series, Bd II, 1898, S. 162—165; Frazer, The golden bough², London 1900, Bd II, S. 426 f.; A. R. S. Kennedy, A. Nehushtan in Hastings' Dictionary of the Bible, Bd III, 1900; Zapletal, Der Totemismus und die Religion Israels 1901, S. 68 f.; Cheyne, A. Nehushtan in der Encyclopaedia Biblica, Bd III, 1902.

Aus älterer Litteratur, die meist sehr wunderliche Deutungen bietet, nicht nur bei den Rabbinen sondern auch bei christlichen Erklärern, wo sie besonders durch die typische Verwertung der ehernen Schlange in Jo 3, 14 beeinflußt sind, siehe noch einiges Weitere bei Winer a. a. O. und bei Keil zu Nu 21, 4 ff. Außerdem vgl. überhaupt die Kommentare zu Nu 21, 4 ff. und 2 Kg 18, 4, besonders den zu Numeri von G. Buchanan Gray, Edinburgh 1903.

Über die Vorstellungen von der Schlange im allgemeinen s. die Litteratur zu A. „Drache zu Babel“ Bd V, S. 3 f., dazu noch Pietschmann, Geschichte der Phönizier 1889, S. 227 f.; Zimmern in: Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament³, 1903, S. 504 f. und für nichtsemitische Völker Albr. Dieterich, Abraxas 1891, S. 111—126 („Der pythische Drache“); W. Crooke, An introduction to the popular religion and folklore of Northern India, Allahabad 1894, S. 237—277 (Tree and serpent worship).

1. Das Schlangenbild unter Hiskia. 2 Kg 18, 4 wird zu der stereotypen redaktionellen Bemerkung v. 3 über die Regierungsthätigkeit des Königs Hiskia: „und er

that was recht war in den Augen Jahwes nach allem, was sein Vater David gethan hatte" hinzugefügt: „Er entfernte die Bamot und zerbrach die Mazzeben und fällte die Aschera und zerschmetterte die eherne Schlange, die Mose gemacht hatte; denn bis auf jene Tage hatten die Kinder Israel ihr geopfert (oder geräuchert, מְקַטְּרִים), und er nannte sie nĕhuštān". Zweifelhaft ist die Meinung der letzten Worte. Sie sind aber in der vorliegenden Form doch wohl so aufzufassen, daß Hiskia, der Subjekt war für die vorhergehenden singularischen Perfekta, auch zu וַיִּקְרָא Subjekt sein soll (LXX *καὶ ἐκάλεσεν*, Vulg. vocavitque). Wäre die Meinung, daß „man" die eherne Schlange so nannte (so nach Frühern Stade-Schwally in Haupts Sacred Books of the O. T. z. d. St. 1904), so würde der Text in Fortsetzung des הָיוּ ב״י מְקַטְּרִים doch wohl lauten וַיִּקְרְאוּ, besonders da Hiskia im unmittelbar Folgenden wieder Subjekt ist (zu בָּטָח v. 5). Die Wahl des Imperf. mit Waw cons. in ויקרא trotz der vorhergehenden Reihe von Perfekten: וְשִׁבַּר, וכרת, וכתת ist veranlaßt durch den dazwischen stehenden Relativsatz. Der Text versteht also, wie es scheint, den Namen נְחֻשְׁתָּן als eine despektierliche Bezeichnung, die Hiskia dem von ihm zerstörten Bilde beigelegt habe, etwa in dem Sinn „Erzgebilde", nämlich „nichts anderes als Erz, keine Gottheit" (so Cheyne und schon alte Erklärer, s. Buxtorf S. 485). Diese Auffassung entspricht aber gewiß nicht der ursprünglichen Bedeutung des Namens; vielmehr wird darin der dem Schlangenbild von seinen Verehrern beigelegte Name zu erkennen sein. Von נְחֹשֶׁת würde kaum das sonst nirgends vorkommende Wort נְחֻשְׁתָּן mit seiner auffallenden Endung willkürlich gebildet worden sein; diese Endung scheint vielmehr, wie sie auch zu erklären sein mag, auf hohes Alter des Wortes zu verweisen. Auch käme in der Bedeutung „Erzbild" eine despektierliche Meinung gar nicht zum Ausdruck. Daran ist doch nicht zu denken, daß, wie Geiger annahm, Hiskia dem Bilde „zur Beschimpfung" einen Namen beilegte, „welcher doppelsinnig einerseits an ‚die eherne Schlange', andererseits aber an die ‚Scham' erinnert". Abgesehen davon, daß die Bedeutung „weibliche Scham" für נְחֹשֶׁת nicht sicher ist (s. Nöldeke, ZdmG XL, 1886, S. 730), ist diese Erklärung deshalb nicht zu acceptieren, weil Wortspiel und Beschimpfung wohl im Geschmack der Rabbinen, gewiß aber nicht des alten Hiskia und schwerlich auch, wenn der Name Nechuschtan nicht historisch sein sollte, des Redaktors des Königsbuches wäre. Entweder also hat der Berichterstatter die Bedeutung des Namens mißverstanden oder wahrscheinlicher liegt in der Form וַיִּקְרָא eine Entstellung des ursprünglichen Wortlautes vor, worauf LXX L *καὶ ἐκάλεσαν* zu verweisen scheint. Danach wird mit Stade-Schwally zu verbessern sein וַיִּקְרְאֻ als obsolete spelling, besser, weil direkte Fortsetzung von הָיוּ מְקַטְּרִים, als וַיִּקָּרֵא, was Klostermann z. d. St. neben וַיִּקְרְאוּ vorschlägt.

Als Berichterstatter in v. 4 ist der Redaktor des Königsbuches anzusehen, da der Vers Fortsetzung des diesem angehörenden v. 3 ist. Es läßt sich also die Korrektheit des in v. 4 Berichteten bezweifeln und ist nicht ohne Grund für die Beseitigung der Bamot auf das bestimmteste bezweifelt worden, da sich keine Spur dieser Beseitigung erhalten hätte (vgl. A. Höhendienst Bd VIII, S. 191, 8 ff.; s. aber dazu noch Steuernagel, Die Entstehung des deuteronomischen Gesetzes 1896 [neue Ausg. 1901], S. 100 ff. und Übers. und Erklär. d. Bücher Deuteron. und Josua 1900, S. 48). Wie immer man hierüber urteilt, die Angabe über das Schlangenbild wird dadurch in ihrer Richtigkeit nicht berührt. Diese ist zu entnehmen nicht nur aus der Isoliertheit der Angabe sondern ferner aus der Erzählung von der Herstellung eines ehernen Schlangenbildes durch Mose Nu 21, 4 ff. Diese Erzählung dient offenbar dem bestehenden Kultusbild einer Schlange zur Rechtfertigung. Eine Erfindung der Angabe über das Schlangenbild in 2 Kg 18, 4 wäre überdies zwecklos. Der Redaktor des Königsbuches hat also dafür eine gute Quelle benutzt.

Der Name נחשתן ist nicht mit Sicherheit zu erklären. Man sollte denken, er hänge nicht zusammen mit נְחֹשֶׁת „Erz" sondern vielmehr mit נָחָשׁ „Schlange"; denn bedeutsamer als das auch für andere heilige Bilder verwendete Material war das in dem Bilde Dargestellte. Die masoretische Aussprache נְחֻשְׁתָּן (schon Hexapla: *Ὁ Ἑβραῖος· Νοοσθαμ*, Vulg. Nohestan) könnte eine Korruption sein. LXX bietet *Νεσθαλει* B, *Νεσθαν* A, *Νεεσθαν* L, Symmachus *Νεεσθαμ*, Theodotion *Νεεσθεν*, was weder auf die eine noch auf die andere Ableitung deutlich verweist. Bei Ableitung von נָחָשׁ sollte man erwarten *Naaσθαν* (Aquila *Naaσθαμ*), da LXX den Eigennamen נָחָשׁ mit *Naaς* und נַחְשׁוֹן mit *Naaσσων, Naσσων* wiedergiebt, in andern Fällen aber allerdings Patach mit ε, z. B. *Γεθ, Γεθθα* für גַּת. Bei der Aussprache mit ε statt *a* könnte das ח von Einfluß gewesen sein, vgl. *Ενωχ* = חֲנוֹךְ, *Φινεες* = פִּינְחָס. De Lagarde

(Uebersicht über die im Aramäischen . . . übliche Bildung der Nomina, AGG 1889, S. 188) verweist für *Νεεσθαν* auf die Analogie ܢܘܣܬܐ. Vielleicht aber hatte LXX überhaupt keine Tradition für die Vokalisation und gab lediglich den Konsonanten ח durch *ε* wieder. Theodoret kennt beide Ableitungen für נחשתן Quaest. in IV Reg. (Halle, Bd I, S. 543): *καὶ ἐκάλεσαν αὐτὸν Νεεσθάν* [*ΝΕΕΘΑΝ* Schreibfehler für *ΝΕΣΘΑΝ*]. *τοῦτο δὲ ἐν τῇ τῶν Ἑβραικῶν ὀνομάτων ἑρμηνείᾳ κείμενον εὗρον, χαλκὸς αὕτη. οἱ δὲ λοιποὶ, τὸν Νεεσθὰν Νάας.* Die Aussprache נְחֻשְׁתָּן könnte zusammenhängen mit der Entstehung der Lesung וַיִּקְרָא. Für den ähnlich lautenden Frauennamen נְחֻשְׁתָּא 2 Kg 24, 8 liegt dieselbe Differenz der Aussprache vor: LXX *Νεσθα* B, *Ναισθα* A, *Νεεσθαν* L, Vulg. Nohesta; dieser Name ist eher von נָחָשׁ als von נְחֹשֶׁת abzuleiten, denn ein Frauenname „die Eherne" ist schwerlich anzunehmen, trotz בַּרְזִלַּי „der Eiserne" als Mannesname. Aber bei Ableitung des נחשתן von נָחָשׁ ist die letzte Silbe kaum zu erklären. Man müßte wohl an ein hinzugefügtes zweites Wort denken. Ein entsprechendes Wort ist aber nicht zu finden. Jedenfalls möchte der Unterzeichnete nicht mit Nöldeke (ZdmG XLII, 1888, S. 482 Anmkg.) an תַּנִּין „Schlange, *κῆτος*, Drache" denken; denn einmal kommt תן für תַּנִּין nicht vor, und dann wäre die Zusammenfügung zweier Synonyma zu einem einzigen Namen befremdend. Deshalb ist vielleicht trotz allem doch von נְחֹשֶׁת abzuleiten und ān als Nominal- oder eigentlich (vgl. עֲקַלָּתוֹן „gewunden") Adjektivendung (Ewald, Hebr. Sprache § 163c „der Eherne"; Stade, Hebr. Gramm. § 294e; Barth, Nominalbildung § 207 c) wie in לִוְיָתָן (von לִוְיָה) anzusehen (vgl. südarabische Nominalbildungen auf -tānu, -tān, s. Hommel, Geographie und Geschichte des alten Orients[2], 1. Hälfte 1904, S. 132). Nach de Lagarde a. a. O., S. 205 sind die angeführten Wörter auf -tān, -tōn alle entlehnte Fremdwörter, deren Bedeutung aus dem Hebräischen nicht zu ersehen wäre. Aber die Ableitung von נְחֹשֶׁת ist doch nicht unmöglich; ein altes ehernes Gottesbild konnte als das „Erzbild" *κατ' ἐξοχήν* bezeichnet werden, und die Aussprache der LXX, wenn sie eine Bildung von נָחָשׁ ausdrücken will, kann darauf beruhen, daß die Spätern, ohne sich um die Erklärung der Endung Sorge zu machen, die naheliegende Kombination mit נָחָשׁ willkürlich vorzogen. Daran aber, daß die Erklärung des Nechuschtan als einer Schlange lediglich auf einer Etymologie beruhe, wird bei der Übereinstimmung von 2 Kg 18, 4 und Nu 21, 4ff. in der Angabe über die Darstellung einer Schlange nicht zu denken sein. Noch weniger haben wir Veranlassung, den durch den masoretischen Text und LXX bezeugten Konsonantenbestand des Wortes aufzugeben und mit Cheyne willkürlich Korruption eines ursprünglichen לויתן zu נחשתן anzunehmen.

Philastrius, der De haeresib. (haer. XXI ed. Marx CSEL, Bd XXXVIII, 1898) von dem Kultus der Schlange unter Hiskia berichtet, hat in diesem Fall aus dem Seinigen nichts zu ergänzen oder hinzuzufabeln.

2. Die Herkunft des Schlangenkultus. Ist daran nicht zu zweifeln, daß bis auf Hiskia thatsächlich der Kult eines Schlangenbildes in Juda bestanden hat, so ist es dagegen sehr unsicher, woher dieser Kult stammt.

Seine einmalige Erwähnung lautet so, als habe es ein einziges heiliges Schlangenbild gegeben, und auch die Erzählung Nu 21 scheint ein einzigartiges Bild im Auge zu haben. Freilich redet 2 Kg 18, 4 auch nur von einer einzelnen Aschera, obgleich die Ascheren zahlreich waren. Es ist dabei an eine bestimmte unter den vielen Ascheren gedacht, gewiß an eine, die zu Jerusalem, vielleicht im Tempel, stand. So hat man vielfach vorausgesetzt, daß auch an ein Schlangenbild im jerusalemischen Tempel zu denken sei. Möglich, aber nicht sicher. Jedenfalls war nach der einmaligen Erwähnung der Kult eines Schlangenbildes in Juda nicht weit verbreitet.

Daß man die eherne Schlange zu Hiskias Zeit auf Mose zurückführte, ist nicht zu ersehen aus der Angabe 2 Kg 18, 4: „die Mose gemacht hatte" — denn sie könnte auf der Meinung eines spätern Berichterstatters beruhen —, wohl aber aus der Erzählung Nu 21, deren Grundlage nicht jünger sein kann als die Zeit Hiskias (s. unten). Die Zurückführung des Bildes auf Mose besagt nicht mehr, als daß es als alt angesehen wurde. Es wäre unberechtigt, daraus auf die Herkunft aus der Zeit des Wüstenzuges zu schließen oder daraufhin den Religionsstifter Israels als einen Bilderdiener zu charakterisieren. Die Kombination mit Mose kann lediglich zur Rechtfertigung des Bildes aufgekommen sein, wie die Zurückführung heidnischer Reste innerhalb der christlichen Kirche auf einen Apostel oder Heiligen. Immerhin zeigt die Hinweisung auf Mose, wie wenig eine Anschauung von der Verwerflichkeit der Kultusbilder bis auf

die Zeit Hiskias sich geltend gemacht hatte. Weil man aber schon früher Mose als eigentlichen Bilderdiener nicht denken mochte, entstand die ätiologische Erzählung Nu 21, wonach das Schlangenbild nicht ein göttliches Wesen darstellen oder symbolisieren soll, sondern als das von Jahwe angeordnete Heilmittel gegenüber einer Schlangenplage anzusehen wäre. Diese Erzählung gehört wahrscheinlich der elohistischen Quellenschrift an, deren Grundstock im Nordreich, also vor 722 v. Chr., entstanden ist. Ganz sichere Spuren für eine der Quellenschriften finden sich in dem kleinen Abschnitt nicht. Zweifel an der Zugehörigkeit zu dem Grundstock des elohistischen Buches kann erwecken der Umstand, daß es sich in der Erzählung um ein anscheinend spezifisch judäisches Kultusbild handelt. Da die geschichtliche Erklärung aufgekommen sein wird, so lange das Schlangenbild noch bestand, also vor der Kultusreinigung Hiskias, haben wir sonst keine Veranlassung, Nu 21,4 ff. zu den später hinzugefügten Bestandteilen des elohistischen Buches zu rechnen. Jene Zeitbestimmung für die Entstehung der Erzählung steht fest, ganz unabhängig von der Zuweisung an eine bestimmte Quellenschrift.

Die verschieden beantwortete Frage, ob die eherne Schlange unter Hiskia als ein Bild Jahwes gegolten habe (so Benzinger zu 2 Kg 18, 4, was natürlich für ihre Herkunft nichts besagen würde, s. desselben Hebräische Archäologie 1894, S. 383), ist müssig und läßt sich gar nicht beantworten. Wenn, was wir eben nicht wissen, das Schlangenbild im Tempel stand, so wurde es gewiß mit der Jahwereligion in Verbindung gebracht; man mußte deshalb aber nicht gerade Jahwe selbst in dem Bilde dargestellt finden. Da die Israeliten dem Bild opferten oder räucherten, galt die Schlange kaum als ein bloßer Hüter des heiligen Ortes, etwa so wie die Kerubim, sondern in irgendwelchem Sinn als ein göttliches Wesen. Auch bei dieser Auffassung aber konnte man sie als neben Jahwe bestehend und nicht mit ihm identisch denken.

Sicher entsprechende Analogien, die uns auf die Entstehung dieses Kultes verwiesen, kennen wir bis jetzt nicht. W. R. Smith wollte in der ehernen Schlange das Totemtier des Geschlechtes, zu welchem David gehörte, erkennen, wofür er als Hauptargumente anführte, daß das Schlangenbild im Heiligtum des Davidshauses, dem Tempel zu Jerusalem, gestanden habe, daß unter den Ahnen Davids ein Nahšōn genannt, daß Abigal, nach 1 Chr 2, 16 eine Schwester Davids, 2 Sa 17, 25 als bat Nāhāš bezeichnet wird und der Davidide Adonja sich beim „Schlangenstein" zum König erklären ließ (1 Kg 1, 9). Darauf, daß statt Nāhāš 2 Sa 17, 25 zu lesen ist Jišaj (LXX L *Ιεσσαι*), hat schon Zapletal gegenüber Smiths Argumentation hingewiesen; Nahšōn, der nur in der Genealogie des Buches Rut, in Priesterschrift und Chronik genannt wird, ist als geschichtlicher Name eines Ahnen Davids sehr zweifelhaft, ebenso die Bedeutung der Ortsbezeichnung אֶבֶן הַזֹּחֶלֶת. Wenn die eherne Schlange nichts anderes als ein Totemtier gewesen wäre, so bliebe die Entstehung der Erzählung Nu 21 von der heilenden Wirkung des Schlangenbildes unerklärt. Eben dies gilt gegen die Vorschläge Stades, für die eherne Schlange an den „Kultus der Himmelsschlange oder eines Ahnengeistes" zu denken, obgleich es richtig ist, daß die Abgeschiedenen und speziell die Ahnen in der Gestalt der Schlange als des chthonischen Tieres vorgestellt wurden (s. A. Drache S. 11, 20 ff.). Für eine Verehrung der „Himmelsschlange" weiß ich keinen Beleg; jedenfalls wohl wäre sie ausgegangen zu denken von einer Verehrung zunächst der irdischen Schlange. Wenn man an ein Totemtier oder einen Ahnengeist als die ursprüngliche Vorstellung denken will, so müßte wenigstens eine Kombination mit anderweitigen Vorstellungen angenommen werden. Die Schlange hat im Altertum, und zwar auch in dem der semitischen Völker, nicht nur bei verschiedenen Stämmen und Völkern sondern auch innerhalb ein und desselben Volkes oder Stammes sehr verschiedene Bedeutungen gehabt. Deshalb ist es kaum möglich, zu bestimmen, welche Vorstellung dem Schlangendienst von 2 Kg 18, 4 ursprünglich zu Grunde gelegen hat. Da aber in Nu 21, 4 ff. das Schlangenbild Errettung vom Tode bewirkt, indem durch seinen Anblick die von giftigen Schlangen Gebissenen geheilt werden, scheint man zu der Zeit, aus der uns dieser Schlangenkult bezeugt ist, dabei an ein göttliches oder dämonisches Wesen gedacht zu haben, welchem man in besonderer Weise heilende Wirksamkeit zuschrieb (auch Siegfried, A. „Schlange, eherne" in Guthes BW 1903 dachte für die eherne Schlange an einen in ihr wohnenden Dämon, bei dem man „Heilung von Wunden" suchte).

Althebräisch ist dieser Schlangenkult kaum. Dagegen spricht die Vereinzeltheit seines Vorkommens. Auch würde er dann anders motiviert sein als mit der gelegentlichen Errichtung eines Schlangenbildes durch Mose. Überhaupt haben wir keine sichern Spuren für Heiligkeit der Schlange bei den alten Hebräern, obgleich es an und für sich sehr nahe liegt, nach Analogie der

Auffassung der Schlange bei den Arabern und auch bei den Phöniziern daran zu denken. Hebräische Stamm- oder Personennamen, die „Schlange“ bedeuten oder zu bedeuten scheinen, sind sehr selten (s. G. Buchanan Gray, **Hebrew proper names**, London 1896, S. 91 n. 24; S. 95 n. 44. 45; S. 109 n. 3). Sicher bedeuten „Schlange“ nur die Namen von zwei oder höchstens drei Personen; davon gehört einer dem Priesterkodex, der Chronik und der Genealogie des Buches Rut an, einer beziehungsweise (**Śārāph**) zwei ausschließlich der Chronik. Bei dieser Bezeugung läßt sich noch daran zweifeln, ob es sich wirklich um althebräische Namen handelt. Jedenfalls verweisen diese Namen nicht notwendig auf Totemismus oder überhaupt auf Schlangenverehrung (am wenigsten unter diesen Namen **Naḥšōn**, wenn hier ōn Deminutivendung sein sollte). Personennamen und zuletzt auch Stammnamen können den Träger bildlich (vgl. Gen 49, 17) bezeichnen nach einer Eigenschaft des Tieres. Der einzige in Betracht kommende Stadtname **ʿĪr-nāḥāš** „Schlangenstadt“ in Juda weist allerdings gewiß nicht auf viele Schlangen an dem Orte, kann aber zurückgehn auf einen bildlich gemeinten Stamm- oder Personnamen (vgl. zur Deutung der als Stamm- und Personennamen gebrauchten Tiernamen die sehr sorgfältigen Ausführungen von Gray a. a. O., S. 86 ff., deren Ergebnis aber doch anfechtbar bleibt, dazu im allgemeinen ferner Nöldeke, Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft 1904, S. 73 ff., auch Baudissin, ZdmG LVII, 1903, S. 821 ff.).

Da die Schlange von 2 Kg 18, 4 eine heilende Gottheit darzustellen scheint, ist schwerlich mit Renan u. a. an Herkunft dieses Schlangenkultes aus Ägypten zu denken, wenigstens nicht in seiner uns vorliegenden Form. In Ägypten war allerdings die Schlange ganz allgemein Gottheitszeichen, aber nicht das Zeichen eines speziellen Heilgottes, den das älteste Ägypten überhaupt nicht gekannt zu haben scheint. Auch Kleinert ist geneigt, die eherne Schlange anzusehen als durch Mose aus Ägypten entlehnt und denkt dabei speziell an den Serapisdienst (wie neben Kombination mit Indogermanischem auch Hitzig, Bibl. Theol.). Aber soviel ich unterrichtet bin, ist es mindestens zweifelhaft, ob wir den Serapiskult so weit zurückdatieren dürfen, ebenso ob seit alters dem Serapis die Schlange heilig war und ob er von Anfang an als ein Heilgott angesehen wurde. Büdinger wollte sogar den Namen נחשתן aus dem Ägyptischen erklären, aus **neχi** „beschützen“ und **seten** „Königskrone“, also „Kronschutz“ = *βασιλίσκος* von der Natter; die Schlange, wie zum Kopfschmuck der Pharaonen gehörend, wäre von Mose als Sinnbild seines Gottes verwendet worden — eine Deutung, die schon deshalb abzulehnen ist, weil die zu Grunde gelegte angebliche Bezeichnung der Schlange lediglich von Büdinger konstruiert ist.

Aber auch außerhalb Ägyptens finden sich keine sichern Anknüpfungspunkte. Kleine eherne Darstellungen von Schlangen, wahrscheinlich amuletartiger Bedeutung, die man in Arabien, neuerdings auch auf palästinischem Boden gefunden hat, helfen nicht zur Erklärung, auch nicht die bronzenen Schlangenbilder, die an babylonischen Tempelthoren vorkommen (für letztere s. Gunkel, Schöpfung und Chaos 1895, S. 154, Anmkg. 2). Ob der von Ward (a. a. O.) bekannt gemachte hittitische Siegelcylinder wirklich, wie er annimmt, eine Schlange an einer Stange darstellt, ist sehr zweifelhaft (vgl. Messerschmidt, Mitteilungen d. Vorderasiat. Gesellsch. 1900, 4, S. 40). Mit größter Wahrscheinlichkeit ist für 2 Kg 18, 4 an einen Kult zu denken, den die Israeliten bei den Kanaanäern vorgefunden hatten, schwerlich an einen assyrischen oder durch die Assyrer vermittelten babylonischen Kult; denn ein von den Assyrern her entlehnter Brauch hätte nicht schon zur Zeit Hiskias für so alt gelten können, daß man ihn dem Mose zuzuschreiben wagen durfte. Wenn nicht durch die Assyrer, ließe sich eine Entlehnung von den Babyloniern bei den Israeliten für unsern Fall wohl nur durch die Kanaanäer vermittelt denken auf Grund ihrer Berührung mit den Babyloniern in vorisraelitischer Zeit. Daß, wie Cheyne annimmt, unter Salomo Kultusbilder aus Babylonien herübergenommen wären, so auch das der Schlange (als eines Abbildes der Tiamat und zu verstehn als **a trophy of the Creator's victory over the serpent of Chaos**), läßt sich nicht wahrscheinlich machen.

Wir werden also für ein nichthebräisches Vorbild des Nechuschtan, wenn nicht nach Ägypten, so mindestens zunächst an die Kanaanäer verwiesen. Der Unterzeichnete hofft demnächst an anderer Stelle wahrscheinlich machen zu können, daß dem phönizischen Gott Esmun die Schlange geweiht und daß er ein Heilgott war wie der griechische Asklepios, mit dem er spätestens seit dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert identifiziert worden ist. In dem Esmunkult oder einem ihm analogen Dienste der Kanaanäer glaube ich das Vorbild für den judäischen Dienst des Schlangenbildes erkennen zu sollen (an einen

„Rest kanaanäischer Schlangenverehrung" denkt auch Kittel zu 2 Kg 18, 4; vgl. Marti, Gesch. der isr. Religion[4], 1903, S. 101; über den Gott Esmun s. Baudissin, Der phönizische Gott Esmun, ZdmG LIX, 1905, S. 459 ff.). Ob der vorausgesetzte kanaanäische Schlangengott spezifisch kanaanäischen Ursprungs war oder gemeinsam kanaanäisch und babylonisch, etwa bei den Kanaanäern von den Babyloniern her entlehnt, muß hier dahingestellt bleiben. Zimmern (S. 505, Anmkg. 10) macht aufmerksam auf die Schlangengottheit der babylonischen Stadt Dēr, die als „Herr des Lebens" bezeichnet wird, womit vielleicht Nu 21, 8 f. zu vergleichen sei. Die Schlange scheint bei den Phöniziern, vielleicht auch bei den Babyloniern, in ihrer Eigenschaft als ein chthonisches Tier das Tier einer heilenden, vom Tod errettenden Gottheit gewesen zu sein, weil diese ursprünglich eine Unterweltsgottheit war. Auch der Zusammenhang der Schlange mit den Quellen, der bei semitischen Völkern weit verbreitet ist, beruht wohl darauf, daß die Schlangen wie die Quellen aus der Erde hervorkommen. Aus später Zeit finden wir für die Phönizier die Anschauung bezeugt, daß die Schlange sich ins unendliche neu verjünge. Das beruht zum Teil auf Beobachtungen an der naturalistischen Schlange, daneben nicht oder doch nicht nur, wie Pietschmann annimmt (a. a. O.; der Abschnitt aus den dem Philo Byblius zugeschriebenen Fragmenten [fr. 9 bei C. Müller, **Fragm. hist. Graec.**, Bd III], worauf Pietschmann sich bezieht, gehört übrigens schwerlich dem Philo an, s. A. Sanchuniathon § II, 4), auf der Meinung, daß „Geister und Seelen mit Vorliebe die Gestalt von Schlangen annähmen" und die Schlange deshalb die „Beseeltheit" bezeichne, sondern mindestens zugleich und zunächst darauf, daß die Schlange in sich selbst das Leben besitzt, weil sie der belebende Quellgeist ist. Wie die Quelle kommt sie aus der Erde oder Unterwelt zum Lichte des Lebens empor; vgl. A. Drache S. 7 f. 10 f. In den Schlangen, wie es scheint auch in der von 2 Kg 18, 4, sieht ebenfalls G. Beer (Der biblische Hades, in: Theolog. Abhandlungen für H. J. Holtzmann 1902, S. 8) „Offenbarungsformen chthonischer Götter" und ebenso in den heiligen Quellen der Semiten „Sitze von chthonischen Geistern", ohne aber daraus die Folgerung zu ziehen, daß die Schlange eben als die Quelle gedacht ist und somit die Lebenskraft darstellt. (Auch Beers positive Aufstellungen über chthonischen Kult bei den alten Hebräern kann ich nicht durchweg acceptieren; soweit seinen vielfach feinsinnigen Beobachtungen zuzustimmen ist, bedürfen sie doch m. E. zum Teil einer andern Orientierung.) Über die Schlange als ein göttliches Tier oder als Zeichen der Gottheit bei semitischen Völkern überhaupt s. Material bei Baudissin, Studien I, S. 255 ff.: „Die Symbolik der Schlange im Semitismus", das der Verf. jetzt wesentlich anders erklären würde, und A. Drache S. 7 f. Ich habe jetzt noch hinzuzufügen den aramäischen Personnamen נחשאב „Schlange ist Vater" und den Personnamen im Pehlewi אפדנחש (= עבדנחש) „Diener der Schlange", s. St. A. Cook, **A glossary of the Aramaic Inscriptions**, Cambridge 1898, S. 81.

3. Die Erzählung Nu 21, 4 ff. Die Erzählung Nu 21, 4 ff. (worauf Dt 8, 15 נָחָשׁ שָׂרָף anspielt) mag an das thatsächliche Vorkommen gefährlicher Schlangen in den arabischen Wüstengegenden anknüpfen, läßt sich aber in Zusammenhalt mit 2 Kg 18, 4 nur verstehn als ein nachträglicher Erklärungsversuch des bestehenden Schlangenbildes. Es sind manche Fälle bei verschiedenen Völkern aufzuweisen, wo zur Abwehr eines Plagetiers ein Bild des Tieres hergestellt wird (s. Belege bei Frazer a. a. O. und bei Gray zu Nu 21, 4 ff.). Dabei kommt es ursprünglich, wenn ich richtig urteile, nicht lediglich auf die Herstellung des Bildes an, sondern das Wesentliche wird sein, daß das Bild irgendwie beseitigt wird; mit ihm gilt dann die Plage selbst als aufgehoben oder abgethan. Aber um eine Beseitigung des Schlangenbildes handelt es sich ja in Nu 21, 4 ff. nicht, auch nicht etwa um die Weihung eines Bildes des Plagetiers, die als mit Beseitigung identisch angesehen werden könnte, weil das Geweihte der Berührung entzogen wird. Vielmehr kommt es in der Erzählung deutlich und unbestreitbar an auf die Bewirkung der Heilung durch das Bild, wobei sich doch kein in irgendwelchem Sinne rationeller Zusammenhang zwischen der Heilung durch das Bild und der Verursachung der Krankheit durch das im Bilde Dargestellte ersehen läßt. Tiele meinte freilich annehmen zu dürfen, daß es sich vielleicht um einen „Schlangenfetisch handle, welchem man opferte zum Schutz gegen schädliche Ottern". Das paßt, auch wenn sich dafür Analogien sollten geltend machen lassen, auf das Schlangenbild unter Hiskia nicht, weil dieses, namentlich wenn es im Tempel stand, allem Anschein nach eine allgemeinere Bedeutung hatte als nur die, Schlangen abzuwehren. Deshalb ist die allein mögliche Auffassung der Erzählung Nu 21, 4 ff. die Annahme der Priorität des Bildes und des nachträglichen Aufkommens der Erzählung, was als einer der ersten schon de Wette richtig

erkannt hat, s. dessen Hebräisch-jüdische Archäologie, 4. A. von Raebiger 1864, S. 341, Anmkg. 2), und zwar der ganzen Erzählung, nicht nur ihrer Beziehung auf Mose und den Wüstenzug.

Der in der Erzählung für die gefährlichen Schlangen gebrauchte Name שָׂרָף kommt sonst nur von mythischen geflügelten Schlangen vor und allerdings einmal als Personname 1 Chr 4, 22, als der es ursprünglich Tiername sein könnte. Es läßt sich immerhin bezweifeln, ob das Wort, wie in der Erzählung allerdings vorausgesetzt wird, von natürlichen Schlangen gebraucht wurde. Der Name ist nicht deutlich auf die Eigenschaften irgendeiner natürlichen Schlange zu beziehen, da der Stamm שׂרף „brennen" kaum auf den Biß, auch schwerlich auf die Farbe (so Geo. Jacob, Studien in arabischen Dichtern II, 1894, S. 93 f.) angewandt worden sein kann. Vielleicht war שָׂרָף die Benennung der im Kultusbild dargestellten mythischen Schlange und wurde erst von da aus übertragen auf die als Vorbild vorausgesetzten Wüstenschlangen. Gegen diese Annahme läßt sich allerdings geltend machen, daß die Bezeichnung שָׂרָף 2 Kg 18, 4 nicht vorkommt. Für die Annahme spricht aber, daß Nu 21, 8 nur das Schlangenbild schlechthin שָׂרָף genannt wird, die Wüstenschlangen v. 6 הַנְּחָשִׁים הַשְּׂרָפִים und ebenso Dt 8, 15 נָחָשׁ שָׂרָף oder einfach נָחָשׁ Nu 21, 7. 9. Wenn speziell die eherne Schlange „Saraph" genannt wurde und, wie doch nicht unwahrscheinlich ist, im jerusalemischen Tempel stand, so würde daraus zu erklären sein, daß der Prophet Jesaja c. 6 Jahwe im Tempel von Seraphim umgeben schaut. Man beachte, daß seine Vision in das Todesjahr Usias fällt, als die eherne Schlange noch stand. Ein Zusammenhang der Jesajanischen Seraphim mit dem Kultusbild (vgl. dazu Smend, Alttestamentliche Religionsgeschichte², 1899, S. 447, Anmkg. 1) würde ein bedeutsames Licht werfen auf die Beurteilung und Auslegung der bestehenden Kultusformen durch den Propheten. Sollte diese Kombination richtig sein, dann wäre es bei unserer Deutung der ehernen Schlange nicht mehr zulässig, die Seraphim, wie sie bei Jesaja erscheinen, als Darstellungen des Blitzes aufzufassen, woran auch der Unterzeichnete früher gedacht hat (Studien I, S. 286; von Tiele ist diese Auffassung noch zuletzt a. a. O. festgehalten worden, auch in Kombination mit der Schlange von 2 Kg 18, 4). Dann weiß ich allerdings keine Erklärung für den Namen שָׂרָף, der dagegen auf den Blitz als den versengenden oder verbrennenden wohl verweisen könnte.

In der Erzählung Nu 21 ist die kultische und mythologische Bedeutung des Schlangenbildes verwischt. Es ist weder ein Bild Jahwes noch eines andern Gottes, sondern lediglich weil es sich um die Heilung des tödlichen Bisses von Schlangen handelt, wird das Bild gerade dieses Tieres aufgerichtet. Ein eigentlicher Mythos ist das nicht, sondern eine Legende. Ursprünglich allerdings war gewiß die Meinung einer das Bild erklärenden Erzählung gewesen, daß das Bild selbst heilend wirkte; in der vorliegenden Form ist das nicht mehr der Fall, sondern die Heilung wird offenbar von Jahwe bewirkt gedacht, der den Aufblick zu dem Bilde nur als ein nach seinem freien Ermessen bestimmtes Mittel benutzt. Ausdrücklich wird die Erzählung so verstanden Wei 16, 5—7 in der Bezeichnung der ehernen Schlange als *σύμβολον σωτηρίας*. Die Schlange denkt wohl der Erzähler von Nu 21, 4 ff. deshalb als „Zeichen" gewählt, damit die Schlangenplage als eine Strafe für Sünde des Volkes denen, die geheilt werden sollen, nochmals im Bilde vor Augen gerückt werde und bei ihnen Buße bewirke (das meint doch wohl Wei 16, 6 mit *εἰς ἀνάμνησιν ἐντολῆς νόμου σου*). Zugleich mag der Erzähler daran gedacht haben, wie wohl der Verfasser von Wei 16, 5 ff. die Bezeichnung als *σύμβολον σωτηρίας* versteht, daß die an der Stange befestigte unschädliche Schlange dem Glaubenden eine Gewähr war für die Beseitigung der Gefahr durch den Biß der giftigen Schlangen.

Die Befestigung des ehernen Bildes an einer Stange dient in der Erzählung nur dem Zweck, das Bild den Augen der Volksmenge sichtbar zu machen, ist aber wahrscheinlich Nachahmung des an einer Stange befestigten Kultusbildes der Schlange. Die Erhöhung der Schlange ist Jo 3, 14 zur Veranlassung genommen, in ihr einen Typus Christi, des am Kreuz erhöhten, zu erkennen; das **tertium comparationis** aber ist das dem Glaubenden gegebene Leben. Vgl. noch 1 Ko 10, 9. **Wolf Baudissin.**

Schlauch s. d. A. Weinbau.

Schleier s. d. A. Kleider und Geschmeide Bd X S. 518, 25.

Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst, gest. 1834. — Eine Gesamtausgabe der Werke Schleiermachers ist bei G. Reimer, Berlin, in 3 Abteilungen erschienen. I. Zur Theologie. 1. Kurze Darstellung des theol. Studiums. Reden über die Relig. Weihnachtsfeier, 1843. 2. Exeget.-krit. und dogmat. Abhandlungen, 1836. 3. 4. Der christl. Glaube, 6. A. 1884. 5. Abhandlungen über kirchl. Fragen, 1846. 6. (= Litterar. Nachlaß 1) Leben Jesu, ed. K. A. Rütenik 1864. 7. (= Litt. Nachl. 2) Hermeneutik und Kritik, ed. Fr. Lücke 1838. 8. (= Litt. Nachl. 3) Einleitung in das NT, ed. G. Wolde 1845. 9. 10. vacat. 11. (= Litt. Nachl. 6) Geschichte der christl. Kirche, ed. Bonnel 1840. 12. (= Litt. Nachl. 7) Die christl. Sitte, ed. L. Jonas 1843. Neuer Abdr. 1884. 13. (= Litt. Nachl. 8) Praktische Theologie, ed. J. Frerichs 1850. II. Predigten. 1—4. Aeltere Sammlungen u. Einzeldrucke. 5. 6. (= Litt. Nachl. 1. 2) Ueber Markusevang. und Kolosserbrief, ed. A. Zabel 1835. 7. (= Litt. Nachl. 3) Predigten aus den Jahren 1789—1810, ed. A. Sydow 1836. 8. 9. (= Litt. Nachl. 4. 5) Homilien über das Evang. Joh., ed. A. Sydow 1837. 1847. 10. (= Litt. Nachl. 6) Predigten über die Apostelgesch., einzelne evang. Texte und den Philipperbrief 1856. III. Zur Philosophie. 1. Grundlinien einer Kritik der bish. Sittenlehre und Monologen, 1846. 2. Philosophische Abhandlungen, 1838. 3. (= Litt. Nachl. 1) Reden und Abhandlungen, der K. Akademie der Wissensch. vorgetragen, ed. L. Jonas 1835 (eine Nachlese zu den von Schleierm. selbst veröffentlichten). 4, 1. (= Litt. Nachl. 2, 1) Geschichte der Philosophie, ed. H. Ritter 1839. 4, 2. (= Litt. Nachl. 2, 2) Dialektik, ed. L. Jonas 1839. 5. (= Litt. Nachl. 3) Entwurf eines Systems der Sittenlehre, ed. A. Schweizer 1835. 6. (= Litt. Nachl. 4) Psychologie, ed. L. George 1862. 7. (= Litt. Nachl. 5) Aesthetik, ed. C. Lommatzsch 1842. 8. (= Litt. Nachl. 6) Lehre vom Staat, ed. C. A. Brandis 1843. 9. (= Litt. Nachl. 7) Erziehungslehre, ed. C. Platz 1849. — Die Schriften der Gesamtausgabe sind im Folgenden nur mit 2 Ziffern citiert, von denen die lateinische die Reihe, die arabische den Band bezeichnet.

Als wichtige Einzelausgaben kommen ferner in Betracht: Grundriß der philosophischen Ethik mit Vorrede von A. Twesten 1841; die kritische Ausgabe der Reden über die Religion von G. Ch. B. Pünjer, 1879 und die Jubiläumsausgabe derselben mit Uebersichten und Vor- und Nachwort von R. Otto, 1899; die kritische Ausgabe der Monologen (Philos. Bibl. Bd 84) von F. M. Schiele, 1902; die neue Bearbeitung der Dialektik von J. Halpern, 1903, sowie die handschriftl. Anmerkungen zum 1. Teil der Glaubenslehre, herausg. von C. Thönes, 1873. Außerdem sind von Schleiermachers Werken der christliche Glaube in der Bibliothek der theol. Klassiker und Hendels Bibliothek der Gesamtlitteratur, die Reden über die Religion, die Monologen und die Weihnachtsfeier in der Bibliothek der deutschen Nationallitteratur gedruckt worden. Schleiermachers Darstellung vom Kirchenregiment, in I, 13 mit enthalten, hat H. Weiß 1881 mit einführendem Vorwort herausgegeben.

Aus der reichen Litteratur über Schleiermacher kann hier nur das Wichtigere verzeichnet werden. Eine vollständige Bibliographie derselben ist von dem Bibliothekar an der Leipziger Universitätsbibliothek O. Kippenberg zu erwarten. Ein reichhaltiges Litteraturverzeichnis findet sich auch in K. Goedeke, Grundriß der Geschichte der deutschen Dichtung, 2. A. VI, 214 ff.

1. Zur Biographie und allgemeinen Charakteristik: Aus Schleiermachers Leben in Briefen herausgeg. von L. Jonas und W. Dilthey, 4 Bde, davon 1. und 2. in 2. Aufl., 1860—63. (Diese Briefsammlung ist im Folgenden mit Br. bezeichnet). — Schleiermachers Briefwechsel mit J. Chr. Gaß, herausgeg. von W. Gaß, 1852; Schl.s Briefe an die Grafen zu Dohna, herausgeg. von J. Jacobi, 1887; der Briefwechsel mit Twesten in: Heinrici, A. Twesten, 1889; Briefe an Luise von Willich, auszugsweise mitgeteilt von H. Petrich, ZkWL 1882; W. Dilthey, Schl.s Leben I, 1873; ders., Art. Schl. in AdB, 31. Bd; ders., Schl.s politische Gesinnung und Wirksamkeit, PJ 1862; A. Auberlen, Schl., Ein Charakterbild, 1859; D. Schenkel, Fr. Schl. Ein Lebens- und Charakterbild, 1868; R. Baxmann, Fr. Schl., 1868; G. Baur, Schl., ThStK 1859; Fr. Lücke, Erinnerungen an Schl. ThStK 1834; A. Twesten, Zur Erinnerung an Schl., 1868; E. R. Meyer, Schl.s und von Brinkmanns Gang durch die Brüdergemeinde, 1905; R. Haym, Die romantische Schule, 1870; J. Fürst, Henriette Herz, 1851; R. A. Lipsius, Schl. und die Romantik in: Glauben und Wissen 1890; Fr. Nitzsch, Die romantische Schule und ihre Einwirkung auf die Wissenschaften, namentlich die Theologie, PJ 1894; Chr. Sigwart, Schl. in seinen Beziehungen zum Athenäum der beiden Schlegel, 1861; O. Kirn, Schl. und die Romantik, 1895; E. Fuchs, Vom Werden dreier Denker (Fichte, Schelling, Schleiermacher), 1904; D. Fr. Strauß, Schl. und Daub, Charakteristiken und Kritiken, 1839; E. Zeller, Fr. Schl. Vorträge und Abhandlungen, I, 1865; Chr. Sigwart, Zum Gedächtnis Schl.s, Kl. Schriften I, 1889; K. Steffensen, Die wissenschaftliche Bedeutung Schl.s, Ges. Aufsätze 1890; G. A. Fricke, Ueber Schl., 1869; F. Chr. Baur, Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts, herausgeg. von E. Zeller 1862; F. Kattenbusch, Von Schl. zu Ritschl, 3. A., 1903; F. H. R. Frank, Geschichte und Kritik der neueren Theologie, 3. A. 1898; R. Seeberg, Die Kirche Deutschlands im 19. Jahrhundert, 2. A. 1902; O. Pfleiderer, Die protest. Theologie seit Kant, 1891; C. Lülmann, Das Bild des Christentums bei den großen deutschen Idealisten, 1901, S. 185 ff.; H. v. Treitschke, Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert, 1.—3. Bd; R. Köpke, Die Gründung der kgl. Friedr. Wilhelms Universität in Berlin, 1860; A. Harnack, Geschichte der kgl. preuß. Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1900; Henrich

Steffens, Was ich erlebte, 2. A. 1844, besonders Bd 5 und 6; C. Varrentrapp, Johannes Schulze und das höhere preußische Unterrichtswesen, 1889; Zum Gedächtnis Schl.s. Reden von Faber, Lahusen und Seeberg. Mit Abbildung des Denkmals vor der Dreifaltigkeitskirche, 1904.

5 2. Ueber die Reden und den Religionsbegriff: A. Ritschl, Schl.s Reden über die Religion und ihre Nachwirkungen auf die evangelische Kirche Deutschlands, 1874; R. A. Lipsius, Schl.s Reden, JprTh 1875; E. Braasch, Komparative Darstellung des Religionsbegriffs in den verschiedenen Auflagen der Schl.schen Reden, 1883; O. Ritschl, Schl.s Stellung zum Christentum in seinen Reden über die Religion, 1888; Roth, Schl.s Reden über die Religion, NkZ 1899; 10 E. Fuchs, Schl.s Religionsbegriff und religiöse Stellung zur Zeit der ersten Ausgabe der Reden, 1901; ders., Wandlungen in Schl.s Denken zwischen der ersten und zweiten Ausgabe der Reden, ThStK 1903; R. Otto, Ein Vorspiel zu Schl.s Reden über die Religion, ThStK 1903; L. Göbel, Herder und Schl.s Reden über die Rel., 1904; Elwert, Ueber das Wesen der Religion mit besonderer Rücksicht auf die Schl.sche Bestimmung des Begriffs, Tüb. Ztschr. 15 f. Theol. 1835; E. Schürer, Schl.s Religionsbegriff und die philosophischen Voraussetzungen desselben, 1868; W. Bender, Fr. Schl. und die Frage nach dem Wesen der Religion, 1877; O. Ritschl, Schl.s Theorie der Frömmigkeit, Festschr. für B. Weiß, 1897; E. Huber, Die Entwicklung des Religionsbegriffs bei Schl. 1901; E. Zöller, Jacobi und Schl., Ztschr. für Philos. 1888; G. Ch. B. Pünjer, Geschichte der christl. Religionsphilosophie, 2. Bd 1883; 20 O. Pfleiderer, Geschichte der Religionsphilosophie von Spinoza bis auf die Gegenwart, 3. A. 1893.

3. Zur Theologie überhaupt, insbesondere zur Glaubenslehre: J. C. Braniß, Ueber Schl.s Glaubenslehre, 1824; Fr. Delbrück, Erörterung einiger Hauptstücke in Schl.s Glaubenslehre, 1827; H. Schmid, Ueber Schl.s Glaubenslehre, 1835; K. Rosenkranz, Kritik der Schl.- 25 schen Glaubenslehre, 1836; F. W. Geß, Uebersicht über das theolog. System Schl.s u. dessen Beurteilungen. 2. A. 1837; E. Zeller, Schl.s Lehre von der Persönlichkeit Gottes, Tüb. Theol. Jahrb. 1842; K. Chr. Fr. Krause, Kritik von Fr. Schl.s Einleitung seiner Schrift: Der christl. Glaube, 1843; G. Weißenborn, Darstellung u. Kritik der Schl.schen Dogmatik, 1849; S. Lommatzsch, Schl.s Lehre vom Wunder u. vom Uebernatürlichen, 1872; W. Bender, Schl.s philo- 30 sophische Gotteslehre, 1868, und Zeitschr. f. Philos. 1870/71; ders., Schl.s theologische Gotteslehre, JdTh 1872; ders., Schl.s Theologie mit ihren philosophischen Grundlagen dargestellt, 2 Bde, 1878—78; M. Maaß, Wie dachte Schl. über die Fortdauer nach dem Tode? JprTh 1891; P. Kölbing, Schl.s Zeugnis vom Sohne Gottes nach seinen Festpredigten, ZThK 1893; H. Bleek, Die Grundlagen der Christologie Schl.s, 1898; M. Fischer, Schl., 1899; H. Stephan, 35 Schl.s Lehre von der Erlösung, 1901; G. Thimme, Die religionsphilosophischen Prämissen der Schl.schen Glaubenslehre, 1901; K. Thiele, Schl.s Theologie und ihre Bedeutung für die Gegenwart, 1903; C. Clemen, Schl.s Glaubenslehre, 1905; W. Gaß, Geschichte der protestantischen Dogmatik, 4. Bd, 1867; J. A. Dorner, Geschichte der protestant. Theologie, 1867.

4. Zu Schleiermachers Philosophie, insbesondere zur Dialektik: J. Schaller, Vorlesungen 40 über Schl., 1844; G. Weißenborn, Darstellung und Kritik der Schl.schen Dialektik, 1847; Chr. Sigwart, Schl.s Erkenntnistheorie und ihre Bedeutung für die Grundbegriffe der Glaubenslehre, JdTh 1857; ders., Schl.s psychologische Voraussetzungen, insbesondere die Begriffe des Gefühls und der Individualität, ebdas.; P. Schmidt, Spinoza und Schl., 1868; R. A. Lipsius, Studien über Schl.s Dialektik, ZwTh 1869; Bruno Weiß, Untersuchungen über Schl.s 45 Dialektik, Zeitschr. f. Philos. Bd 73—75; J. Gottschick, Ueber Schl.s Verhältnis zu Kant, 1875; G. Runze, Der Einfluß der Philosophie Schl.s auf seine Glaubenslehre erhärtet an seiner Lehre von der göttlichen Gerechtigkeit, 1876; O. Geyer, Schl.s Psychologie, 1895; F. Schiele, Der Entwicklungsgedanke in der evang. Theologie bis Schl., ZThK 1897; A. Dorner, Schl.s Verhältnis zu Kant, ThStK 1901; J. Halpern, Der Entwicklungsgang der Schl.schen Dia- 50 lektik, Arch. f. Gesch. der Philos. 1901; Th. Camerer, Spinoza und Schl., 1903; vgl. außerdem die Darstellungen der Geschichte der neueren Philosophie von E. Zeller, W. Windelband, Ueberweg-Heinze, R. Falckenberg.

5. Zur Ethik: (Thiel), Schl., die Darstellung der Idee eines sittlichen Ganzen im Menschenleben anstrebend, 1835; G. Hartenstein, De Ethices a Schleiermachero proposito fun- 55 damento, 1837; L. Strümpell, De summi boni notione qualem proposuit Schl., 1843; H. Reuter, Ueber Schl.s System der Ethik, ThStK 1844; J. J. Herzog, Ueber die Anwendung des ethischen Prinzips der Individualität in Schl.s Theologie, ThStK 1846; Fr. Vorländer, Schl.s Sittenlehre dargestellt und beurteilt, 1851; G. Dilthey, De principiis ethices Schleiermacheri, 1864; F. C. Heman, Schl.s Idee des höchsten Gutes, JdTh 1872; A. Frohne, 60 Der Begriff der Eigentümlichkeit oder Individualität bei Schl., 1884; Fr. Bachmann, Die Entwicklung der Ethik Schl.s nach den Grundlinien u. s. w., 1892; K. Beth, Die Grundanschauungen Schl.s in seinem ersten Entwurf der philos. Sittenlehre, 1898; Roth, Schl.s Monologen, NkZ 1901; F. Richter, Das Prinzip der Individualität in der Moralphilosophie Schl.s, 1901; L. Plog, Der Inhalt und Umfang des Begriffs der Eigentümlichkeit in der 65 Philosophie Schl.s, 1902; Fr. Jodl, Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie, 2. Bd, 1889; W. Gaß, Geschichte der chr. Ethik II, 2, 1887; Chr. E. Luthardt, Geschichte der chr. Ethik, 2. Bd 1893.

6. Zur praktischen Theologie und kirchlichen Wirksamkeit: Sack, Ueber Schl.s und Albertinis Predigten, ThStK 1831; A. Schweizer, Schl.s Wirksamkeit als Prediger, 1834; L. Jonas, Schl. in seiner Wirksamkeit für Union, Liturgie und Kirchenverfassung, Monatsschr. für die unierte Kirche, Bd 5; Rhenius, Schl.s Predigtweise, 1837; K. Egelhaaf, Schl. als Prediger, Hwb 1881; Predigtentwürfe aus Schl.s erster Amtsthätigkeit mitgeteilt von Fr. Zimmer, ZprTh 1882; Predigtentwürfe aus dem Jahre 1800, herausgegeben von Fr. Zimmer, 1887; A. Baur, Die Homiletik bei Schl. und in der Schl.schen Schule, ZprTh 1886; S. Lommatzsch, Geschichte der Dreifaltigkeitskirche zu Berlin, 1889; Lülmann, Die Katechetik bei Schl., ZprTh 1895; A. Ernst, Schl. als Liturgiker, Monatsschr. f. Gottesd. und kirchliche Kunst, 1897; C. Diesterweg, Ueber die Lehrmethode Schl.s, 1834; G. Baur, Art. Schl. in K. A. Schmids Encyklop. des ges. Erziehungs- und Unterrichtswesens, 2. A., 7. Bd, II, S. 1—55; A. Heubaum, Art. Schl. in Reins Encyklop. Handbuch der Pädag. VI, 87—128; G. von Rohden, Darstellung und Beurteilung der Pädagogik Schl.s, 1884; H. Keferstein, Schl. als Pädagoge, 1887; J. Eitle, Schl. als Erzieher, 1902; W. Eberhardt, Die philosophische Begründung der Pädagogik Schl.s, 1904.

Schleiermachers Name bezeichnet eine Epoche in der Geschichte nicht nur der protestantischen Theologie, sondern auch der Wissenschaft von der Religion und vom sittlichen Leben überhaupt. Sein tiefgehender und umfassender Einfluß war nicht bloß in der geistigen Gesamtlage der Zeit seines Werdens und Wirkens begründet, die für die Geltendmachung religiöser Stimmungen und Ideen neue Wege forderte und darbot; er ist auch zu einem guten Teil das Werk seiner Persönlichkeit selbst, in der sich religiöse Empfänglichkeit und wissenschaftlicher Geist in seltener Weise verknüpften und durchdrangen. Im vollen Besitz der geistigen Bildung seiner Zeit und von ihren zukunftsvollen Strömungen stark berührt, zugleich durch Elternhaus und Erziehung in einen der Mittelpunkte lebendiger Frömmigkeit hineingestellt, erkannte er es als seinen Beruf, der Religion eine centrale Stelle in der neuen Gestalt der deutschen Bildung zu erkämpfen. Die gleichzeitige Wirksamkeit im akademischen und im kirchlichen Amt gab ihm Gelegenheit, seine frühzeitig programmatisch ausgesprochene Überzeugung von der Vereinbarkeit wahrer Frömmigkeit und ernster Wissenschaft nach ihren beiden Seiten hin zu bewähren. Bei dem engen Zusammenhang seiner litterarischen Thätigkeit mit seiner inneren Entwickelung und mit den Anregungen der Zeit und des Berufs erscheint es angemessen, diese von der Darstellung seines Lebensgangs nicht abzutrennen.

1. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher ist am 21. November 1768 in Breslau geboren. Sein Vater Gottlieb Schl. hatte als reformierter Feldprediger einen Teil des siebenjährigen Krieges mitgemacht und nach dessen Ende in Breslau seinen Wohnsitz erhalten. Seine Mutter, eine geb. Stubenrauch, entstammte wie der Vater einer Predigerfamilie. Der Sohn empfing den ersten Unterricht bis zum 10. Lebensjahr in Breslau. Als der bayerische Erbfolgekrieg 1778 den Vater wieder ins Feld rief, fand die Familie zuerst in Pleß, dann in der mährischen Emigrantenkolonie Anhalt in Oberschlesien eine neue Heimstätte. Erziehung und Unterricht der drei Kinder — es waren dies außer Friedrich eine 3 Jahre ältere Schwester Charlotte und ein 4 Jahre jüngerer Bruder Karl — lagen hier anfangs fast ganz in den Händen der Mutter. Vom 12.—14. Lebensjahr wurde Friedrich auf der Stadtschule in Pleß von einem Schüler Ernestis unterrichtet. Er wurde hier in den klassischen Sprachen tüchtig gefördert und in geordneter Wiedergabe seiner Gedanken geübt, aber auch bereits von religiösen Problemen und kritischen Sorgen beunruhigt. Nach der Abberufung seines Lehrers im Frühjahr 1782 kehrte er ins Elternhaus zurück, wo er auf Selbstbeschäftigung und gelegentlichen Unterricht durch den Vater angewiesen war. Unterdessen hatte der letztere, der sich bis dahin dem Kirchenglauben mehr angepaßt hatte, als daß er innerlich von ihm erfüllt gewesen wäre, durch die Berührung mit der Brüdergemeinde tiefgehende religiöse Eindrücke empfangen, die ihn dringend wünschen ließen, seine Kinder dort geborgen zu wissen. Diesen Gedanken unterstützte auch der Mangel eines für Friedrich ausreichenden Unterrichts. Eine gemeinsame Reise der Eltern nach Herrnhut, Niesky und Gnadenfrei reifte den Entschluß, sämtliche Kinder der Brüdergemeinde zu übergeben, was auch von der Unitätsdirektion nach einigem Zögern gewährt wurde. Nach einer in Gnadenfrei verbrachten Probezeit von mehreren Wochen wurde Friedrich Schl. in das Pädagogium zu Niesky aufgenommen, während Charlotte in das Gnadenfreier Schwesternhaus eintrat. Mit ganzer Seele gab sich der Fünfzehnjährige den Eindrücken hin, die ihn hier umgaben. Frömmigkeit, Bildung und Freundschaft, drei Mächte, denen sein Herz allezeit offen stand, verbanden sich, ihm Niesky zur Heimat zu machen. Die erstere stand zunächst entschieden im Vordergrund. Geist und Sprache der brüderischen Frömmigkeit gehen auf ihn über und

seine Anhänglichkeit an die Gemeinde war eine Zeit lang so enthusiastisch, daß er ihr selbst seine gelehrten Interessen zu opfern bereit war (Br. I, 8). Daneben empfand er die Stetigkeit, die nun in seine Studien kam, als Wohlthat und genoß das Glück einer Freundschaft, die sich in gemeinsamer klassischer Lektüre bethätigte. Diese glückliche und befriedigte Stimmung begleitete ihn auch bei dem Übergang auf das Seminar der Brüderunität in Barby (1785), wo er nunmehr die für den Dienst der Gemeinde erforderliche theologische Bildung erwerben sollte. Allein, je mehr das Bedürfnis selbstständiger Anneigung und Beurteilung an die Stelle des bloß rezeptiven Lernens trat, bildete sich ein Widerspruch gegen den in Barby herrschenden Geist heraus, der nicht auf Schl. beschränkt blieb, sondern von einem größeren Teil der befähigteren Schüler geteilt wurde. Schl. findet den wissenschaftlichen Unterricht ungenügend und beklagt sich über das System der geistigen Abschließung das den Zöglingen gegenüber angewandt wurde. Während sich draußen in der Welt eine geistige Umwälzung vollzog — Kants Schriften begannen eben auf die philosophisch interessierten Kreise zu wirken —, drangen in die klösterliche Abgeschiedenheit der Barbyer Studenten nur unbestimmte und darum um so beunruhigendere Gerüchte von diesen Bewegungen und die Lehrer beschränkten sich darauf, ihre Schüler vor Neuerungen zu warnen, deren Sinn und Tragweite sie nicht kennen lernten. Die Zuversicht des Studiums war gestört und das Vertrauen zu dessen Leitern erschüttert. Diese Lage war für Schl.s wahrheitsdurstigen Geist nicht bloß peinigend, sondern auf die Dauer unerträglich. Nachdem er schon im Sommer 1786 dem Vater schüchterne, aber vergebliche Andeutungen darüber gemacht hatte (der Brief I, 39 f. gehört dem Juli 1786 an, vgl. E. R. Meyer a. a. O. S. 217), sprach er sich, wie es scheint auf Drängen der Seminarvorsteher (Meyer S. 228), in einem Brief vom 21. Januar 1787 ebenso demütig wie entschieden darüber aus, daß er die theologische Denkart der Brüdergemeinde nicht mehr teilen könne und daß nur ein völlig freies Studium ihm die innere Ruhe wieder geben werde (Br. I, 42 ff.). Der Vater antwortet bekümmert und vorwurfsvoll, aber er entzieht dem Sohn seine Liebe nicht und gestattet ihm, seine Studien in Halle abzuschließen (Br. I, 46 ff.). Mit dieser Erlaubnis schied Schl. aus der Brüdergemeinde. Was ihn von ihr trennte, hat er später gern als das „Exoterische“ in ihrer Auffassung des Christentums bezeichnet, während er im Esoterischen sich ihr bleibend verwandt wußte und manche Züge in seinem Ideal der christlichen Gemeinde von ihr entlehnt hat. Auf die Motive gesehen, unterliegt es keinem Zweifel, daß nicht der Trieb nach Ehre oder Genuß, sondern nur ernste Wahrheitsliebe und der Drang nach geistiger Selbstständigkeit ihn zum Konflikt mit dem Barbyer Erziehungssystem getrieben hat.

Schl. blieb denn auch in Halle der äußeren Lebensführung nach, wie er selbst sagt, „ein echter Herrnhuter“ (Br. I, 318). Von seinem Onkel, dem Professor der Theologie Stubenrauch in sein Haus aufgenommen, führte er das Dasein eines Einsiedlers. Sein Studium war weniger auf den Erwerb einer theologischen Fachbildung als auf den Gewinn einer eigenen Weltanschauung gerichtet. Er vertiefte sich in Kants Schriften, dessen Prolegomena er schon in Barby mit seinen Freunden gelesen hatte (Dilthey S. 32), und legte unter J. A. Eberhards und F. A. Wolfs Leitung den Grund zu seiner Vertrautheit mit der Philosophie der Griechen, besonders mit Aristoteles. Wie selbstständig sich Schl. schon jetzt mit Kants praktischer Philosophie auseinandersetzte, zeigt die vermutlich noch in Halle begonnene, unvollendete Abhandlung über das höchste Gut (im Auszug mitgeteilt von Dilthey, Anhang S. 6 ff.). Als 1789 die zwei Studienjahre, welche die knappen Mittel des Vaters erlaubten, zu Ende gingen und die Bemühungen um eine Lehrstelle keinen Erfolg hatten, fand Schl. aufs neue ein wissenschaftliches Asyl im Hause des Onkels, der die Hallesche Professur 1788 mit einer Predigerstelle in Drossen bei Frankfurt a. d. O. vertauscht hatte. Die aristotelischen Studien begleiteten ihn dahin, aber auch den theologischen wurde nun ihr Recht und im April 1790 erstand er in Berlin die erste theologische Prüfung.

Hofprediger Sack, dem das reformierte Kirchenwesen unterstand, vermittelte ihm nun eine Hauslehrerstelle bei der gräflich Dohnaschen Familie zu Schlobitten in Westpreußen. Schl., der die Heimat so früh hatte entbehren müssen, lernte hier ein edles Familienleben kennen, er empfand den Umgang mit gebildeten Frauen, den er zeitlebens hochgehalten hat, als eine unerläßliche Ergänzung seiner eigenen Gefühls- und Gedankenwelt und übte sich in der Kunst des geselligen Verkehrs. Was ihm diese hohe Schule des Lebens bedeutete, hat er in einer bekannten Stelle der Monologen ausgesprochen (Ausg. von Schiele S. 71). Daneben setzte er seine philosophischen Studien fort und übte sich im Predigen. Ein Denkmal seines wissenschaftlichen Strebens in dieser Zeit besitzen wir in dem Frag-

ment über die Freiheit (bei Dilthey, Anhang S. 19—46), das die Gründe für die deterministische Lösung der Frage geschickt und eindrucksvoll zur Geltung bringt. Die Predigten aus dieser Periode sind in S. W. II, 7 enthalten. Sie feiern, stark moralisierend, das Christentum als die Quelle eines sittlich erhöhten Daseins. Nach 2½ Jahren führte ein prinzipieller pädagogischer Streit, in dem weder der gräfliche Hausherr noch der Kandidat sich zu einem Nachgeben verstehen wollte, zur freundlichen, aber für Schl. wehmütigen Lösung des Verhältnisses (vgl. Br. I, 116).

Schl. weilte zunächst wieder bei dem Onkel in Drossen und wurde im Herbst 1793 Mitglied des Gedikeschen Seminars für gelehrte Schulen in Berlin, während er zugleich mit Unterrichtsstunden an dem Kornmesserschen Waisenhaus beauftragt wurde. Im Frühjahr 1794 ergriff er gerne die Gelegenheit, sein Lehramt mit der Hilfspredigerstelle bei einem Verwandten, dem Prediger Schumann in Landsberg a. d. Warthe zu vertauschen. Er erstand die zweite theologische Prüfung und erhielt darauf die Ordination. Gerne hätte er vor dem Antritt des neuen Amts seinen Vater wieder besucht, mit dem sich im Lauf der Jahre das alte vertraute Verhältnis wiederhergestellt hatte; allein seine Mittel verboten für jetzt die Reise, die auch später nicht mehr zur Ausführung kommen sollte. Am 2. September 1794 verlor Schl. den Vater. Die erste Thätigkeit im Pfarramt, in die Schl. April 1794 eintrat, nahm seine ganze Kraft in Anspruch. Gewissenhaft nahm er sich vor, sein Amt nie als Handwerk zu behandeln (Br. I, 127) und sich immer so zu verhalten, daß er weder Vorurteile beschütze, noch den Schwachen Anstoß gebe (Antrittspredigt II, 7, S. 216). Auch seine litterarische Thätigkeit bewegte sich ganz im Rahmen des Berufs. Er übersetzte Predigten des Edinburger Professors H. Blair und des Londoner Predigers J. Fawcett, die mit einer Vorrede von Sack erschienen, und dachte bereits auch daran, ein Bändchen eigener Predigten herauszugeben, was aber erst 1801 zur Ausführung kam. Im Juni 1795 starb der Prediger Schumann, dessen Gehilfe Schl. war. Der Wunsch der Gemeinde, ihn als Nachfolger zu bekommen, wurde nicht gewährt. Schl. erhielt statt dessen die reformierte Predigerstelle an der Charité in Berlin. Nachdem er einige Tage bei seiner Schwester in Gnadenfrei verweilt hatte, ging er seinem neuen Bestimmungsort und einem neuen Lebensabschnitt entgegen.

2. Die sechs Jahre, der Schl. als Charitéprediger in Berlin verlebte (1796—1802), waren reich an Anregungen wie an Kämpfen. Sie reiften die Arbeiten, durch die er zuerst mitbestimmend in die Bewegungen der Zeit eingriff. Von einsamen Studien herkommend, betrat er den Schauplatz eines bewegten Lebens. Dieses ergriff seinen aus der Enge in die Weite strebenden Geist um so mächtiger, da der unmittelbare Beruf ihn nicht ausfüllen konnte. In der preußischen Hauptstadt spielten namentlich seit Friedrichs d. Gr. Tod die litterarischen Interessen eine beherrschende Rolle. Während in Weimar die Olympier thronten, hatte in Berlin die Aufklärung ihr Hauptquartier. Aber je breiter und flacher diese wurde, desto empfänglicher wurden auch die anspruchsvolleren Kreise für die zarteren und geheimnisvolleren Töne der Romantik. Als im Juli 1797 Friedrich Schlegel, der geistreiche aber unstete Parteigänger der neuen Richtung, den Berliner Boden betrat, fand er in den schöngeistigen Gesellschaften, die Henriette Herz und Dorothea Veit, die Tochter M. Mendelsohns, bei sich versammelten, ein dankbares und bewunderndes Publikum. Für Schl., dessen Geist danach dürstete, die Menschheit in dem ganzen Reichtum ihrer individuellen Ausprägungen anzuschauen, mußte dieser angeregte Verkehr eine starke Anziehungskraft besitzen. Durch den Grafen Alexander Dohna bei H. Herz eingeführt, wurde er nicht bloß ein geschätztes und unentbehrliches Glied ihres Zirkels, er schloß hier auch die Freundschaft mit Fr. Schlegel, dessen glänzender Begabung er sich willig unterordnete. Zuletzt war es doch nur Schl.s gesammelter Geist, der aus dieser Verbindung bleibenden Gewinn zog. Während Schlegels Entwürfe nur zu spielenden und unreifen Veröffentlichungen gediehen, hat Schl. unter seiner Anregung die Reden über die Religion und die Monologen geschrieben und den Gedanken einer wissenschaftlichen Kritik der Moral gefaßt. Obwohl er an dem neugewonnenen Freund manches anders wünschte, war er doch zunächst nur gestimmt, die Lichtseiten an ihm zu sehen. Seit Weihnachten 1797 wohnten sie zusammen, da Schl. seine Amtswohnung wegen eines Umbaues der Charité verlassen mußte. Das gab Gelegenheit zum regsten Ideenaustausch, den Schl. in einem glückatmenden Brief der Schwester beschreibt (Br. I, 168). Die beste Wirkung war, daß Schlegel den Freund zum schriftstellerischen Hervortreten drängte. Das Athenäum, in dem sich die neue Richtung ein Organ geschaffen hatte, erhielt manche Beiträge aus seiner Feder. Den „Fragmenten“, die er beisteuerte

(s. Dilthey, Anhang S. 74 ff.), fehlt zwar nie ein ernster und berechtigter Kern; aber es lief doch auch manches übermütige Wort mit unter, das ohne fremden Einfluß schwerlich aus seiner Feder gekommen und sicher nicht veröffentlicht worden wäre. Kein Wunder, daß Schl.s wohlwollender Gönner Sack bedenklich wurde und ihn gerne in eine stillere Umgebung verpflanzt hätte, indem er ihm dringend eine Hofpredigerstelle in Schwedt empfahl. Aber Schl. lehnte ab, um seine litterarischen Pläne nicht zu gefährden und weil er das Bewußtsein in sich trug, seinem Beruf nichts vergeben zu haben (Br. I, 183 f. 194 f. und Dilthey S. 369 ff.).

Die Berufung auf sein „litterarisches Streben" hatte ihr gutes Recht. Aus der Verbindung der neuen Anregungen mit der immer festgehaltenen religiösen Grundstimmung erwuchs ihm der Antrieb zu einer Apologie der Religion. Seit dem Sommer des Jahres 1798 gewinnt der Plan der Reden über die Religion Gestalt, gegen Ende des Jahres ist die Ausführung in vollem Gang. Im Februar 1799, als die zweite Rede nahezu vollendet war, trat eine unliebsame Störung dazwischen. Schl. wurde nach Potsdam geschickt, um einen dortigen Hofprediger zu vertreten, was nicht bloß den Fortgang aufhielt, sondern auch die Stimmung beeinflußte (Dilthey, S. 374). Am 15. April 1799 war die Arbeit vollendet. Anonym und ohne Vorwort erschien sie bei J. F. Unger in Berlin. Erst unter dem Vorwort zur zweiten Ausgabe 1806 nennt sich der Verfasser, der freilich längst nicht mehr verborgen geblieben war. Der Inhalt der Reden und ihre Bedeutung für das Verständnis der Religion wird uns später beschäftigen. Für Schl. selbst bedeuteten sie eine Rechtfertigung der engen Verbindung, in die er als christlicher Prediger mit den Tendenzen der Romantik getreten war, und zugleich ein Programm seiner künftigen theologischen Arbeit.

Im Mai nach Berlin zurückgekehrt fand Schl. mancherlei drückende Pflichten vor. Fr. Schlegel hatte Berlin verlassen und ihm die Sorge für das Athenäum aufgebürdet, Henriette Herz bemühte ihn mit der Übersetzung einer englischen Reisebeschreibung, die sie zu liefern versprochen hatte. Dem Dienstwilligen drohte die Gefahr der Zersplitterung. Da sammelte er sich wieder zu einer Arbeit, die aus seinem innersten Leben ans Licht drängte. Um die Zeit seines 31. Geburtstages begann er die Monologen niederzuschreiben, die zu Anfang des Jahres 1800 vollendet waren. Auch sie erschienen ohne den Namen des Verfassers bei Chr. Sigism. Spener in Berlin. Enthalten die Reden in prophetischer Gestalt die Grundidee der späteren Glaubenslehre, so verkündigen die Monologen den leitenden Gedanken seiner Sittenlehre, die Bildung des eigenen Selbst zu einer bestimmten individuellen Gestalt der Menschheit. Weniger erfreulich ist die Schrift, die den Monologen unmittelbar folgte, die „vertrauten Briefe über Schlegels Lucinde", im Mai 1800 gleichfalls anonym bei Fr. Bohn, Lübeck und Leipzig, erschienen. Zwar kann es ihrem Verfasser nicht zur Unehre gereichen, daß er dem viel gescholtenen Freund zu Hilfe kam und auch die Art, wie er dies that, ist für seinen wissenschaftlichen Ernst und Scharfblick bezeichnend. Er zeigt, daß da, wo Schlegels leichtes Fahrzeug in bedenkliches Schwanken geraten war, in der That eine gefährliche Klippe unter dem Wasserspiegel verborgen lag, das in der allgemeinen Meinung wie in der Theorie der Moralisten noch wenig geklärte Verhältnis des geistigen und des sinnlichen Moments in der Liebe. Allein das Mißliche blieb doch immer, daß dieser „schöne Kommentar", mit Gaß zu reden, einem so „schlechten Texte" galt. Er vermochte darum auch das allgemeine Urteil nicht zu ändern und selbst den Bruch mit Schlegel konnte dieses Opfer der Freundschaft nur hinausschieben. Der helle Tag, den der romantische Freundesbund verheißen hatte, endigte in trüben Schatten. Die litterarischen Gegner ließen sich die Angriffspunkte nicht entgehen, die der romantische Kreis durch Worte und Thaten ihnen bot. Auch Schl. wurde dabei nicht geschont. Der Plan der Platoübersetzung, der Schl. mit Schlegel in gemeinsamer Arbeit verbunden halten sollte, besiegelte nur die Entfremdung, da Schlegel die Verpflichtung ganz dem Freunde aufbürdete. Während so ein unter großen Hoffnungen geknüpftes Band sich löste, verlor Schl. in Novalis (gest. 25. März 1801) den Bundesgenossen, der ihm innerlich am nächsten stand. Und er selbst trug in der hoffnungslosen Liebe zu Eleonore Grunow eine Wunde in der Brust, die nicht ohne Schuld war (Dilthey S. 479—486). Als darum Sack, dem nicht bloß Schleiermachers Umgang „mit Personen von verdächtigen Grundsätzen und Sitten", sondern auch dessen „rednerische Darstellung des spinozistischen Systems" (Br. III, 276 f.) beunruhigte, aufs neue mit dem Anerbieten einer auswärtigen Stelle hervortrat, glaubte Schl., so vieles an diesen Vorwürfen ihm auch ungegründet erschien (vgl. die Antwort an Sack Br. III, 280 ff.), doch nicht länger widerstreben zu dürfen. Nach einem wiederholten Besuch bei der Schwester in Gnaden-

frei, April 1802, von wo er sich im Rückblick auf den durchmessenen Weg und in Wiederanknüpfung an unverlorene Jugendeindrücke als einen „Herrnhuter von einer höheren Ordnung" bezeichnet (Brief an G. Reimer I, 295), geht er als Hofprediger nach Stolpe, in sein „Exil".

3. Wir wenden uns dem geistigen Ertrag der bewegten ersten Berliner Amtsjahre zu, wie er uns vorzugsweise in den Reden und Monologen vorliegt. Die Schrift „Ueber die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern" verrät nach Form und Standpunkt den engen Zusammenhang ihres Verfassers mit der romantischen Bewegung in der Litteratur. Nicht im Ton der gelehrten Abhandlung, sondern in lebendig bewegter Rede, die aus der Sprache des persönlichen Bekenntnisses bald in die der ruhigen Betrachtung, bald in die der zürnenden Anklage übergeht, wird die Sache der verkannten Religion geführt. Ein scharfer Verstand hüllt sich in das Gewand eines bewegten, aber auch in seiner Bewegung immer streng abgemessenen Gefühls. Gegenüber der pedantischen „Aufklärung" vertritt der Redner die Rechte einer freieren und umfassenderen „Bildung". Die seelischen Kräfte, an die er sich wendet, sind dieselben, die auch den andern romantischen Freunden als die höchsten galten und in denen sie den unendlichen Reichtum des inneren Lebens beschlossen sahen, Phantasie und Gefühl. Ebenso unverkennbar ist aber auch der Einfluß der philosophischen Studien. Im Hintergrund steht Kants Begrenzung der wissenschaftlichen Welterkenntnis als der Antrieb, die Einheit der Welt und die Harmonie des menschlichen Geisteslebens auf einem anderen Boden zu suchen. Dazu tritt Spinozas Anschauung, die alles Endliche vom Unendlichen umfaßt und getragen sieht. An diesen erinnert nicht nur die Gleichsetzung des Universums mit der Gottheit, sondern auch der leichte und selbstverständliche Übergang höchster Betrachtung in gelassene Hingebung. Und doch behält in Schl.s Augen das Endliche ein reicheres Leben, als sich mit dem strengen Spinozismus verträgt. In jedem Einzelwesen, zumal in der menschlichen Individualität spiegelt sich das Leben des Ganzen. Das ist der Leibnizsche Einschlag seiner Weltanschauung. Aber auch Kants und Fichtes Lehre von der Geschlossenheit und Würde der freithätigen Persönlichkeit ist nicht ohne Spur an ihm vorübergegangen, wenn er auch ihre metaphysischen Konsequenzen nicht anerkennt. Endlich ist auch Schellings poetisch-philosophische Naturerklärung ihm nicht fremd geblieben, die aus dem Antagonismus der anziehenden und abstoßenden Kräfte die Gestalt der Welt herleitet. In der Verwendung dieses Gedankenmaterials bedient sich Schl. der Freiheit des Künstlers, der keinem System verpflichtet ist, sondern nur ein treues und wirksames Bild der vielverschlungenen Wirklichkeit erstrebt.

Die „Apologie" überschriebene erste Rede handelt einleitend von der Notwendigkeit einer Verteidigung der Religion, sowie von den Ursachen ihrer Mißachtung und kündigt die Absicht an, die Frömmigkeit nicht als ein Mittel für anderes anzupreisen, sondern ihre eigene Herrlichkeit leuchten zu lassen. Darauf entwickelt die zweite die grundlegenden Bestimmungen über das Wesen der Religion. Diese ist weder metaphysische Ausmessung und Erklärung der Welt, noch moralische Gesetzgebung, auch nicht eine Mischung von beiden. Wie sollte sie sonst der Abneigung vieler verfallen, die Metaphysik und Moral hochstellen? Sie ist vielmehr eine Größe eigener Art, „Sinn und Geschmack fürs Unendliche", gegründet auf die Funktionen der Anschauung und des Gefühls. Als Anschauung, aus einem Handeln des Universums auf uns entspringend, stellt sie dieses in einer Summe freier, durch kein System eingeengter Bilder dar. In ihrem weiten Reich herrscht volle Freiheit; jeder Fromme mag sich auswählen, was ihm gemäß ist. Wo unter religiösen Menschen Unduldsamkeit und Streit entstanden ist, beruhte dies immer auf einer Einmischung der Religion fremder, philosophischer Interessen. Als Gefühl ist sie das Innewerden des durch das Anschauungsobjekt veränderten eigenen Zustands. Während sonst Anschauung und Gefühl sich oft gegenseitig verdrängen, sind sie in der Religion immer verbunden. Ja, ihr Auseinandertreten verrät bereits, daß der Höhepunkt des religiösen Erlebnisses, die Vermählung der Seele mit dem Universum, vorübergegangen ist. In Anschauung und Gefühl ist die eigentliche Religion vollständig beschlossen. Zum Handeln unmittelbar zu treiben ist nicht ihre Sache. Sie soll zwar als beharrende Grundstimmung alles Handeln begleiten; aber kein einzelnes Thun darf in ihr seine unmittelbare Quelle haben. Mannigfach und doch bestimmt abgestuft ist das Gebiet der religiösen Anschauungen. Die Natur ist nur ihr Vorhof, näher steht der Religion die Menschheit in der Fülle ihrer individuellen Bildungen, in deren Anschauen auch erst die Selbsterkenntnis reift; die Betrachtung der Geschichte bildet ihr eigentliches Heiligtum, denn der Fromme versteht sie als das Erlösungswerk der ewigen Liebe. Auch die aus dem

Innersten strömenden Gefühle sind ihr Eigentum. Demut, Liebe, Dankbarkeit, Mitleid, Reue gehören nicht der Moral an, die ihrer nicht bedarf; sie sind religiöser Abkunft. In dieser Innerlichkeit und Fülle verstanden erweist sich die Religion als der eigentliche Centralherd des inneren Lebens. Sie giebt dem Geist die universelle Richtung und be-
5 wahrt vor dem leeren und zersplitterten Treiben, dem die Seele ohne ihre Leitung verfällt. Die Dogmen sind keine Elemente des unmittelbaren religiösen Lebens, sie sind Erzeugnisse des abstrahierenden und reflektierenden Verstandes, der die religiösen Grundelemente bearbeitet. Dogmatische Begriffe müssen darum in Religion zurückübersetzt werden, um verständlich und fruchtbar zu sein. Wunder, Offenbarung, Eingebung, Weis-
10 sagung, Gnadenwirkung sind lauter Namen für die Erlebnisse des Frommen und gewinnen für uns Bedeutung nur, indem sie in die eigene Erfahrung eintreten. Auch der Gottesbegriff ist nur ein Erzeugnis der Reflexion und in der religiösen Anschauung als solcher nicht notwendig enthalten. Ebenso ist der Glaube an Unsterblichkeit nur eine Form, in welcher sich der mit dem Unendlichen geeinte menschliche Geist seine Ewigkeit
15 zum Bewußtsein bringt. Man kann darum fromm sein ohne und sehr unfromm mit diesem Glauben. Der Frömmigkeit selbst genügt es, in jedem Augenblick eins zu werden mit dem Unendlichen.

Die dritte Rede steigt von dieser zeitlosen Höhe der Betrachtung herab zu einer Umschau in der Gegenwart. Indem sie von der Bildung zur Religion spricht, sieht sie
20 in der nüchternen Verständigkeit der Zeit ein Hemmnis für die Entwickelung des religiösen Sinnes. Allein der Redner hofft auf den baldigen Ablauf dieser ungünstigen Periode. Schon kündigt sich in Philosophie und Kunst eine neue Zeit an, die auch dem Gedeihen der Religion zu gute kommen wird. Dann wird eine schönere Gestalt menschlicher Bildung auf den Schauplatz treten. Die vierte Rede über das Gesellige in der
25 Religion oder über Kirche und Priestertum zeigt, wie am recht verstandenen Wesen der Religion auch das Urteil über Wert und Aufgabe der Kirche zu normieren ist. Wenn irgend ein geistiges Interesse des Auslebens in einer Gemeinschaft bedarf, so gilt das von der Religion, teils wegen der Stärke des Gefühls, teils wegen der Unerschöpflichkeit der Anschauungen, in denen sie sich vollzieht. Die wahre religiöse Gemeinschaft ist aber
30 ein völlig freier Wechselverkehr des Gebens und Nehmens. Sie kennt keinen Gegensatz von Priestern und Laien, keine Hierarchie, ja auch keine ängstliche Abschließung gegen andere religiöse Vereinigungen. Denn nur in allen Religionen zusammen ist die ganze Religion verwirklicht. Von solcher Freiheit, Einfachheit und Lebendigkeit sind freilich die großen Kirchen mit ihrer starren Organisation weit abgekommen. Zumal ihre Ver-
35 bindung mit dem Staat hat sie in eine falsche Richtung getrieben. Sie sind darum mehr Bildungsanstalten für solche, welche die Religion erst suchen als wirkliche Vereine von Frommen. Am nächsten stehen die unscheinbaren, von der großen Kirche abgelösten Gemeinschaften der Verwirklichung des Ideals. Einem solchen Bund von Brüdern muß die Gemeinschaft gleichen, die frei von staatlichen Aufträgen und Hemmungen nur der
40 Förderung des religiösen Lebens dient.

War bisher stets von der Religion die Rede, die allen geschichtlichen Erscheinungen dieses Namens gleichmäßig zu Grunde liegt, so handelt die fünfte Rede „über die Religionen" in ihrer gegebenen Mannigfaltigkeit. Daß es eine Mehrheit von solchen giebt, ist im unendlichen Wesen der Religion und der endlichen Natur des Menschen begründet.
45 Wirkliche Religion existiert darum gar nicht anders als in der Gestalt einer besonderen Glaubensweise, in welcher der religiöse Lebensgehalt, speziell ihr Anschauungsstoff individualisiert erscheint. Die sog. natürliche Religion ist eine bloße Abstraktion. Der Unterschied der positiven Religionen beruht nicht bloß auf dem verschiedenen Quantum der Anschauungen, aus denen sie ihre Nahrung ziehen; er ist ein qualitativer. In jeder
50 dominiert eine bestimmte Anschauung des Universums, womit jedesmal der Gesamtanblick des Ganzen ein anderer wird. Die Feststellung der herrschenden Anschauung beruht auf keinem erkennbaren Gesetz, sie ist willkürlich und gilt deshalb als geoffenbart. Einer beurteilenden Charakteristik bedürfen die Religionen nicht, die nur noch der Geschichte angehören. Auch das Judentum ist schon im Begriff sich jenen beizugesellen und führt nur noch
55 ein Schattendasein. Seine Grundidee einer allgemeinen unmittelbaren Vergeltung konnte sich nur in einem engen Kreis einigermaßen bewähren und auch hier forderte sie als Ergänzung die weissagende Vorausnahme einer ihr gemäßen Zukunft. Das Christentum — nach dem Gesagten die einzige wirklich lebendige Religion — hat zum Mittelpunkt die Ideen des Verderbens und der Erlösung, deren Schauplatz die Geschichte ist. Diese tritt darum hier
60 ganz in religiöse Beleuchtung. Das Christentum fordert den Kampf gegen das irreligiöse

Prinzip, der sich vor allem als unablässige Selbstkritik nach innen wendet und um so unerbittlicher gestaltet, als hier die Aufgabe einer lückenlosen Kontinuität des religiösen Verhaltens erkannt ist. Daher die Grundstimmung einer hl. Wehmut. Ihr entspricht der die Verkündigung Jesu beherrschende Gedanke, daß das Endliche nur durch Mittler des Zusammenhangs mit der Gottheit fähig ist. So klar sich Jesus selbst dieses Mittleramts bewußt war, so wenig hat er sich doch für den einzigen Mittler ausgegeben, vielmehr seiner Gemeinde ein Wachstum in der Wahrheit verheißen. Das Christentum beansprucht darum nicht die Endgestalt aller Religion zu sein, wenn schon wir nicht abzusehen vermögen, auf welche Weise jemals die Ideen der Verderbnis und Mittlerschaft verschwinden sollten. Vermag darum eine bessere Gestalt der Religion sich geltend zu machen — und eine solche kündigt sich ja auch wirklich an —, das Christentum wird sie nicht bekämpfen. Denn dem wahrhaft Frommen liegt zuletzt nur daran, daß das Universum auf alle Weise angeschaut und angebetet werde.

In so kühner Sprache, mit so philosophischem Geist und unter so weitherzigem Eingehen auf das Bildungsstreben der Zeit war in der christlichen Theologie die Sache der Religion noch nie geführt worden. Und doch war den Reden mehr eine lange Nachwirkung als eine starke Erstwirkung beschieden. Manchen Suchenden sind sie der Wegweiser zu einem neuen Leben geworden, wie dies Claus Harms von sich bezeugt hat (s. d. A. Bd VII S. 434, 51 ff. Das ähnliche Urteil Neanders bei Dilthey S. 445 f.). Aber den Unfrommen war das Buch zu schwärmerisch, den Frommen nicht christlich genug. Zweifellos aber haben die Reden auf die theologische Entwickelung des 19. Jahrhunderts stärker eingewirkt als irgend ein anderes Buch. Mit voller Klarheit und Schärfe war hier der Gedanke der Autonomie der Religion ausgesprochen, der in dem raschen Wechsel einander ablösender wissenschaftlicher Strömungen der Theologie eine gewisse Stetigkeit des Wachstums auf ihrem eigenen Grund ermöglicht hat. Die Ausführung, die Schl. diesem Gedanken gab, zeigt freilich die Signatur der Zeit und führte zu manchen Verkürzungen seiner Absicht. Denn einmal gelang es ihm nur dadurch, die Religion von Metaphysik und Moral abzulösen, daß er sie — echt romantisch — in die nächste Analogie mit der Kunst stellte. Damit war ihr die Freiheit gesichert, die man der Kunst einräumt, aber es war ihr nicht auch zugleich der Anspruch auf Wahrheit und auf praktische Fruchtbarkeit gewährleistet, den sie notwendig erhebt. Ein zweiter nicht minder folgenreicher Mangel liegt darin, daß Schl. zwar der Geschichte unter den Gebieten der religiösen Anschauung den höchsten Rang zuweist, aber doch die Religion selbst in einer zeitlosen Allgemeinheit festhält. Das hat ihm nicht bloß das Verständnis für die Bedeutung der geschichtlichen Offenbarung verschlossen, es hat ihn auch zu einer ungenügenden Würdigung der positiven Religionen geführt, die nicht als zufällige Spielarten in der Auffassung eines unveränderlichen Anschauungsganzen, sondern als geschichtliche Stufen im Verhältnis Gottes und der Menschheit verstanden sein wollen. Indem aber gewisse Elemente historischer Art sich unvermeidlich aufdrängen, entstehen geradezu entgegengesetzte Urteile, je nachdem man der ideellen oder der geschichtlichen Betrachtung folgt. Nach der ersten ist die ganze Religion nur in der Reihe aller besonderen Religionsformen, nach der zweiten ist sie in jeder ganz. Nach der ersten muß man annehmen, daß jede Religion unvergänglich ist, nach der zweiten giebt es nur eine lebendige, das Christentum. Wie sehr hier der sichere Maßstab fehlt, um die Stellung des einzelnen im ganzen zu bestimmen, zeigen die widerspruchsvollen Äußerungen über das Christentum. Weil es das ewige religiöse Grundverhältnis in den Mittelpunkt stellt, ist es die Religion der Religionen, von der nicht abzusehen ist, daß sie je verdrängt werden könnte. Auf der andern Seite aber macht es bereitwillig neuen Gestalten Platz, weil der Gedanke einer Endgestalt der Religion gerade für die Frömmigkeit unerträglich sein soll. Erwägt man diese in den Reden selbst vorliegenden Schwankungen, so besteht kein Grund, den Abstand der Reden von den gleichzeitigen Predigten auf einen in den ersteren mit Bewußtsein eingenommenen exoterischen Standpunkt zurückzuführen, wie dies O. Ritschl gewollt hat. Es handelt sich um unausgeglichene Fugen und Spalten in Schl.s Denken selbst (vgl. Bleek a. a. O. S. 76 ff.). Auch die anderen Vorwürfe, die man den Reden gemacht hat, ihr Pantheismus, ihre vom Erkennen wie vom thätigen Leben abgewandte Mystik, ihre Verflüchtigung der Kirche führen, soweit sie begründet sind, zuletzt gleichfalls auf die erwähnten beiden Punkte zurück, daß sie dem praktischen Charakter der Religion und dem historischen Charakter der Offenbarung nicht gerecht werden.

Die Reden über die Religion sind bei Lebzeiten ihres Verfassers noch dreimal erschienen, in der zweiten und dritten Ausgabe mit bemerkenswerten Veränderungen. In

der zweiten Auflage hat namentlich die zweite Rede eine erhebliche Umgestaltung erfahren. Der Begriff der Anschauung tritt zurück, wohl um eine allzunahe Berührung mit Schellings intellektueller Anschauung zu vermeiden (Huber a. a. O. S. 52 ff.). Das Gefühl herrscht nun allein. Aber eben deshalb entsteht auch eine Unsicherheit über den Inhalt des reli-
5 giösen Gefühls, die sich in dem Satze ausspricht: alle nicht krankhaften Empfindungen sind religiös (ed. Pünjer S. 57). Der Ausdruck Universum wird jetzt vielfach durch Gott ersetzt und Christus als der Mittler ohne gleichen dargestellt. Ein Zusatz erklärt den Ausblick auf kommende neue Religionsbildungen am Schluß der fünften Rede für ironisch gemeint und bezeugt im Gegensatz gegen die romanisierenden Tendenzen einzelner
10 Romantiker die Bedeutung des Protestantismus für den geschichtlichen Beruf des deutschen Volks, dem der Verf. ein baldiges Wiedererstehen aus der augenblicklichen Bedrängnis weissagt. Die dritte Auflage von 1821 ändert im Text selbst nur wenig, fügt aber Erläuterungen hinzu, die von den Standpunkt der Reden zu dem der Glaubenslehre hinüberleiten, ohne freilich die inzwischen erfolgte Wandlung in Schl.s Anschauung in ihrer
15 ganzen Tragweite hervortreten zu lassen. Die vierte Auflage von 1831 ist im wesentlichen nur ein Abdruck der dritten.

Die Monologen zeigen uns Schl. in der Ausbildung seiner eigentümlichen ethischen Gedanken begriffen. Ihre Vorlagen, die Neujahrspredigt von 1792 (II, 7 S. 135 ff. — zur Jahreszahl vgl. Dilthey, Anhang S. 46 f.) und die ihre Gedanken weiterführende
20 Betrachtung „über den Wert des Lebens" (Dilthey, ebdas. S. 47 ff.) stehen noch stark unter Kantschem Einfluß. Dieser ist auch in den Monologen nicht ganz verwischt, aber modifiziert und ergänzt durch den neuen Erwerb der Berliner Jahre. Neben das Bewußtsein der Menschheit, deren Adel sich nicht auf eine praktische Vernunftgesetzgebung, sondern auf die schöpferische Macht des Geistes überhaupt gründet, tritt die Erkenntnis
25 der Individualität, die dem persönlichen Bildungsideal seine bestimmte Richtung giebt und alle sittlichen Gemeinschaftsverhältnisse verfeinert und bereichert. So sind die Monologen ein Hymnus auf das höhere Menschentum, als dessen Elemente Reinheit des Willens, Unabhängigkeit vom Schicksal, individuelle Bildung und Hingabe an die Menschheit erscheinen. Die charakteristischen Linien der Schl.schen Ethik kündigen sich leise an:
30 der Unterschied des Identischen und Individuellen im zweiten, der von Naturbeherrschung und Bildung des inneren Lebens im dritten Monolog (vgl. Dilthey und die Einleitung der Ausgabe von Schiele).

4. Die Unabhängigkeit vom Schicksal, die ein Stück seines Lebensideals ausmachte, zu bewähren, hatte Schl. während des zweijährigen Aufenthalts in Stolpe reichen Anlaß.
35 An vielseitige Anregung gewöhnt, trug er schwer an seiner Vereinsamung. Nicht bloß die Menschen fehlten ihm, auch die Bücher, die ihm Berlin zugänglich gemacht hatte. Und doch waren diese Jahre der Sammlung für seine innere Entwickelung nicht verloren. Er suchte Trost in mühsamen Studien. War er bisher mit rednerischen Selbstbekenntnissen hervorgetreten, die bei allem Reiz ihrer Sprache doch von Künstelei nicht
40 freizusprechen sind, so klärte er sich nun ab zum wissenschaftlichen Schriftsteller. Die schon in Berlin begonnene Platoübersetzung wurde so weit gefördert, daß 1804 der erste Band erscheinen konnte. Im jahrelangen Umgang mit den Werken des griechischen Weisen — die Arbeit an dessen Schriften begleitete ihn bis in die letzten Lebensjahre — hat er nicht nur von dessen dialektischer Virtuosität, sondern auch von seiner Weltansicht
45 manches in sich aufgenommen. Noch eine andere lange gehegte Absicht reifte hier. Im August 1803 erschienen die „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre". An den sittlichen Grundsätzen, Begriffen und Systemen wird hier eine Kritik geübt, die vor allem auf ihre wissenschaftliche Form gerichtet ist. Das Buch, um seiner wenig durchsichtigen Anlage und seiner abstrakten Darstellung willen weniger gelesen als die meisten
50 anderen Schriften Schl.s, ergänzt den ethischen Ansatz der Monologen insofern, als es die Dreiteilung der Ethik in Pflichtenlehre, Tugendlehre und Güterlehre unter Koordination dieser Teile erstmals begründet (III, 1 S. 126 ff.) und uns so die Entstehung der charakteristischen Anlage der Schl.schen Ethik verfolgen läßt. Zugleich drängte es Schl. in den „Zwei unvorgreiflichen Gutachten in Sachen des protestantischen Kirchenwesens zu-
55 nächst in Beziehung auf den preußischen Staat" (I, 5 S. 41 ff.) in die kirchlichen Zustände ratgebend einzugreifen, indem er eine engere Verbindung der Lutheraner und der Reformierten, eine freiere Gestaltung des Gottesdienstes und eine wissenschaftliche und soziale Hebung des geistlichen Standes befürwortet. Auch sein Freundschaftsbedürfnis wurde für die erlittenen Verluste entschädigt, indem sich der jugendliche Stralsunder
60 Pastor Ehrenfried von Willich, durch die Monologen gewonnen, ihm eng befreundete.

Durch diesen trat Schl. auch mit dessen Braut und späteren Gattin Henriette von Mühlenfels in Verbindung, einer Frau, mit der ihn später die engsten Bande verknüpfen sollten.

5. Indessen nahte das Ende seines Exils. Zu Anfang 1804 erhielt er eine Berufung an die Universität Würzburg, wo eine protestantisch-theologische Fakultät begründet werden sollte. Allein die Regierung versagte die erbetene Entlassung und bot ihm dafür eine außerordentliche Professur in Halle an, die er mit dem Wintersemester 1804 antrat. Fühlte er sich zunächst selbst noch als Lernender, so stand er doch bald mit voller Freude im neuen Beruf. Er las neutestamentliche Exegese, philosophische und theologische Sittenlehre, Einleitung in das theologische Studium, Einführung in die Kirchengeschichte und Dogmatik. Es gelang ihm, durch seine Vorträge vielfach auch solche zu gewinnen, die dem Christentum abgeneigt gewesen waren (Br. II, 67 u. Varrentrapp a. a. O. S. 38ff.). Die Einrichtung des akademischen Gottesdienstes, dessen Leitung ihm übertragen war, ließ freilich lange auf sich warten. Erst als Schl. eine Berufung nach Bremen abgelehnt hatte (1806) und infolgedessen in ein Ordinariat eingerückt war, kam derselbe endlich zu stande; aber nun machten die Kriegsereignisse seinem Fortgang ein frühes Ende. Mit dem Schellingianer H. Steffens verband ihn damals eine auf Gedankenübereinstimmung gegründete Freundschaft (Br. II, 20 und an Gaß 32). Den litterarischen Ertrag der in Halle verlebten Jahre bilden — außer der 2. Auflage der Reden und zwei Bänden Plato — die Weihnachtsfeier und die kritische Abhandlung über den 1. Timotheusbrief. Die erstere, Ende 1805 verfaßt, behandelt in Form eines Gesprächs die Bedeutung Christi und seines Erlösungswerks. Die Absicht des Verfassers ist nicht, die in der Theologie seiner Zeit vertretenen Standpunkte zu charakterisieren; er entwickelt vielmehr in kunstvoller Verteilung auf die gesprächführenden Personen die Momente seiner eigenen Denkweise. Darum erschöpft keiner der Teilnehmer an der Unterredung das Ganze der Festidee, die doch auch wieder in allen lebendig ist. Und es gehört mit zu Schl.s Absicht, zu zeigen, wie der Kritiker und der fromme Empiriker, der spekulierende Denker und der einfache Gefühlschrist, jeder in seiner Weise an der Einen Festfreude teilhaben (vgl. Bleek a. a. O. S. 185ff.). Die Schrift über den 1. Timotheusbrief, eine Frucht seiner neutestamentlichen Studien, will in diesem eine Kompilation aus den beiden anderen Pastoralbriefen nachweisen. Hat die Hypothese auch fast nur in dem Kreis seiner speziellen Schüler Zustimmung gefunden, so hat sie doch eine genauere Untersuchung der Pastoralbriefe eröffnet.

Als diese Arbeit, die in der Form eines Sendschreibens an J. C. Gaß erschien (1807), geschrieben wurde, hatte bereits die Niederlage von Jena und Napoleons Groll gegen den vaterländischen Geist der Halleschen Studenten, den akademischen Unterricht unmöglich gemacht. Um so unerschrockener benützte Schl. die Kanzel, um die Zuversicht der Gemeinde zu stärken. Wie er einst die ästhetische Erneuerung für die Religion fruchtbar gemacht hatte, so hat er in den Jahren der patriotischen Erhebung einen Bund zwischen der vaterländischen Gesinnung und dem kirchlichen Leben gestiftet, der in seinen Folgen von unermeßlicher Bedeutung war. Seine Predigt am Neujahr 1807: Was wir fürchten sollen und was nicht (II, 1 S. 277 ff.), ist ein Zeugnis seines ungebeugten Mutes. Aus ihr hat nachmals der beste deutsche Patriot, der Freiherr vom Stein vor dem Verlassen des preußischen Bodens (1. Januar 1809) Erhebung und Hoffnung geschöpft (Pertz, Das Leben des Ministers Frh. vom Stein II, 322). Schl. hielt unter Entbehrungen aus, so lange er auf die Wiederkehr erträglicher Zustände hoffen konnte. Einen erneuten Ruf nach Bremen lehnte er ab, um sein Vaterland und seinen König in dieser kritischen Zeit nicht zu verlassen (Br. II, 80). Als er aber nach dem Tilsiter Frieden seine Wirksamkeit nur im Dienst der Fremdherrschaft hätte fortsetzen können (Br. II, 106), wandte er sich — im Winter 1807 — nach Berlin, wo er schon während des Sommers, um nicht ganz unthätig zu sein, Vorträge über die griechische Philosophie gehalten hatte. Zu dem öffentlichen Unglück war im März 1807 durch den Tod Ehrenfrieds von Willich noch ein persönliches Leid gekommen. Schl.s Briefe an seine Witwe (II, 88ff.) sind auch um des in ihnen enthaltenen theologischen Bekenntnisses willen beachtenswert. Um seine innerste Meinung über die Fortdauer nach dem Tode befragt, antwortete er, der Geist sei gewiß unvergänglich, aber die Persönlichkeit nur seine vorübergehende Erscheinung. Die Freundin, dadurch nicht befriedigt, erwidert ihm, sie könne die schönen Verhältnisse der Menschen nicht als vorübergehend ansehen, sonst wären sie ja nur untergeordnete Mittel, sondern sie denke sie sich fortschreitend zu immer höherer Vollendung. Diesem Glauben ist später auch Schl. von dem Boden einer vertieften Heils-

lehre aus, wenn schon unter strengem Verzicht auf alle phantasievolle Ausmalung näher gekommen.

6. Überzeugt, daß sein Staat „durch geistige Kräfte ersetzen müsse, was er an physischen verloren" (Treitschke I, 337), hatte Friedrich Wilhelm III. schon im Herbst 1807 5 die Gründung einer neuen Universität in Berlin in Aussicht genommen und Schl. gehörte von Anfang an zu den Gelehrten, die man für sie ins Auge faßte. Zunächst konnte er die Verwirklichung des Plans nur durch seine private Thätigkeit vorbereiten. Er setzte die schon im Sommer 1807 begonnenen Vorträge fort und behandelte seit Januar 1808 Ethik und theologische Encyklopädie, im Winter 1808/9 christliche Glaubens- 10 lehre und Politik. Seine „gelegentlichen Gedanken über Universitäten in deutschem Sinn" (1808; III, 1 S. 535 ff.) zeichnen sich vor dem gleichzeitigen Gutachten Fichtes durch Rücksicht auf das Erreichbare und freiheitlichen Geist aus. Die Aufgabe der Universität sieht er nicht darin, Kenntnisse mitzuteilen, sondern in den Lernenden die Idee der Wissenschaft zu wecken und das Vermögen der Forschung zu bilden. Daneben nahm ihn die 15 Politik in Anspruch. Er war Anhänger der Steinschen Reformideen und während des Sommers 1808 auch durch Reisen nach Rügen und Königsberg für die vaterländische Sache thätig (Br. II, 126 f.). Er gehörte zwar nicht dem sog. „Tugendbund" an (vgl. Pertz, Stein II, 196), wohl aber einem Kreis praktischer Patrioten, an dessen Spitze Graf Chasot stand. Seine Predigten wurden argwöhnisch überwacht und ihnen hatte er es 20 wohl auch zu verdanken, daß er am 27. November 1808 vor den Marschall Davoust beschieden wurde, um eine polternde Verwarnung anzuhören (Br. II, 175).

Im Frühjahr 1809 wurde Schl. durch ein festes Amt an Berlin gebunden, indem er Prediger an der Dreifaltigkeitskirche wurde. In ihr hat er Jahre hindurch einer treuen Gemeinde in ruhigen und bewegten Zeiten mit dem Evangelium gedient. Mit 25 Recht ist darum auch vor dieser Stelle, die ihn mit dem weitesten Kreis verknüpfte, im Jahre 1904 sein auf Grund der Rauchschen Büste von Schaper modelliertes Denkmal errichtet worden. Fast gleichzeitig mit der Übernahme des Predigtamts begründete er seinen Hausstand mit Henriette von Willich, der Witwe seines Freundes, mit welcher er sich das Jahr zuvor auf Rügen verlobt hatte. Wie innig das Verhältnis der beiden war, be- 30 zeugt uns heute noch der Briefwechsel, den Schl. mit seiner Braut und später in Zeiten vorübergehender Trennung mit seiner Frau geführt hat.

Im Winter 1809/10 hielt Schl. wieder Vorträge über christliche Sittenlehre und Hermeneutik und als im Herbst 1810 die Universität eröffnet werden konnte, an deren Organisation er hervorragenden Anteil hatte, wurde er ihr erster theologischer Dekan. 35 Als weitere theologische Lehrer traten ihm de Wette und 1811 Marheineke an die Seite. Auch der Akademie der Wissenschaften gehörte er seit 1810 an. Seine hier gelesenen Abhandlungen sind im Anfang überwiegend historischen und philologischen Inhalts (vgl. die Übersicht im Vorwort zu III, 3); erst seit 1819 hat er hier auch Fragen der ethischen Theorie in bahnbrechender Weise behandelt. Mehrere Jahre (1810—14) war 40 Schl. überdies Mitglied der Sektion des öffentlichen Unterrichts im Ministerium des Innern. Stein, der in der Stärkung des religiösen Geistes eine wesentliche Bedingung der nationalen Erhebung erkannte, wünschte Schl. die Leitung des gesamten Erziehungswesens anvertraut zu sehen (1811; vgl. M. Lehmann, Stein III, 80. 116); vergeblich. Auch die bescheidenere Stellung in dieser Behörde brachte Schl. wenig Freude und noch 45 weniger Dank. Man nahm 1814 seine Wahl zum Sekretär der philosophischen Klasse der Akademie zum Vorwande, um ihn aus dem Ministerium zu entfernen.

7. Aus der Zeit, in welcher Schl. wieder in ein geordnetes akademisches Lehramt eintrat, stammt eine kleine, aber gewichtige Schrift, die man als sein theologisches Programm bezeichnen darf, die „Kurze Darstellung des theologischen Studiums". Erstmals 50 1811 erschienen, erlebte sie 1830 eine zweite, durch Erläuterungen vermehrte Auflage, „während Ansicht und Behandlungsweise dieselben blieben" (Vorrede). Ihre eigentümlichen Gedanken sind die folgenden. Die Theologie ist eine positive Wissenschaft, sofern sie nicht um des Wissens selbst willen da ist, sondern der Lösung einer praktischen Aufgabe dient. Sie ist der Inbegriff der Kenntnisse und Kunstregeln, ohne deren Besitz und 55 Gebrauch eine zusammenstimmende Leitung der christlichen Kirche nicht möglich ist. Wird dieser kirchliche Zweck hinweggenommen, so fallen die theologischen Kenntnisse den anderen Wissenschaften anheim, mit denen sie inhaltlich gleichartig sind, die Exegese der Sprachkunde, die Entwickelung der religiösen Vorstellungen und Lebensformen der Geschichtskunde u. s. w. Das Interesse am Christentum, wie es in der Kirche lebt, ist also die 60 eigentliche Seele der Theologie und das Ideal des Theologen die Verbindung des

lebendigen Interesses für die Religion mit dem umfassendsten wissenschaftlichen Geist. Der theologische Wissensstoff gliedert sich in die drei Zweige der philosophischen, historischen und praktischen Theologie. Die philosophische Theologie ermittelt als Apologetik das Wesen der Frömmigkeit und des Christentums, sowie die besondere Eigentümlichkeit des Protestantismus. Als Polemik wendet sie sich nicht etwa nach außen, sondern gegen die 5 krankhaften Erscheinungen innerhalb der eigenen Kirchengemeinschaft (Indifferentismus, Separatismus u. s. w.). Die historische Theologie teilt sich in Exegese, Kirchengeschichte im engeren Sinn, Dogmatik und kirchliche Statistik. Die exegetische Theologie erstrebt die Erkenntnis des Urchristentums aus seinen schriftlichen Dokumenten, die Kirchengeschichte verfolgt die Entwickelung des Christentums bis auf die Gegenwart. Die Dogmatik ist 10 die zusammenhängende Darstellung der Lehre, wie sie zu einer gegebenen Zeit in der Gesamtkirche oder in einer Kirchenpartei in Geltung steht. Mit ihr gehört die Ethik, die nur eine besondere Seite dieser Lehre behandelt, eng zusammen. Die kirchliche Statistik beschreibt den gesellschaftlichen Zustand der Kirche in einem gegebenen Zeitpunkt. Die praktische Theologie zeigt den Weg zu einer besonnenen und zweckmäßig geordneten 15 Gestaltung der Kirche. Zu diesem Zweck entwickelt sie die Grundsätze einerseits des Kirchendienstes, andererseits des Kirchenregiments. Neu ist an diesem Entwurf vor allem die Einreihung der Dogmatik und Ethik unter die historischen Disziplinen. Indem sie dem Bewußtsein um die historische Bedingtheit ihrer jeweiligen Gestalt beachtenswerten Ausdruck giebt, wird sie doch der kritisch-konstruktiven Absicht, in der diese Disziplinen seit 20 der Reformation bearbeitet worden sind, nicht gerecht. Für Schl. folgt diese Anordnung daraus, daß ihm das Dogma selbst kein Wissen ist und es also für ihn nur ein Wissen um das Dogma geben kann. Die von ihm neu geforderte Disziplin der kirchlichen Statistik, das Wort in seinem ursprünglichen Sinn als Zustandskunde überhaupt verstanden, scheint erst in der Gegenwart als kirchliche Volkskunde Leben zu gewinnen. 25 Schl. bewährt hier erstmals das ihn auszeichnende architektonische Talent und giebt eine Fülle lehrreicher Winke für die Reinigung und Vertiefung der theologischen Arbeit. Unverkennbar ist dabei der Einfluß, den inzwischen die historische Betrachtung auf seine Behandlung religiös-kirchlicher Fragen und Aufgaben gewonnen hat.

8. Die Berliner Universität, als Hort des vaterländischen Geistes in stürmischer Zeit 30 begründet, mußte von den wechselnden Geschicken des preußischen Staates in den folgenden Jahren am unmittelbarsten und tiefsten berührt werden. Neben Fichte war es besonders Schl., in dem sich der nationale Geist der neuen Hochschule verkörperte, und der letztere hat für dessen Verbreitung auch außerhalb der gelehrten Kreise nachhaltig gewirkt, sofern ihm die Kanzel der Dreifaltigkeitskirche einen weitreichenden Einfluß ermöglichte. 35 Nicht mit Unrecht hat ihn Treitschke den politischen Lehrer der gebildeten Berliner Gesellschaft genannt (I, 305). Selbst die Teilnahme an den Übungen des Landsturms hat er sich nicht erspart und als die studierende Jugend, durch das befreiende Wort des Jahres 1813 gerufen, sich in Scharen um die Fahnen ihres Königs sammelte, wäre er am liebsten auch mitgegangen (Br. II, 286 und an Dohna 48). Freilich brachten es die 40 politischen Verhältnisse mit sich, daß auch das reinste patriotische Wirken nicht immer der Gunst von oben gewiß sein durfte. Dies hatte Schl. als zeitweiliger Redakteur des „Preußischen Correspondenten" in Zusammenstößen mit der Zensurbehörde zu erfahren (Br. IV, 413 ff.), obwohl er nur aussprach, was jeder Verständige dachte, daß Preußen auf dem Weg kriegerischer Wiederherstellung seiner Macht nicht vorzeitig stillstehen dürfe. 45 Und auch nach der Beendigung des Kriegs gehörte er zu den Opfern des Argwohns, denen man Pläne nachsagte, die wenigstens hätten gefährlich werden können. Sein Sendschreiben an den Ankläger Schmalz (III, 1, 665 ff.) ist eine geharnischte Abrechnung mit solchen Ausstreuungen. Bald führten die kirchlichen Reformpläne, deren Ausführung der König nunmehr eifrig betrieb, Schl. aufs neue und für lange Zeit in eine notgedrungene 50 Opposition. Anstatt nämlich den Aufbau der Kirche vom Boden der Gemeinde aus in Angriff zu nehmen und so deren schlummernde Kräfte zu wecken und zu befreien, sollte das Kirchenwesen auf dem Wege behördlicher Maßnahmen von oben herab verbessert werden. Davon konnte Schl. das Heil der Kirche nicht erwarten. Er widersprach in einer Reihe von Streitschriften und Gutachten, mit denen er in den langwierigen Gang 55 der Agendensache eingriff (vgl. I, 5 und im übrigen den Art. Kirchenagende Bd X S. 349 f.) und deren Freimut mehr als einmal seine Stellung gefährdete. Dabei handelte es sich für ihn weniger um die liturgischen Einzelfragen als um die Art des Zustandekommens der Agende und um die Fernhaltung von unevangelischem Zwang. Dies gab seiner Polemik ihre prinzipielle Schärfe, erlaubte ihm aber auch zuletzt ein Einlenken, 60

nachdem der König sich bereit gezeigt hatte, den Wünschen der Gemeinden und der Freiheit der Geistlichen Rechnung zu tragen. Wichtiger als die Agendenreform erschien Schl. eine Verfassung der Kirche, die ihr die Möglichkeit selbstständiger Bewegung und fortschreitender Entwickelung gewährt hätte. Denn darin war er dem einstigen Kirchenideal treu geblieben, daß er dem religiösen Leben die Kraft zutraute, die ihm nötigen und angemessenen Formen selbst zu erzeugen. Zweimal, 1808 und 1812, hatte er selbst Entwürfe einer Kirchenverfassung ausgearbeitet, die aber von den maßgebenden Stellen beiseite gelegt wurden. (Über den ersten derselben vgl. außer Bd IV, 173 Doves ZKR I, 326 ff.). Als dann die Regierung 1817 selbst mit dem Entwurf einer Synodalordnung hervortrat, konnte Schl. in ihm nicht die einfache und kraftvolle Organisation erkennen, deren die Kirche für ihre Aufgaben bedurfte. Er mißtraute den neuen Zwischeninstanzen, fürchtete eine Vermehrung der Vielschreiberei und vermißte die Beiziehung von weltlichen Gemeindevertretern (I, 5 S. 217 ff.). Seine Bedenken waren nicht ungegründet. Es blieb zunächst bei einem bloßen Anlauf. Darum fehlte es auch für den Lieblingsplan des Königs, die Vereinigung der Lutheraner und Reformierten zu einer „neu belebten evangelisch-christlichen Kirche" an einem handlungsfähigen Organ, das diese Einigung aufzunehmen und durchzuführen vermocht hätte. Die Union wurde so statt einer freien Aeußerung der religiösen Überzeugung zu einer der Kirche befohlenen Sache (vgl. den Art. Union). Schl. nahm indes um so weniger Anstand, das Unionswerk zu fördern, als ein schon 1803 von ihm ausgesprochener Wunsch damit erfüllt wurde. Als Vorsitzender der Berliner Synode erließ er die amtliche Erklärung, welche auf das Reformationsfest 1817 zu einer gemeinsamen Abendmahlsfeier der beiden protestantischen Konfessionen aufforderte (I, 5 S. 295 ff.). Er selbst reichte nach der gemeinsamen Abendmahlsfeier in der Dreifaltigkeitskirche seinem lutherischen Kollegen Marheineke feierlich vor dem Altar die Hand (Treitschke II, 242). Auch in den Streitigkeiten, die sich an Harms' Thesen anschlossen, hat er die Sache der Union verteidigt. Während er in Harms' Auftreten die gute Absicht nicht verkannte (Heinrici, Twesten S. 310 ff.), hat er gegen Ammon eine scharfe Streitschrift gerichtet, weil er dessen jetzige Haltung mit seinen früher ausgesprochenen wissenschaftlichen Ansichten nicht zu reimen vermochte (I, 5 S. 327 ff.). Aus demselben Anlaß entstand die Abhandlung „Über den eigentümlichen Wert und das bindende Ansehen symbolischer Bücher" (ebdas. S. 423 ff.). Es entspricht Schl.s Auffassung des Verhältnisses von Frömmigkeit und Dogma, wenn er hier die Autorität der Symbole auf diejenigen Äußerungen des protestantischen Geistes beschränkt, welche die religiöse Erfahrung der Reformationszeit zum Ausdruck bringen und die protestantischen Kirchen nach außen von anderen Glaubensweisen abgrenzen.

Erwägt man die mannigfachen persönlichen und litterarischen Kämpfe dieser Jahre und nimmt man hinzu, daß Schl.s Lehrthätigkeit sich inzwischen über eine große Zahl theologischer und philosophischer Disziplinen ausdehnte — 1811 las er zum erstenmal Dialektik, 1812 Johannesevangelium, 1818 Psychologie —, so kann man sich nicht wundern, wenn daneben wenig Theologisches veröffentlicht wurde. Er selbst konnte dies gelegentlich fast als Vorwurf empfinden und über seine Stumpfheit klagen (Br. IV, 209). Indessen erschien 1814 eine dritte Sammlung von Predigten und 1817 der „Kritische Versuch über die Schriften des Lukas". Dieser ist für die Evangelienfrage dadurch bedeutsam geworden, daß er die evangelische Überlieferung auf das urchristliche Gemeindeleben zurückführt und sie durch die Stufen mündlicher Erzählung und fragmentarischer Aufzeichnung zu der Gestalt geschlossener Sammelwerke aufsteigen läßt (I, 2 S. 1 ff.). Den beabsichtigten zweiten Teil, der die Apostelgeschichte behandeln sollte, hat Schl. nicht folgen lassen. Dagegen ist er, um dies vorauszunehmen, 1832 in seiner Untersuchung „Über die Zeugnisse des Papias von unsern beiden ersten Evangelien" auf die Evangelienfrage zurückgekommen und hat hier erstmals in unserem Matthäusevangelium eine Spruchsammlung nachgewiesen (I, 2 S. 361 ff.).

Schl.s Hauptarbeit galt jedoch seit 1819 der Glaubenslehre. Diese hat einen Vorläufer in der Abhandlung „Über die Lehre von der Erwählung" (1819) und ein Nachspiel in dem Aufsatz „Über den Gegensatz zwischen der sabellianischen und der athanasianischen Vorstellung von der Trinität" (1822), beide zuerst in der Theol. Zeitschrift abgedruckt, zu deren Herausgabe sich Schl. 1818 mit de Wette und Lücke verbunden hatte. (Beide nun S. W. I, 2). Das Werk selbst, mit dem sie zusammengehören, erschien — ziemlich gleichzeitig mit der 3. Ausgabe der Reden — 1821—22 unter dem Titel „Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt". Sein Inhalt muß uns im Folgenden näher beschäftigen.

9. Außer der erwähnten 1. Auflage des „Christlichen Glaubens“ besitzen wir noch eine 2. von Schl. bearbeitete aus den Jahren 1830/31, deren Text auch den späteren Abdrücken zu Grunde liegt. Der Unterschied beider reicht zwar nicht bis in die Fundamente der Position selbst hinab und auch die Anlage bleibt im ganzen dieselbe; aber die Darstellung ist doch eingreifend und nicht bloß im Interesse des leichteren Verständnisses verändert. Vielfach muß man den einfacheren und unmittelbareren Ausdruck den Gedanken Schl.s in der 1. Ausgabe suchen, während die 2. ausgeglichener und vorsichtiger ist und namentlich den Zusammenhang mit philosophischen Annahmen mehr zurücktreten läßt. Das letztere ist sichtlich durch das Mißverständnis veranlaßt, dem die 1. Auflage begegnet war, Schl. erstrebe eine philosophische Begründung und Deduktion des christlichen Glaubens. Als bedeutsame Rechenschaft über seinen Standpunkt und seine Methode gehen der 2. Auflage die beiden Sendschreiben an Lücke voraus (I, 2). Hier kann nur eine zusammenfassende Charakteristik des Werks ohne Eingehen auf die erwähnten Unterschiede versucht werden.

Die Einleitung will zunächst den Ort ermitteln, den die Gemeinschaft christlicher Frömmigkeit im geistigen Gesamtleben einnimmt und die wissenschaftliche Form bestimmen, die ihren Glaubenssätzen angemessen ist. Die erste dieser Aufgaben kann nicht vom dogmatischen Boden aus unternommen werden, da Dogmatik immer schon das Bestehen der Kirche voraussetzt. Darum sind die einleitenden Abschnitte, in welchen das Gebiet der christlichen Glaubensgemeinschaft von außen her umgrenzt wird, in der 2. Auflage als Lehnsätze aus Disziplinen der Philosophie bezw. der philosophischen Theologie bezeichnet. Die Ethik hat über den Begriff der Kirche, die Religionsphilosophie über die Stufen und Arten der Religion, die Apologetik über das Wesen des Christentums zu orientieren. Kirche ist eine Gemeinschaft in Bezug auf die Frömmigkeit. Von der Auffassung dieser wird darum das Verständnis des christlichen Glaubens abhängen. Im Einklang mit der späteren Form der Reden wird die Frömmigkeit für eine Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewußtseins erklärt (§ 3), aber sie wird nunmehr genauer als allgemeines (seit der 2. Auflage: schlechthiniges) Abhängigkeitsgefühl bezeichnet. In ihm faßt sich der Mensch mit der Welt zusammen und wird, ohne daß es dazu eines vorausgehenden Begriffs von Gott bedürfte, der die ganze Welt und seine eigene Freiheit mit einschließenden Abhängigkeit von Gott inne (§ 4). Dieses Gefühl ist die höchste, die am meisten geistige Stufe des Bewußtseins und ein wesentliches Element der menschlichen Natur. Da es stets mit der sinnlichen Bewußtseinsstufe, die den Gegensatz des Ich gegen anderes Einzelne repräsentiert, zusammen ist, gewinnt es Anteil an dem Gegensatz von Lust und Unlust und es entsteht die Forderung seiner ununterbrochenen und ungehemmten Gegenwart in allen Momenten des sinnlichen Lebens (§ 5). Aus der gemeinschaftbildenden Macht der Frömmigkeit entspringt die Kirche. Daß es deren mehrere giebt, beruht teils auf volkstümlichen Unterschieden, teils auf individueller Ausprägung des religiösen Lebens selbst. Keine darf sich jedoch so völlig in sich abschließen, daß sie nicht auch eine weiterreichende religiöse Gemeinschaft gelten ließe (§ 6).

Ergiebt sich aus dem Gesagten das Wesen der Kirche überhaupt, so bedarf es zur Ermittelung dessen, was der christlichen Kirche eigentümlich ist, einer Klassifikation der frommen Gemeinschaften nach der ihnen zu Grunde liegenden Frömmigkeit. Dabei zeigt sich freilich, daß der gewonnene Religionsbegriff kein Allgemeinbegriff ist, sondern mehr ein Ideal von Religion bezeichnet. Denn während auf den niederen Religionsstufen des Fetischismus und Polytheismus nur von Annäherungen an ein schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl geredet werden kann, verwirklicht sich dieses eigentlich erst auf der monotheistischen Stufe, auf der auch erst seine Stetigkeit möglich wird. Auch auf dieser höchsten Stufe der Religion giebt es indessen zwei Richtungen der Frömmigkeit, die ästhetische, in welcher sich das fromme Gefühl vorwiegend mit den leidentlichen, und die teleologische, in der es sich vorwiegend mit den thätigen Zuständen verbindet. Als die reinste Verwirklichung des teleologisch gearteten Monotheismus haben wir das Christentum zu betrachten, das darum zwar nicht die allein wahre, aber doch die höchste Religion ist. Demgemäß dürfen wir auch den Begriff der Offenbarung nicht ausschließlich für das Christentum in Anspruch nehmen; vielmehr ist der individuelle Gehalt aller Religionen auf solche zurückzuführen. Offenbarung ist nämlich nicht Lehrmitteilung und nicht Darstellung der Gottheit in einzelnen Ereignissen, sondern das immer subjektiv bedingte und gestaltete Ganze der individuellen Gottesauffassung. Im Zusammenhang damit kommt Schl. auch auf den Pantheismus zu sprechen (§ 8 Zus.), dessen man ihn selbst seit den Reden zu beschuldigen nicht müde wurde. Er erklärt ihn für eine nicht in die Reihe der religiösen

Begriffe gehörige philosophische Weltansicht, welche aber die Religion nicht ausschließe, ja sich mit einer dem Monotheismus ebenbürtigen Frömmigkeit verbinden könne. Dieses Urteil ist verständlich, wenn man erwägt, daß nach Schl. das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl den Gedanken der einheitlichen Welt als Moment in sich enthält und daß die 5 Abhängigkeit von Gott unmittelbar nur im Gefühl in die Erscheinung tritt, also mancherlei Wege philosophischer Reflexion frei läßt. Im übrigen darf er mit Recht behaupten, daß er den Gedankenkreis des Pantheismus nicht nur in der Glaubenslehre, sondern auch in der Dialektik — wenigstens der Absicht und dem Prinzip nach — überschritten hat (§ 7—10).

10 Zum Wesen des Christentums gehört es, daß in ihm die Erlösung die centrale Stelle einnimmt und ihre Wirklichkeit an Jesus geknüpft wird (§ 11). Dieser hat eben deshalb als keiner Erlösung bedürftig zu gelten und ist insofern von seinen Anhängern nicht bloß graduell, sondern spezifisch verschieden. Von einem inneren Zusammenhang des Christentums mit dem Judentum will Schl. hier so wenig wissen wie in den Reden. 15 Das Werden des Erlösers ist eine ewige That Gottes; aber um Gottes Handeln nicht in die Zeit zu verwickeln, muß sie als uranfängliche Ausstattung der Menschheit mit der Kraft gedacht werden, ein solches Leben hervorzubringen. Das Erscheinen des Erlösers ist darum ebensowohl Offenbarung eines Neuen als Entwickelung eines ursprünglich Gegebenen; die übernatürliche und die natürliche Betrachtung sind zwei gleich berechtigte und 20 gleich notwendige Auffassungen eines und desselben Sachverhalts. Schl. stellt sie gelegentlich so nebeneinander, daß das Übernatürliche als das erste, das Naturwerden desselben als das zweite erscheint (Sendschr. an Lücke I, 2, 653 und Lommatzsch a. a. O. 143 ff. hält sich mit Vorliebe an diese Darstellungsform); aber er betrachtet, wo er genau redet, noch lieber beides als zwei nebeneinander zu Recht bestehende und auf das Ganze 25 anwendbare Auffassungsweisen. Die Verbindung mit Christus kann nur auf dem religiösen Weg des Glaubens zu stande kommen, d. h. dadurch, daß wir ihm die Befriedigung unseres Erlösungsbedürfnisses zutrauen. Demonstrationen, welche Wunder, Weissagung oder inspirierte Schriften zum Ausgang nehmen, sind darum entbehrlich und ohne Beweiskraft (§ 11—14).

30 Damit ist auch schon für die Bedeutung der Glaubenssätze ein Ergebnis gewonnen. Sie dienen nicht der Beweisführung, sondern der Äußerung und Mitteilung der Frömmigkeit. Als „Auffassungen der frommen Gemütszustände in belehrender Rede dargestellt" beschreiben sie auch nicht den Glaubensgegenstand, sondern die persönliche Glaubensfunktion. Indem dieselbe Reflexion, welche sie formuliert, sich auch ihrer Verknüpfung zuwendet, 35 entsteht ein dogmatisches Lehrgebäude. Daß die Dogmatik ein Zweig der historischen Theologie ist, also die in einem bestimmten Zeitalter vorhandene, durch die Reflexion hindurchgegangene christliche Frömmigkeit darstellen soll, wird auch jetzt festgehalten. Wer eine absolute Dogmatik haben will, fordert Unmögliches; über der Dogmatik der Gegenwart steht nur die reinere und vollkommenere der Zukunft. Aus dem Grundprinzip 40 der Erlösung folgert Schl. sodann den Ausschluß der „vier natürlichen Ketzereien am Christentum": Pelagianismus, Manichäismus, Ebionitismus und Doketismus aus dem Gebiet des christlichen Glaubens. Den Unterschied von Protestantismus und Katholicismus bestimmt er dahin, der erstere mache das Verhältnis des Einzelnen zur Kirche abhängig von seinem Verhältnis zu Christus, der letzere umgekehrt das Verhältnis zu 45 Christus abhängig vom Verhältnis zur Kirche; dagegen erklärt er den Unterschied der beiden protestantischen Konfessionen für eine Sache der Schule, welche die religiösen Gemütszustände nicht berühre und stellt seine Arbeit ausdrücklich auf den Boden der Union (Vorrede zur 1. Ausgabe S. VIII). Der Beweis, daß ein Satz zum Inbegriff evangelischer Lehre gehört, ist gemäß dem historischen und kirchlichen Charakter der Dogmatik in erster 50 Linie aus den Bekenntnissen beider Konfessionen, subsidiär aus den neutestamentlichen Schriften, event. auch aus dem Zusammenhang mit anderen dogmatischen Sätzen zu führen. Eine individuelle Fortbildung der Lehre soll damit nicht ausgeschlossen sein, vielmehr fordert Schl. von jeder evangelischen Dogmatik, daß sie Eigentümliches enthalte (§ 25) und spricht im Sendschreiben an Lücke von einer „divinatorischen Heterodoxie", die sich 55 später als Orthodoxie durchzusetzen vermöge. Zwischen beiden ist nur der fließende Unterschied der Anerkennung im engeren oder weiteren Kreis. Die Philosophie kann für die Dogmatik nur die formale Bedeutung haben, daß sie ihr eine genaue und gleichmäßig durchgeführte Begriffssprache liefert und das Gewissen für die systematische Ordnung schärft. Was den Inhalt betrifft, hat es die Dogmatik lediglich mit den Aussagen des 60 frommen Bewußtseins zu thun. Philosophierende Glieder der Kirche haben allerdings

das Bedürfnis, nicht bloß der Widerspruchslosigkeit ihrer Philosophie und ihres Glaubens, sondern auch ihrer positiven Zusammenstimmung gewiß zu werden. Allein Schl. ist überzeugt, daß ein Widerspruch beider nur durch ein Mißverständnis entstehen könnte, da die Spekulation als die höchste objektive Funktion des menschlichen Geistes mit dem frommen Bewußtsein als seiner höchsten subjektiven Funktion zusammenstimmen müsse. Die Bemühung um diesen Einklang hält er für eine Aufgabe nicht der Dogmatik, sondern der Philosophie (§ 28). Ob dieser Friedensvertrag, der mannigfaltige Auslegungen zuläßt, praktischen Wert hat, darf man bezweifeln; klar ist jedenfalls Schl.s Absicht, die Selbstständigkeit der Dogmatik nicht preiszugeben.

Originell und lehrreich ist die Gliederung des dogmatischen Stoffes, die Schl. nun vorschlägt. Er behandelt in einem ersten Teil das fromme Selbstbewußtsein abgesehen von dem Gegensatz von Sünde und Erlösung, in einem zweiten Teil das fromme Selbstbewußtsein, wie es durch diesen Gegensatz bestimmt wird. Das Mißverständnis, das diese Anlage hervorrief, als würde im ersten Teil eine Art natürlicher Theologie vorgetragen, auf die das christliche Lehrgebäude erst nachher gebaut werden sollte, hat er in dem Sendschreiben an Lücke zurückgewiesen. In der 2. Ausgabe hat er auch durch eine vorsichtigere Fassung zum Ausdruck gebracht, daß der erste Teil nur den unausgefüllten Rahmen bilden solle, als dessen Inhalt von Anfang an das bestimmt christliche Selbstbewußtsein zu denken sei. Der falschen Deutung durch Umstellung beider Teile noch gründlicher zu wehren, hat er sich, so viel auch in ihm selbst zu Gunsten dieser anderen Anlage sprach, nicht entschließen können (I, 2, 605ff.). Zuletzt kommt es freilich auch nicht auf die äußere Stellung, sondern auf die lebendige innere Beziehung der beiden Teile an und darauf, daß die organisierende Kraft von der christlichen Heilslehre ausgehend das ganze System durchdringt. Nicht minder charakteristisch ist die Stellung, die Schl. der Lehre von Gott zuweist. Er unterscheidet drei Formen dogmatischer Sätze: Beschreibungen menschlicher Lebenszustände, Begriffe von göttlichen Eigenschaften und Aussagen von Beschaffenheiten der Welt. In jeder dieser drei Formen kommt der ganze Gehalt des christlichen Selbstbewußtseins zur Aussage. Aber die erste muß doch als die Grundform gelten, weil sie das im Leben des Frommen Enthaltene am unmittelbarsten widergiebt und so der Einmischung fremdartiger Elemente aus Metaphysik und Naturwissenschaft am sichersten entgeht. An ihr muß darum auch immer gemessen werden, was an den Sätzen anderer Form rein religiös ist. Damit wird der erfahrungsmäßige Charakter der Glaubenslehre — freilich nicht ebenso auch ihr offenbarungsmäßiger Charakter — sichergestellt.

Gehen wir zur Ausführung der Glaubenslehre weiter, um ihre charakteristischen Züge herauszuheben. Da im christlich frommen Selbstbewußtsein das Gottesbewußtsein allezeit mitgesetzt ist, bedarf es keiner besonderen Beweise für das Dasein Gottes. Sie ersetzt der schon in der Einleitung geführte Nachweis, daß das Gottesbewußtsein zur Vollendung des menschlichen Geisteslebens gehört. Atheismus ist darum geistige Verkümmerung. Ebenso ist auch der andere wichtige Satz schon in der Einleitung vorbereitet, daß das Gottesbewußtsein immer mit dem Bewußtsein des allgemeinen Naturzusammenhangs verbunden ist. Indem wir beide auf einander beziehen, gelangen wir zu den Aussagen von der göttlichen Schöpfung und Erhaltung der Welt. Im Grunde sind sie nur ein Doppelausdruck für die eine Aussage, daß die Welt jederzeit schlechthin von Gott abhängt. Es tritt denn auch weiterhin der Begriff der Erhaltung, der allein unmittelbar einer Erfahrung entspricht, weitaus in den Vordergrund. Die Erhaltung selbst aber soll so gedacht werden, daß Abhängigkeit von Gott und Bedingtheit durch den Naturzusammenhang sich ihrem ganzen Umfang nach decken. Kein Interesse der Frömmigkeit, wird gesagt, könne darauf führen, die letztere zu Gunsten der ersteren auszuschließen. Damit fällt der Begriff des Wunders im strengen Sinn, es fällt aber auch der Begriff einer Offenbarung, die nicht zugleich spontane Entwickelung des Weltgeschehens ist und es entsteht die Gefahr, daß das lebendige Walten Gottes durch die von uns selbst geschaffene und die Erfahrung gleichfalls überschreitende Vorstellung eines lückenlosen Naturzusammenhangs verdeckt wird. Der Satz, daß die freien Ursachen ebenso von Gott abhängen wie die mechanischen, wird Schl. dadurch erleichtert, daß er als Determinist unter Freiheit nur die individuelle Bestimmtheit der menschlichen Handlungen versteht. Als Anhang zur Schöpfungslehre wird die Vorstellung von den Engeln und vom Teufel behandelt, die als zum Weltbild der neutestamentlichen Zeit gehörig aus der Dogmatik ausgeschieden, aber der dichterischen und liturgischen Sprache überlassen wird (§ 36—49).

Beziehen wir unser schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl, so wie es durch den Natur-

zusammenhang vermittelt ist, auf Gott, so erhalten wir die göttlichen Eigenschaften der Allmacht, der Ewigkeit, der Allgegenwart und der Allwissenheit. Als Grundbestimmung muß die der Allmacht gelten, deren nähere Bestimmungen die anderen sind. Wenn freilich Gottes Allmacht und Allwissenheit dahin ausgelegt werden, daß in ihm kein Unterschied sei zwischen Wollen und Thun und zwischen Wissen und Wollen, so wird damit die Möglichkeit einer realen Unterscheidung von Gott und Welt aufgehoben und dem religiösen Bewußtsein ein ihm fremder, philosophischer Gottesbegriff aufgedrängt (§ 50—56).

Sätze über das Verhältnis der Welt zum religiösen Bewußtsein schließen den ersten Kreis der Glaubenslehre ab. Hier begegnen uns die zwei zusammengehörigen Annahmen einer ursprünglichen Vollkommenheit der Welt und des Menschen. Da die Anfänge der Menschengeschichte uns unerforschlich bleiben und auch die biblischen Berichte nicht als eine geschichtliche Ausfüllung dieser Lücke beurteilt werden können, so handelt hier Schl. von der bleibenden Beschaffenheit der Welt, die sie geeignet macht, das religiöse Gefühl zu wecken und zu erhalten, und von der Einrichtung der menschlichen Natur, die diesem Gefühl eine stetige Entfaltung gestattet, wofür namentlich die Erweiterung des Selbstbewußtseins zum Gattungsbewußtsein in Betracht kommt (§ 57—61).

Der zweite Teil der Glaubenslehre, in den wir nun eintreten, ist ausgezeichnet durch die strenge Aufeinanderbeziehung des Gegensatzes: Sünde und Gnade, der nunmehr alles beherrscht. Auch treten wir jetzt von dem Boden der Abstraktion auf den des wirklichen religiösen Lebens hinüber, wo alles konkretere Gestalt gewinnt. Was zunächst über die Sünde gesagt wird, gehört zum Scharfsinnigsten, aber Unzulänglichsten, was Schl. geschrieben hat. Auf der einen Seite versucht er der biblischen und kirchlichen Lehre bis in ihre äußersten Konsequenzen zu folgen. Die Sünde ist ein Widerstreit des Fleisches wider den Geist, eine Störung der menschlichen Natur, eine nur durch die Erlösung wieder aufzuhebende vollkommene Unfähigkeit zum Guten und alles Übel ist als Strafe der Sünde anzusehen. Im Hintergrund steht aber doch eine Anschauung, die sie als unvermeidliche Ungleichheit der Entwickelung nur zu begreiflich macht und sie als Voraussetzung des Erlösungsbedürfnisses in eine Stufe des Fortschritts zum Bessern umwandelt. Die letztere Gedankenreihe, die dem sittlichen Urteil offenbar nicht genug thut, ist teils darin begründet, daß Schl. in der Konsequenz seines Religionsbegriffs die Sünde aus dem Willen in das Gefühl verlegt und darum aus der Übertretung der göttlichen Forderung ein Unlustgefühl über das gehemmte Gottesbewußtsein macht, teils ist sie das Spiegelbild des stumpfen Erlösungsbegriffs, der die andere Seite des Gegensatzes bildet. Als fördernd und wertvoll muß dagegen gelten, daß Schl. den Begriff der Erbsünde, der in seiner überlieferten Form seit lange den stärksten Einwendungen ausgesetzt war, durch die biblisch besser begründete und nicht minder ernste Vorstellung einer Gesamtthat und Gesamtschuld des Menschengeschlechts ersetzt (§ 71). Diese Wendung des Gedankens ist denn auch in der neueren Theologie nicht wieder verloren gegangen (§ 62—74).

Die Beschaffenheit der Welt in Beziehung auf die Sünde ist, was wir Übel nennen. Schl. stellt die These auf, daß es in der Welt immer nur so viel Übel gebe, als im gemeinsamen Leben der Menschen Sünde ist. Allein er gewinnt diese bestechende Lösung des Problems doch nur dadurch, daß er den subjektiven und relativen Charakter des Übels auf eine Spitze treibt, bis zu der ihm ein unbefangenes Urteil kaum folgen kann. Kann man von einer Auflösung des alten Rätsels darum nicht reden, so hat Schl. doch einer tieferen Durcharbeitung desselben in origineller Weise vorgearbeitet (§ 75—78).

Durch den engen Zusammenhang von Sünde und Übel veranlaßt stellt Schl. hier die Behandlung des Lehrkreises unter dem Gesichtspunkt göttlicher Eigenschaften an den Schluß. Als solche, die auf die Sünde bezogen sind, kommen in Betracht die Heiligkeit, die im Menschen das Gewissen entstehen läßt, und die Gerechtigkeit, die ihm den Widerschein der eigenen Unvollkommenheit in der Welt als Übel zu erfahren giebt (§ 83f.). Auch hier vermeidet es also Schl. an einzelne zeitliche Akte der Gottheit zu denken und verweist auf die beharrenden Züge der Weltordnung als den Ausdruck der göttlichen Kausalität.

Den centralen und wertvollsten Abschnitt der Glaubenslehre bildet die Entwickelung des Bewußtseins der Gnade. Hier kommt erst die Erfahrung der Erlösung zu direkter Aussage, in welcher die christliche Kirche steht. Erlösung ist bei Schl. der Übergang aus den Zustand gehemmten in den ungehemmten Gottesbewußtseins. Sie verwirklicht sich in einem neuen Gesamtleben, das der Gemeinde als göttlich gestiftet und an die Wirksamkeit Jesu gebunden gilt. Richtet der Begriff der Erlösung zunächst unsern Blick

auf eine in der Zeit vorgehende Veränderung, so müssen wir uns deutlich machen, daß im Licht der Ewigkeit Gottes von keiner erst in der Zeit anhebenden und durch die Sünde bedingten Wirksamkeit desselben gesprochen werden kann. Als göttliche Thätigkeit betrachtet, ist darum die Erlösung Verwirklichung der Schöpfung, die sich im Weltzusammenhang in eine zeitliche Succession auseinanderlegt. Damit ist der Gesichtspunkt gegeben, unter welchen der Erlöser gestellt wird, er ist das in der Geschichte erscheinende Urbild der Menschheit. Seine Würde erkennen wir aus seiner Thätigkeit, die wir freilich nicht nach dem empirischen Erfolg in der christlichen Gemeinde abschätzen dürfen, sondern nach dem unerschöpflichen Antrieb, den sie in die Gläubigen legt, zu bemessen haben. In Christus ist die Menschheit nach der Seite ihrer religiösen Bestimmung vollendet; darum muß man von einem eigentlichen Sein Gottes in ihm reden. Aber er ist als das Urbild zugleich vollkommen geschichtlich, dem Einfluß von Zeit und Volkstum unterstellt. Nur in das Innerste seines Lebens reicht seine zeitliche Bedingtheit nicht. Hier ist darum auch eine Stetigkeit, die jeden Kampf ausschließt. Darum ist Christus auch das Organ für die Einwohnung Gottes in der gesamten Menschheit; es eignet ihm die Kraft, sein gotterfülltes Leben in der ihm wesensgleichen Gattung zu reproduzieren, ohne daß es dafür einer anderen Voraussetzung bedarf als der Art, wie der Mensch anregend und fördernd auf den Menschen wirkt. Seine Entstehung muß dem als Wunder gelten, der seinen Abstand von der empirischen Menschennatur ermißt; einer umfassenderen Betrachtung erscheint sie gleichwohl nur als das endliche Hervortreten der Idee, auf welche die Menschheit angelegt ist. So verschlingen sich in ihm unauflöslich Gottes schöpferische That und die geistige Entwickelung des Menschengeschlechts. Die kirchlichen Formeln werden einer fortgehenden kritischen Bearbeitung bedürftig genannt und so viel als möglich im Sinne dieser Grundanschauung interpretiert. Den Satz von der übernatürlichen Erzeugung Christi erklärt Schl. für nicht ausreichend historisch bezeugt und für ungeeignet, die Sündlosigkeit Jesu zu begründen. Auch Auferstehung, Himmelfahrt und Wiederkunftsverheißung fügen seiner Würde nichts hinzu. Es giebt nur eine Heilsthatsache: seine Person (§ 86—99).

An Schl.s Christologie ist manches ausgesetzt worden, den Philosophen der spekulativen Schule war sie zu schwärmerisch in der Verehrung, die sie auf Eine Gestalt der Geschichte konzentriert, den Anhängern der dogmatischen Tradition dagegen zu dürftig gegenüber den hohen Prädikaten der Kirchenlehre. Unbefangene Leser, die nicht schon eine fertige Formel mitbringen, werden von ihr immer einen starken religiösen Eindruck empfangen und ihrem Urheber das Recht nicht bestreiten, Jo 1, 14 für den Grundtext seiner ganzen Dogmatik zu erklären (I, 2 S. 611). Aber man wird es doch zugleich beklagen müssen, daß er von hier aus nicht dazu gelangt ist, die Schranke zu durchbrechen, die seine Fassung des Begriffs der Ewigkeit zwischen Gott und dem zeitlichen Weltgeschehen aufgerichtet hat. Hier, wenn irgendwo, verlangt der religiöse Glaube die Gewißheit einer unmittelbaren Einigung Gottes mit der Menschheit und auch die von Schl. selbst gemachten großen Aussagen von der Einzigartigkeit und Vollkommenheit des Erlösers verlieren ihren Halt, wenn dieses Verlangen als unberechtigt abgewiesen wird.

Wie sich nach dem Bisherigen das „Geschäft Christi" für Schl. darstellen muß, kann nicht zweifelhaft sein. Es ist die Auswirkung des göttlichen Gehalts seiner Person, die Erweiterung des Seins Gottes in ihm zu einem Sein Gottes in der gesamten menschlichen Natur. Leiden und Tod kommen dabei nicht als eigentliche Heilsursachen, sondern nur als Bewährungsmittel der Gesinnung und Kraft Christi in Betracht. Unter diesem Gesichtspunkt sind sie in der Einheit seiner Berufsleistung mit befaßt, die im Grunde darin besteht, sein Leben mitzuteilen. Von einer Einwirkung Christi auf Gott kann nicht gesprochen werden. Sein Werk verläuft in der Richtung auf die Menschheit, indem er die Empfänglichen in die Gemeinschaft seines Lebens aufnimmt. In dieser Wirkung Christi auf uns lassen sich zwei Seiten unterscheiden, die Mitteilung der Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins oder die Erlösung und die Mitteilung der Seligkeit desselben oder die Versöhnung. Dabei gründet sich die Versöhnung auf die Erlösung, die Beseligung auf die Mitteilung religiöser Kraft. Diese für das protestantische Bewußtsein auffallende Ordnung der Begriffe verliert etwas von ihrem Befremdlichen, wenn man den eng begrenzten Sinn des Begriffs Versöhnung bei Schl. im Auge behält. Er bezeichnet die Aufhebung der aus dem Zusammensein mit der Welt entspringenden Übel, die — nach dem früher über deren Natur Gesagten — ganz von der Stärkung der religiösen Kraft (= Erlösung) abhängen muß. Nichtsdestoweniger tritt aber in dieser Fassung des Begriffs die Verkürzung hervor, in der dieser ganze Gedankenkreis behandelt wird. Nicht

das Gut der Sündenvergebung, seine Begründung und Vergewisserung steht im Mittelpunkt, sondern die Umgestaltung des menschlichen Gesamtlebens zu einem Dasein stetigen Gottesbewußtseins. Darum wird weder eine transscendente Beziehung des Heilswerks Christi anerkannt, noch seine Konzentration in einen die göttliche Gnade verbürgenden 5 geschichtlichen Akt gewürdigt. Gleichwohl ist Schl.s Lehre vom Werk Christi durch manche formellen Vorzüge für die neuere Versöhnungslehre bahnbrechend geworden. Dahin gehört die Zusammenfassung des thätigen und leidenden Gehorsams in den einheitlichen Begriff des Erlöserberufs, die Zurückführung des in seiner Isolierung anfechtbaren Gedankens der Stellvertretung auf den der Gemeinschaft und die enge Verknüpfung des geschichtlichen 10 Werks Christi mit seiner fortgehenden Wirkung auf die Menschheit (§§ 100—105).

Der Erfolg des Werks Christi ist, im Gläubigen angeschaut, seine Wiedergeburt. In der weiteren Ausführung dieses Begriffs ist hinsichtlich des Verhältnisses von Rechtfertigung und Bekehrung ein gewisses Schwanken bemerkbar. Es weicht hier nicht nur die 2. Aufl. von der 1., sondern auch § 107 im Text von der nachfolgenden Darstellung 15 ab. Schl. hält zwar charakteristische Bestimmungen der Kirchenlehre fest, so vor allem die Rechtfertigung aus dem Glauben unter Ausschluß aller Verdienste; aber im Grunde fällt doch der Accent auf die Bekehrung als die veränderte Lebensform, während die Rechtfertigung nur ihre Konsequenz für das ruhende Bewußtsein ist. Mit viel Feinheit und Takt wird dagegen die Lehre von der Heiligung behandelt, in der sich das neue 20 Leben zum beharrenden und unzerstörbaren Charakter ausgestaltet. Im Hintergrund der bleibenden Unvollkommenheit steht die siegreiche Kraft der neuen Gesinnung. Wenn freilich die Wiedergeburt für schlechterdings unverlierbar erklärt wird, so wirken dabei nicht bloß psychologische, sondern auch metaphysische Annahmen mit (§§ 106—112).

Einen breiten Raum nimmt unter dem Titel „Von der Beschaffenheit der Welt in 25 Beziehung auf die Erlösung" die Lehre von der Kirche ein. An ihrer Spitze steht die Lehre von der Erwählung. Daß in einer Dogmatik des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls ihr religiöser Gehalt nicht verkannt werden wird, läßt sich zum voraus erwarten. Gleichzeitig sucht aber Schl. die Anstöße zu heben, die gerade sie dem religiösen Gefühl und Denken darbietet, indem er der Erwählung zum Objekt die Gesamtheit der neuen 30 Kreatur und zum Ziel ausschließlich das Heil giebt, in der Bevorzugung oder Übergehung der Individuen und Völker durch die göttliche Weltregierung aber keine endgiltige Entscheidung sieht. Die hierauf folgende Lehre von der Geistesmitteilung wird von vornherein mit der Kirche in enge Verbindung gesetzt. Daß der heilige Geist infolgedessen als der Gemeingeist des von Christus gestifteten Gesamtlebens erscheint, hat man vielfach 35 zu äußerlich und zu niedrig gegriffen finden wollen. Allein, wenn man bedenkt, daß die individuelle Seite der Geisteswirkung bereits in der Form der Lebensmitteilung Christi zur Darstellung gekommen ist, so wird man es nicht tadeln können, wenn an diesem Ort nur die gemeinschaftstiftende Wirkung des Geistes ergänzend betrachtet wird. An dem Bestand der Kirche unterscheidet Schl. wesentliche und unveränderliche Grundzüge, die auf 40 ihrem Verhältnis zu Christus und dem Geist beruhen und wandelbare Bestimmungen, die ihr vermöge des Zusammenseins mit der Welt zukommen. Zu den ersteren rechnet Schl. außer dem Wort und den Sakramenten noch besonders das Amt der Schlüssel, in dem er die Vollmacht der vom Geist geleiteten Gemeinde zu Gesetzgebung und geistlicher Zucht sieht, und das Gebet im Namen Jesu. Der Besprechung des Dienstes am Wort schickt er 45 seine prinzipielle Auffassung der hl. Schrift voraus. Daß er ihre normative Autorität auf das NT beschränkt, wissen wir bereits. Vor allem aber hat sein Rückgang von der Inspiration der Schriften auf die der Personen (§ 130) die umfassendste Nachfolge gefunden. Die Sakramente werden als Handlungen der Kirche, eben damit aber Christi durch die Kirche gewertet, die Kindertaufe durch die Bemerkung geschützt, daß bei keiner 50 empirischen Verwaltung des Sakraments eine unbedingte Gewähr für das Zusammentreffen derselben mit der Wiedergeburt bestehe. Bezüglich des Abendmahls werden mancherlei dogmatische Auffassungen über das Verhältnis der Elemente zu Leib und Blut Christi zugelassen; ausgeschlossen wird nur der magische Aberglaube und die rationalistische Entleerung der Handlung. Das Zusammensein der Kirche mit der Welt ergiebt 55 den Gegensatz von unsichtbarer und sichtbarer Kirche. Die letztere ist die durch Einwirkungen der Welt gehemmte Gemeinschaft des christlichen Lebens; darum gespalten und irrtumsfähig. Gleichwohl ist es möglich, in ihr der unsichtbaren Kirche anzugehören, die eine und untrüglich ist, und unter der Leitung des Geistes an der Überwindung der empirischen Hemmungen und Trübungen zu arbeiten. Schl. ist dabei freilich dem Fehler 60 auch nicht ganz entgangen, der allezeit in der Zusammenstellung dieses gegensätzlichen

Begriffspaars liegt, in der sichtbaren Kirche weniger die Erscheinung als die Entstellung des Ideals zu sehen (§§ 113—156).

Die Eschatologie wird unter dem Gesichtspunkt der Vollendung der Kirche behandelt. Die hierher gehörigen Lehrstücke werden, als nicht unmittelbar in der christlichen Erfahrung enthalten, „prophetisch" genannt und dadurch von vornherein von dem übrigen 5 dogmatischen Stoff unterschieden. Die Abwägung der mancherlei Gedankengänge, durch welche der christliche Glaube im Reich der Zukunft festen Fuß zu fassen versucht hat, bleibt denn auch vielfach ohne bestimmtes Resultat. Dies ist zuletzt darin begründet, daß uns die anschauliche Basis der erfahrungsmäßigen Wirklichkeit gerade dann im Stiche lassen muß, wenn wir eine wirkliche Vollendung der Kirche denken wollen. Daß es einen 10 Unsterblichkeitsglauben giebt, dessen Motive nicht rein religiös sind, hält Schl. auch jetzt fest. Doch ist ihm die Verbindung der Gläubigen mit Christus eine unauflösliche und damit ihr Fortleben nach dem Tode gewährleistet. Es scheint ihm dann aber auch geboten, diese Annahme auf alle Menschen auszudehnen, damit nicht die Wiedergeburt als ein physischer Vorgang erscheine. So findet die in den Predigten mehr und mehr her- 15 vortretende Befreundung mit dem Unsterblichkeitsglauben (vgl. II, 2, 452 ff. und II, 4, 880 ff.) zuletzt auch in der Glaubenslehre ihren Ausdruck (§§ 157—163).

Zwei Abschnitte zur Gotteslehre bilden den Abschluß. Das Werk der Erlösung lehrt uns zwei weitere Eigenschaften Gottes kennen, die Liebe, das Prinzip der göttlichen Selbstmitteilung, und die Weisheit, die ihre Bethätigung ordnet und bestimmt. Dabei 20 dürfen wir Gott nur kein Reflektieren über Zwecke und Mittel zuschreiben, müssen vielmehr seine Weisheit ähnlich der künstlerischen Intuition vorstellen. Schließlich aber ist die Lehre von der Trinität der Versuch, die gesamte offenbarende Thätigkeit Gottes in ihrer Einheit wie in ihrer Gliederung zu überschauen. In der begrifflichen Fixierung dieser Lehre hat sich das Dilemma herausgestellt, daß entweder die hypostatische Selbst- 25 ständigkeit der drei Personen oder die Einheit des göttlichen Wesens verletzt zu werden droht. Von diesen beiden Gefahren hält Schl. die zweite für die größere. Er nähert sich darum der sabellianischen Fassung, indem er die Einheit Gottes unbedingt festhält und ihr seine dreifache Offenbarung in der geschaffenen Welt überhaupt, in der Person des Erlösers und im Geist der christlichen Gemeinschaft an die Seite stellt (§§ 164—172 sowie I, 2, 485 ff.). 30

Schl.s Glaubenslehre ist unzweifelhaft ein systematisches Kunstwerk hohen Rangs. Wie schon de Wette bei ihrem Erscheinen geurteilt hat (Br. IV, 313) kann es hinsichtlich der Geschlossenheit des Gedankengangs und der gleichmäßigen Durchdringung des Stoffs nur mit Calvins Institutio verglichen werden. Es überragt aber diese zugleich durch die Originalität der Gestaltung und den philosophischen Geist, ohne den im Zeitalter der 35 Kritik und Spekulation keine Glaubenslehre hätte werbende Kraft entfalten können. Unter weitestgehender Anerkennung der Resultate der Kantschen Erkenntniskritik vermag Schl. doch sich mit dem religiösen Gehalt des Dogmas eins zu fühlen und ihn einer neuen Zeit in seinem Wert eindringlich zu machen. Sein Werk ist darum auch für die Folgezeit eine Schule der dogmatischen Methode geblieben und vielen zugleich eine Brücke zum 40 Verständnis des christlichen Glaubens geworden. Der volle Ausdruck seiner persönlichen Frömmigkeit und das unbedingte Maß für deren kirchliche Bezeugung ist es gleichwohl kaum für jemanden gewesen. Und vollends auf die Fragen, welche heute die dogmatische Wissenschaft beschäftigen, giebt es bei allem Prophetischen seines Standpunkts keine ausreichende Antwort. Dafür spiegelt es viel zu sehr die Situation seiner Entstehungszeit 45 und die persönliche Entwickelung seines Verfassers wider. Die Verständigung mit der Spekulation ist für uns gegenstandslos, die Auseinandersetzung mit der Geschichte um so dringender geworden. Und hier liegt gerade der empfindlichste Mangel des Buchs, sofern es die Frage nach den geschichtlichen Grundlagen des Glaubens abschneidet und den Begriff der Offenbarung in den eines zeitlosen Individualcharakters der christlichen Religion 50 umbiegt. Dann aber suchen wir auch in der Religion nicht mehr die harmonische Ausgleichung der Gegensätze, welche das Gefühl der unendlichen Einheit gewährt, sondern die Stärkung der Persönlichkeit für die großen sittlichen Aufgaben der Zeit. Diese kann uns nur der Glaube an eine persönliche Macht über die Welt geben, für welche das geschichtliche Leben der Menschen kein indifferentes Spiel, sondern der Ort ihres Ein- 55 greifens und Leitens ist. Was Schl.s Glaubenslehre für ihre Zeit geleistet hat, muß darum heute auf vielfach anderen Wegen erstrebt werden. Nur eines wird dabei nicht wieder verschwinden dürfen: die Bewährung der dogmatischen Aussagen an der religiösen Erfahrung, wenn schon auch sie bei einer höheren Wertung der geschichtlichen Offenbarung nur ein Moment der dogmatischen Methode bilden kann. 60

10. Nach einer vielfach vertretenen Ansicht kann Schl.s theologischer Standpunkt nicht vollständig aufgefaßt und richtig beurteilt werden ohne eingehende Rücksichtnahme auf seine philosophischen Voraussetzungen. Auf die Wichtigkeit insbesondere der Dialektik in dieser Hinsicht hat nach Weissenborn namentlich Sigwart hingewiesen und Bender hat 5 Schl.s Theologie unter dem Gesichtspunkt dargestellt, daß die theologischen Äußerungen stets einer kritischen Prüfung am Kanon der philosophischen Vorlesungen bedürftig seien, wenn ihr eigentlicher Gehalt ermittelt werden solle. Gegen diese Auffassung des Verhältnisses müssen jedoch schon Schl.s bestimmte Erklärungen mißtrauisch machen. In dem bekannten Brief an Jacobi (II, 349 ff.) nimmt er für seine philosophischen und religiösen 10 Interessen volles Gleichgewicht in Anspruch. Er nennt sie die beiden Brennpunkte seiner eigenen Ellipse und die Oscillation zwischen beiden die Fülle seines irdischen Lebens. Er weiß zwar von einer gegenseitigen Beeinflussung, ja Annäherung seiner Philosophie und seiner Dogmatik; aber von einer Abhängigkeit der einen von der andern weiß er nichts und die Reduktion beider auf eine Formel lehnt er ausdrücklich ab. In den Send- 15 schreiben an Lücke verwahrt er sich ernstlich gegen die Unterstellung, als hätte er eine philosophische Dogmatik geben wollen. Die Aussagen der Dogmatik sind durchaus erfahrungsmäßig . . . Ich bin gar nicht darauf eingerichtet, in der Dogmatik zu philosophieren (I, 2, 544). Und später: Ich habe wiederholt gesagt, die christliche Lehre müsse völlig unabhängig von jedem philosophischem System dargestellt werden (597). Niemals 20 werde ich mich dazu bekennen können, daß mein Glaube an Christum von der Philosophie her sei (616). Das sind gewiß nicht Auskünfte der Verlegenheit, sondern Bekenntnisse, die seine wirkliche Überzeugung um den Sachverhalt widergeben. Damit stimmt die Glaubenslehre überein, wenn sie nur einen formalen Einfluß der Philosophie zugiebt. Angesichts dieser bestimmten Erklärungen liegt es nahe, auch die scheinbar anders lau- 25 tende Äußerung der Dialektik, daß die Philosophie „wie überall Aufsicht führe über das Verfahren im dogmatischen Denken" (Entwurf von 1831 ed. Jonas S. 533; vgl. auch S. 436), nicht auf eine der Philosophie zustehende Berichtigung des Inhalts, sondern nur auf die Kontrolle der Methode, namentlich auch hinsichtlich der Scheidung der Gebiete zu beziehen.

30 Was uns aber noch weiter abhalten muß, Schl.s dogmatische Anschauungen ohne weiteres nach seinen philosophischen Arbeiten zu interpretieren, ist die Beschaffenheit und der Inhalt dieser letzteren selbst. Sie sind ausnahmslos nur in der Form fragmentarischer Entwürfe oder auszugsweise veröffentlichter Nachschriften von Vorlesungen auf uns gekommen und zeigen deutlich genug, daß Schl. die endgiltige Form seiner Philosophie zu 35 der Zeit erst suchte, in welcher ihm seine Dogmatik im wesentlichen fest stand. Je mehr man sich in diesen schichtenweise übereinander gelagerten Trümmern orientiert, desto deutlicher tritt hervor, daß es zu den stets festgehaltenen Absichten der philosophischen Vorlesungen gehört hat, so oder so dem Recht des theoretischen Verstandes wie der praktischen Vernunft ein Recht des Gefühls und damit der Religion an die Seite zu stellen, 40 in den letzten Fragen der Weltanschauung mit gehört zu werden. Ja man darf es wohl als die schließliche Absicht der Dialektik bezeichnen, den von Kant der praktischen Vernunft zugesprochenen Primat auf das Gefühl als die eigentliche Einheitsfunktion des menschlichen Bewußtseins zu übertragen. Unter diesen Umständen erscheint es sachgemäßer, anstatt Schl.s dogmatisches Konzept nach der Dialektik korrigieren zu wollen, vielmehr 45 die letztere als den Versuch anzusehen, diejenige Übereinstimmung der philosophischen und religiösen Interessen herzustellen, welche Schl. mit der Selbstständigkeit beider für verträglich hielt.

Ein Blick auf die Dialektik und Psychologie mag das eben Gesagte bestätigen. In der Dialektik entwickelt Schl. die Theorie des Bewußtseins, die sich nach seiner Über- 50 zeugung ergeben muß, wenn man die kritischen Prinzipien Kants auch auf die praktische Vernunft konsequent ausdehnt. Dialektik ist in seinem Sinne Kunstlehre des Denkens (so seit 1814). Philosophie ist nämlich keine abgeschlossene Wissenschaft, sondern eine nie vollendete Aufgabe. Man kann darum, streng genommen, nicht von ihren Ergebnissen reden, wohl aber ihre Voraussetzungen bezeichnen und Regeln für das Denkverfahren auf- 55 stellen. Das Denken ist dazu bestimmt, Wissen zu werden. Wissen aber setzt eine doppelte Uebereinstimmung voraus, die Übereinstimmung des Denkens mit dem Sein und die Übereinstimmung der Gedanken der Denkenden untereinander. Die erste Forderung kann nur durch einen ursprünglichen Zusammenhang des Denkens mit dem Sein, die zweite nur durch eine gleichartige Gesetzmäßigkeit der Gedankenverbindung erfüllt werden. Die 60 Entwickelung dieser Annahmen führt zunächst auf die Position Kants, daß in aller Er-

kenntnis Sinnlichkeit und Verstand oder, wie Schl. sagt, organische und intellektuelle Funktion sich verflechten müssen. Schl. schützt sie aber zugleich gegen einen Kant noch fernliegenden Einwand. Die Individualität kann eine Gemeinschaft des Wissens nicht hindern, da in allen Individuen die Thätigkeiten der Vernunft und Organisation wesentlich identisch sind. Ist damit die Übereinstimmung mit anderen denkenden Subjekten ermöglicht, so bedarf die Übereinstimmung des gemeinsamen Denkens mit dem Sein noch einer weiteren und höheren Voraussetzung. Indem unser Denken das Merkmal der Gewißheit an sich trägt, liegt in ihm die Überzeugung, es müsse eine höchste Einheit geben, welche die beiden entgegengesetzten Bestimmungen des Idealen und des Realen in gleicher Weise in sich trägt. In ihr liegt die Bedingung für die Realität alles Wissens. Da diese höchste Einheit nicht selbst gewußt werden kann, ist ihre Anerkennung zuletzt eine Sache der Gesinnung, ein Glaube, eine nicht weiter beweisbare Grundüberzeugung. Man kann nur sagen, daß, wer diese höchste Einheit leugnet, damit die Vernunft selbst verleugnet. Unser Ausdruck für diese höchste Einheit sind die korrelaten Ideen: Gott und Welt.

Zu dem bisher verfolgten tritt aber seit dem Jahre 1818 in immer bedeutsamer werdender Ausführung noch ein anderer Gedankengang, der den Standpunkt der Glaubenslehre noch direkter vorbereitet. Wie für die Gewißheit im Wissen, so bedürfen wir auch für die Gewißheit im Wollen eines letzten Grundes. Denn dieses muß mit dem Sein in demselben Verhältnis der Entsprechung stehen. Wissen ist ein Denken, dem ein vorausgehendes Sein entspricht, Wollen ein Denken, dem ein nachfolgendes Sein entspricht. Soll unser Wollen nicht ergebnislos und leer sein, so müssen wir die Überzeugung haben können, daß das Sein für unsere gestaltende Einwirkung zugänglich ist. Auch diese Gewißheit giebt uns nur die Voraussetzung einer höchsten Einheit des Denkens und des Seins. Wir werden also auch von hier aus auf dieselbe Idee eines Absoluten, wir dürfen auch sagen: Gottes geführt, obwohl die Gottesidee nur eine Form ist, dieses Absolute vorzustellen. Und da nicht alle Menschen sich zur Spekulation erheben, liegt dieser zweite Weg, zur Überzeugung von Gottes Existenz zu gelangen, den meisten näher als der erste (ed. Jonas § 214, 3). Kant hat diesen Weg für den ausschließlich giltigen gehalten; allein das war eine unzulässige Trennung des Moralischen und des Physischen. Ist aber die Idee Gottes ebensowohl vom Wissen als vom Wollen aus gefordert, so muß sie ihre ursprüngliche Heimat in dem haben, was in unserem Bewußtsein, dem Wissen und Wollen vorausgeht und zu Grunde liegt, d. h. im Gefühl. Dieses bildet den Übergang vom Denken zum Wollen und die gemeinsame Basis beider. Demnach ist uns das Bewußtsein Gottes ursprünglich im Gefühl gegeben.

Nun haben wir aber schon gesehen, daß sich die höchste Einheit in zwei korrelaten Ideen ausdrückt, Gott und Welt. Beide sind uns nur miteinander gegeben. Denken wir die Welt ohne Gott, so fehlt ihr das Band der Einheit; denken wir dagegen Gott ohne die Welt, so erhalten wir eine alles Inhalts entleerte Vorstellung. Wir können also in unserem Denken immer nur Gott und Welt zugleich setzen. Damit werden sie aber keineswegs identisch. Die Welt ist die höchste Einheit mit Einschluß aller Gegensätze, Gott die höchste Einheit mit Ausschluß aller Gegensätze. Dem entsprechend haben beide Ideen auch eine verschiedene Stellung zum Wissen. Die Gottesidee ist der **terminus a quo**, die Bedingung seiner Möglichkeit, die Weltidee der **terminus ad quem**, das Ziel, dem es sich immer anzunähern sucht. Beide Ideen sind in dem Sinne transscendental, daß sie zwar Voraussetzungen unseres Wissens bilden, aber niemals direkte Gegenstände desselben werden können. Sie liegen jenseits der Grenze der Erkenntnis, da es für den höchsten Begriff, Gott, keine entsprechende organische Funktion und für die unerschöpfliche Fülle des Wahrnehmbaren in der Welt keinen adäquaten Begriff mehr giebt.

Damit stimmt nun zusammen, was die Glaubenslehre weiter ausführt, daß wir Gott ursprünglich im Gefühl haben, daß er hier stets zugleich mit der Welt gesetzt ist, daß auch das höchste objektive Bewußtsein auf die Gottesidee zurückleitet, endlich, daß es von Gott keine objektive Erkenntnis, sondern nur ein gefühlsmäßiges Innewerden giebt. Gleichwohl würde man fehlgehen, wenn man sagte, die Aufstellungen der Glaubenslehre seien aus Schl.s Erkenntnistheorie erwachsen. Vielmehr hat die Absicht der Verteidigung der Religion seiner Erkenntnistheorie immer mehr die Richtung auf eine weitgehende Würdigung des Gefühls gegeben. Und diese kommt nicht zufällig in den Jahren zum immer deutlicheren Ausdruck, in denen Schl. die Abfassung und Weiterbildung der Glaubenslehre beschäftigt hat. Dies bestätigt sich auch noch darin, daß Schl. seine Absage an den Pantheismus auch in den Formeln der Dialektik ausgeprägt hat, während man doch

zweifeln kann, ob hier eine so bestimmt accentuierte Unterscheidung von Gott und Welt ausreichend begründet worden ist.

Aus den Vorlesungen über Psychologie (III, 6) seien nur einige bemerkenswerte Züge hervorgehoben. Schl. lehnt es ab, von metaphysischen Begriffen wie Geist und Materie oder Seele und Leib auszugehen. Unmittelbar gegeben ist uns nur das Ich, als das Zusammensein der Seele mit dem Leib; an diesem hat darum die Psychologie ihre Voraussetzung wie ihre Grenze. Deshalb giebt es auch im psychischen Leben nur relative Gegensätze, welche auf die ursprüngliche Einheit zurückweisen und jede dualistische Vorstellung muß ausgeschlossen bleiben. Auch die hergebrachte Aussonderung besonderer Seelenvermögen widerspricht der Einheitlichkeit des psychischen Lebens. Die Funktionen kommen niemals rein vor; sie erscheinen immer nur in wechselnden Mischungsverhältnissen. Die Gliederung des Gebiets wird durch drei Paare von relativen Gegensätzen bestimmt, den Unterschied der aufnehmenden und ausströmenden Thätigkeiten, des objektiven und des subjektiven Bewußtseins, des individuellen und des Gattungsbewußtseins. Jedem Hervortreten dieser Gegensätze geht ein Zustand ihrer Indifferenz voraus und folgt eine höhere Ausgleichung nach, ein Schema, dessen klassisches Beispiel die Psychologie der Frömmigkeit in der Glaubenslehre ist. Die untere Stufe der aufnehmenden Thätigkeiten nehmen die Sinnesthätigkeiten ein, die sich nach dem Gegensatz von objektiv und subjektiv in Wahrnehmen und Empfinden teilen. Auf ihnen ruht die höhere Stufe der Denkthätigkeiten, die speziell an das Wahrnehmen anknüpfen. Eine besondere Würdigung erfährt die Bedeutung der Sprache für das Denken. Durch Benennung machen wir den Gegenstand objektiv für uns selbst und mitteilbar für andere. Darum ist auch die Sprache nicht bloß ein Erzeugnis unseres Selbstbewußtseins, sondern zugleich des in ihm enthaltenen Gattungsbewußtseins. Neben dem Denken stehen, diesem im Rang gleichgeordnet, die auf die Empfindung aufgebauten höheren Gefühle. Sie sind teils dem Gattungsleben zugewandt, gesellige Gefühle, teils dem Naturleben, ästhetische Gefühle. Beide haben ihre höhere Einheit im religiösen Gefühl. In ihm verschwindet nicht nur der Gegensatz der Einzelwesen untereinander, sondern auch der von Ich und Natur. Darum erleben wir im religiösen Gefühl die unendliche Einheit alles Daseins. Der Vollendungspunkt des menschlichen Geisteslebens liegt also auf der Seite des subjektiven Bewußtseins. Die Religion erhebt uns zu einem Zustand, der weder der Wissenschaft noch der Kunst zugänglich ist. Von den ausströmenden Thätigkeiten wird nur das „gewußte“ Wollen näher behandelt und in strenge Abhängigkeit vom Denken gestellt, womit — ähnlich wie bei Leibniz — die deterministische Auffassung gegeben ist. Unter den Einteilungen der Willensfunktionen erscheint auch die in wirksames und darstellendes Handeln, die in der christlichen Sitte zur herrschenden geworden ist. Im ganzen dürfte auch hier die Einwirkung der theologischen Auffassung auf die philosophische Reflexion stärker sein als die umgekehrte.

11. Einen selbstständigen Wert neben den religionspsychologischen und dogmatischen Arbeiten beansprucht Schl.s Ethik. Schon frühe hatte er sich von Kants Behandlung der Moral unbefriedigt gefühlt. In dem starren, für alle vernünftigen Wesen gleichen Sittengesetz konnte er nicht das zureichende Prinzip der Moral erkennen. An einer an diesem allein orientierten Sittlichkeit vermißte er die Züge, die ihm und seinen romantischen Genossen als die wertvollsten und zartesten galten, die naturgleiche Unmittelbarkeit und die individuelle Eigenart. In den Fragmenten des Athenäums giebt er dieser Ausstellung scharfen, bisweilen übermütigen Ausdruck (vgl. Dilthey, Anhang S. 80ff.), in den Monologen versucht er die positive Darlegung seines Ideals. In der Einsamkeit von Stolpe klärt sich ihm Schlegels kecker Plan einer moralischen Revolution ab zu dem einer kritischen Reform der moralischen Theorie, wie die Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre sie darbieten. Auf diese Vorübungen folgt in Halle die erste Ausarbeitung der philosophischen Moral für seine Vorlesungen. In Berlin gewinnt sie festere Gestalt, indem sie in Paragraphen redigiert wird. Später treten Ausarbeitungen über einzelne ethische Begriffe hinzu, die in der Akademie vorgetragen werden (so 1819 über den Tugendbegriff, 1824 über den Pflichtbegriff, 1825 über den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz, 1826 über das Erlaubte, 1827 und 1830 über das höchste Gut). Der Plan einer Veröffentlichung der philosophischen Ethik, von dem 1815 und 1816 (Br. II, 313. IV, 208. 212) und aufs neue 1820 (IV, 264) die Rede ist, bleibt unausgeführt. Er wird 1825 durch die Absicht verdrängt, erst die christliche Sittenlehre als Seitenstück der Dogmatik zu bearbeiten (IV, 332) und ist 1829 aufgegeben (Heinrici, Twesten S. 414). Auf Grund der Aufzeichnungen Schl.s ist die philosophische Ethik

1835 von A. Schweizer und in knapperer Fassung und strengerer Anordnung 1841 von Twesten herausgegeben worden.

Schl. erweitert den Begriff der Ethik über die bis dahin üblichen Grenzen hinaus. In unverkennbarer Anlehnung an Schellings Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums entwickelt er das System der Wissenschaften aus der Wechselbeziehung des Idealen und Realen, der Vernunft und der Natur. Er unterscheidet vier Grundwissenschaften, die das ganze Gebiet möglicher Erkenntnis umschreiben: die empirische Naturwissenschaft oder die Naturbeschreibung, die spekulative Naturwissenschaft oder die Physik, die empirische Vernunftwissenschaft oder die Geschichte und die spekulative Vernunftwissenschaft oder die Ethik. In das Gebiet der letzteren fällt darum die begriffliche Darstellung des gesamten Handelns der Vernunft auf die Natur, soweit es sich auf unserer Erde vollzieht und darum in unsere Erfahrung eingeht. Die Ethik ist demgemäß der Form nach der Physik verwandt, sofern sie die allgemeinen Formeln des Geschehens aufstellt und in einem einheitlichen Zusammenhang ordnet. Daher auch die — in ihrem Recht sehr anfechtbare — weitgehende Parallelisierung des Sittengesetzes mit dem Naturgesetz. Ihren Stoff dagegen hat die Ethik mit der Geschichte gemein. Sie entwickelt den Schematismus der Begriffe, welche die Ineinsbildung von Vernunft und Natur in der irdischen Geschichte ausdrücken. Im Grunde ist sie darum Philosophie der Geschichte oder auch Philosophie der Kultur, dieses Wort in seinem weitesten Sinne genommen. Sie spricht demgemäß auch nicht von Aufgaben, deren Verwirklichung erst geboten werden müßte, sondern von einem Handeln, das allezeit im Gang ist; sie ist nicht imperativ, sondern deskriptiv. Und sie beschränkt sich nicht auf das im engsten Sinn praktische Gebiet, sondern sieht auch in dem geistigen Erwerb der Erkenntnis und in der Bereicherung des inneren Lebens ein Handeln der Vernunft, das eine Seite des geschichtlichen Fortschritts ausmacht.

Was die Ethik demnach zu beschreiben hat, ist die Einigung von Vernunft und Natur durch das Handeln der ersteren. Wollen wir diesen Vorgang in seiner Einheitlichkeit und Totalität überschauen, so müssen wir uns an sein — immer nur relatives — Ende stellen und sein Ergebnis ins Auge fassen. Dann erscheint zunächst der Begriff des sittlichen Guts, in welchem eine Einheit von Vernunft und Natur realisiert ist. Den nie erreichten, aber immer angestrebten Inbegriff solcher Güter bezeichnen wir als höchstes Gut. Wir können uns aber auch in den Prozeß des Werdens selbst hineinstellen, dann nehmen wir die Kraft wahr, mit welcher die Vernunft in der Natur wirksam ist, sie heißt in der ethischen Sprache Tugend. Die Verfahrungsweise, welche die Tugend in ihrer Richtung auf die Hervorbringung sittlicher Güter einhält, nennen wir Pflicht. Die Ethik kann deshalb vollständig nur in der Kombination dieser drei Betrachtungsweisen dargestellt werden, die zusammengehören, weil sie sich gegenseitig voraussetzen. Sittliche Güter entstehen nur durch das pflichtmäßige Wirken der Tugendkräfte. Die beherrschende Stelle gebührt aber der Güterlehre und dem sie zusammenfassenden Begriff des höchsten Guts. Dieses begreift in sich alle Erzeugnisse des Vernunfthandelns der Menschheit. Es ist der Inbegriff aller geschichtlichen Ideale: das goldene Zeitalter in der ungetrübten und allgenügenden Mitteilung des eigentümlichen Lebens, der ewige Friede in der wohlverteilten Herrschaft der Völker über die Erde, die Vollständigkeit und Unveränderlichkeit des Wissens in der Gemeinschaft der Sprachen, das Himmelreich in der freien Gemeinschaft des frommen Glaubens (III, 2 S. 466).

Subjekt des ethischen Prozesses ist der Mensch. Er kann darum der Ausgangspunkt des sittlichen Handelns sein, weil er in sich selbst eine ursprüngliche Einigung von Vernunft und Natur darstellt, weil in ihm die Natur vernünftig und die Vernunft natürlich geworden ist. Er kann so auch weiterhin die relative Differenz von Natur und Vernunft in der ihn umgebenden Welt zur Einheit fortbilden. Genauer aber ist das sittliche Subjekt nicht der einzelne Mensch, sondern die Menschheit als Gattung vermöge der ihr gemeinsamen Vernunft. Der Einzelne ist nur Mitarbeiter an der allgemeinen Aufgabe und zwar nach Maßgabe der individuellen Gestalt, welche die Vernunft in ihm gewonnen hat. Demnach trägt das sittliche Handeln einen doppelten Typus, den identischen, in dem die Vernunft der Gattung hervortritt, und auf dem die Gemeinsamkeit der sittlichen Arbeit beruht, und den individuellen, in dem die Vernunft als eigentümlich bestimmte erscheint, und auf dem der Eigenwert der einzelnen Beiträge zur allgemeinen Leistung beruht. Der Gegensatz ist aber nur ein relativer, da jeder stets zugleich Individuum und Glied der Gattung ist. Die Differenz dieser Momente kann also nur im Überwiegen bald des einen, bald des andern Typus bestehen. Das Handeln der Vernunft auf die Natur verläuft ferner in einer doppelten Reihe von Thätigkeiten. Es ist teils Organisieren, teils Sym-

bolisieren. Im Organisieren macht die Vernunft die Natur zu ihrem Werkzeug, im Symbolisieren erzeugt sie in sich selbst das Gegenbild der Natur. Beide Thätigkeiten stehen in enger Wechselbeziehung. Je mehr die Natur organisiert ist, desto mehr wird sie zugleich erkannt, und je mehr sie erkannt ist, desto mehr wird sie Werkzeug der Vernunft. Beide Thätigkeiten können nur darum vom Menschen ausgehen, weil er ein ursprüngliches Organ und Symbol der Einigung von Vernunft und Natur in sich vorfindet, seinen Leib und sein Bewußtsein.

Verbinden wir die beiden Typen der Vernunftthätigkeit, den identischen und den individuellen und die beiden Richtungen derselben, das Organisieren und das Symbolisieren miteinander, so ergeben sich die vier Grundformen des sittlichen Handelns, 1. das identische Organisieren, durch welches Teilung der Arbeit und Austausch ihrer Produkte unter dem Schutz von Recht und Staat entstehen, 2. das individuelle Organisieren, das die eigentümliche Lebenssphäre des Hauses schafft und deren Erweiterung im geselligen Verkehr veranlaßt, 3. das identische Symbolisieren, aus welchem ein in Sprache gefaßter gemeinsamer Wissensbesitz hervorgeht, 4. das individuelle Symbolisieren, dessen Sphäre die künstlerische Darstellung des Gefühls bildet. Die Erzeugnisse dieses vierfachen Vernunfthandelns sind nach dem schon Gesagten die sittlichen Güter. Darunter sind aber nicht die von den Personen ablösbaren Produkte ihres Handelns zu verstehen, sondern die im sittlichen Handeln begriffenen Personen selbst mit Einschluß der von ihnen geschaffenen Werte. Güter heißen also die in der sittlichen Arbeit stehenden Personen und Gemeinschaften samt den Objekten ihrer Thätigkeit, sofern sie einen relativen Abschluß des sittlichen Prozesses darstellen und zugleich Organe seiner Weiterführung sind. In der ersten der oben unterschiedenen sittlichen Sphären liegen Volk und Staat, in der zweiten die Familie und der gesellige Kreis; doch wird angedeutet, daß die Familie im Grunde für alle sittlichen Gemeinschaften die natürlich gegebene Einheit darstellt; in der dritten die Schule nach ihren verschiedenen Stufen; in der vierten die Kirche, die zum höchsten Lebensinhalt die Religion, zum Ausdrucksmittel die Kunst hat. Tugend- und Pflichtenlehre werden nur summarisch behandelt, da für sie neben der Güterlehre kein selbständiger Stoff, sondern nur noch eine andere Betrachtungsweise übrig bleibt. Die Tugend ist als die individualisierte Kraft der Vernunft im Einzelwesen im Grunde eine strenge Einheit. Sie läßt sich aber entweder nach ihrem „Idealgehalt" als Gesinnung oder nach ihrer „Zeitform" als Fertigkeit auffassen und überdies nach den zwei Richtungen des Erkennens und Darstellens (= Symbolisierens und Organisierens) einteilen. Wir erhalten so vier Kardinaltugenden, die Gesinnung im Erkennen: Weisheit, die Gesinnung im Darstellen: Liebe, die Fertigkeit im Erkennen: Besonnenheit, die Fertigkeit im Darstellen: Beharrlichkeit. Dieses Tugendsystem unterscheidet sich von dem antiken, worauf Schl. selbst hinweist (Ausg. von Twesten S. 183), wesentlich dadurch, daß die „unter der Potenz des Staates stehende" Gerechtigkeit der christlichen Anschauung entsprechend durch die Liebe ersetzt wird. Die Pflichtenlehre läßt sich in die Eine Formel fassen: Handle in jedem Augenblick so, daß alle Tugenden in dir wirksam sind in Bezug auf alle Güter. Im konkreten einzelnen Handeln gilt es dann freilich, die Ansprüche der verschiedenen Sphären richtig abzuwägen, innere Anregung und äußere Aufforderung, endlich Anknüpfen und Erzeugen immer möglichst in Einklang zu bringen. Die Gliederung erfolgt hier nach dem relativen Gegensatz der aneignenden und gemeinschaftbildenden Thätigkeit einerseits und des universellen (= identischen) und individuellen Typus andererseits. Dem universellen Gemeinschaftbilden entspricht die Rechtspflicht, dem universellen Aneignen die Berufspflicht, dem individuellen Gemeinschaftbilden die Liebespflicht, dem individuellen Aneignen die Gewissenspflicht.

Blickt man auf diesen ganzen Entwurf zurück, so wird man seinen Reichtum und seine kunstvolle Gliederung immer bewundern und es bedauern, daß er um seiner leicht abschreckenden Formelsprache willen nicht in höherem Maße Gemeingut geworden ist. Aber man wird sich auch nicht verhehlen, daß einer Ethik, die das Sollen beiseite setzt, doch die eigentlich erziehende Kraft fehlen muß. Um der Einseitigkeit der Kant-Fichteschen Gesetzesmoral auszuweichen, ist Schl. in den entgegengesetzten Fehler verfallen, die Sittlichkeit als den jederzeit schon vorhandenen und unvermeidlich sich entfaltenden Inhalt des geschichtlichen Lebens darzustellen. Damit hat er ein Mittelding zwischen Ethik und Geschichtsphilosophie geschaffen, dem zur Ethik die Hoheit und Strenge und zur Geschichtsphilosophie die Beachtung der thatsächlichen bewegenden Kräfte fehlt. Ein wirklicher ethischer Fortschritt kann nur aus der Verbindung der Kantschen Strenge mit Schl.s weitem Umblick über das Gesamtgebiet der sittlichen Aufgabe hervorgehen.

Schl.s christliche Sittenlehre — er selbst hätte sie kaum wie ihr Herausgeber Jonas in mechanischer Konformierung mit dem Titel der Glaubenslehre „christliche Sitte" genannt — hat selbst bei seinen theologischen Schülern weniger Schätzung und Nachfolge gefunden als die philosophische Ethik. Es liegt das nicht bloß an ihrer unfertigeren und ungleichmäßigeren Gestalt, sondern auch daran, daß sie dem philosophischen Entwurf an Originalität entschieden nachsteht. Im Grunde handelt es sich in ihr um eine geschichtlich bedingte Modifikation des ethischen Prozesses, den wir bereits kennen. Indem an die Stelle der allgemeinen Vernunft der Geist tritt, den wir der Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser verdanken, erhält das sittliche Handeln ein bestimmteres Subjekt. Aber auch das Objekt wird ein anderes. Das christliche Selbstbewußtsein handelt nicht auf die Natur überhaupt, sondern auf die Menschheit, die zwar bereits ethisiert, aber noch nicht oder wenigstens nicht vollkommen christianisiert ist. Der ethische Prozeß wird darum jetzt auf einer höheren Stufe wieder ins Auge gefaßt. Aber diese höhere Stufe kommt doch eigentlich nur in einer veränderten Höhenlage des subjektiven Bewußtseins, nicht in eigentümlichen höheren Zielen zum Ausdruck. Der Inhalt des Sittlichen soll nämlich, wie Schl. wiederholt erklärt, hier und dort derselbe sein (I, 12, S. 76. 460. Anh. S. 4). Das Neue, was wir aus der christlichen Sittenlehre erfahren können, ist dann schließlich nur, daß der Christ vermöge der besonderen Bestimmtheit seines Selbstbewußtseins auf besondere Weise dasselbe thut, was in anderen die allgemeine Vernunft hervorbringt. Das Verhältnis der Abstufung wird verdrängt durch das der Spezifikation. Eine andere Auffassung, nach welcher das Christentum „neue Entwickelung" ist und „höhere Gesichtspunkte" aufstellt, wird nur vorübergehend gestreift, da Schl. eine reale Differenz zwischen allgemeiner Vernunft und christlicher Offenbarung nicht zugestehen zu dürfen meint (Anh. S. 165 f.). Auch darin erkennen wir wieder eine Konsequenz seines ungeschichtlichen Offenbarungsbegriffs. Allein so verhält es sich doch nur für die prinzipielle Betrachtung. In Wirklichkeit tritt die christliche, genauer die kirchliche Bestimmtheit des sittlichen Handelns doch beherrschend hervor und bedingt die Richtung des Interesses, wie die Auswahl des Stoffs. Auch die Gliederung des letzteren ist eine andere als in der philosophischen Ethik. Der Christ durchläuft eine Entwickelung, die von dem gehemmten Zustand des Gottesbewußtseins ausgehend sich seiner ungehemmten Gegenwart und damit der Seligkeit annähert. Der Geist hat in ihm noch mit dem Fleisch zu kämpfen und in diesem Widerstreit giebt es Siege und Niederlagen, denen Empfindungen der Lust und Unlust entsprechen. Zugleich empfindet der Christ als Glied der Gemeinde deren Gesamtleben mit, das sich durch dieselben Gegensätze bewegt. Die durch die Sünde verursachte Unlust wird ihm Motiv zu einer Gegenwirkung, einem reinigenden Handeln. Jede aus der Herrschaft des Geistes entspringende Lust wird Motiv zur Verbreitung des normalen Zustandes. Reinigung und Verbreitung sind darum die zwei Formen des wirksamen christlichen Handelns. Weiter giebt es aber im christlichen Leben auch Momente der Ruhe, der relativen Seligkeit, aus denen keine Aufforderung zu eigentlichem Wirken hervorgeht. Wohl aber fordern sie zu einem darstellenden Handeln auf, das nichts bewirken, nur den inneren Zustand kundgeben will. Schl. verfolgt nun das reinigende und das verbreitende Handeln durch die verschiedenen Sphären der Gemeinschaft hindurch. Das reinigende Handeln vollzieht sich in der Kirche selbst als ein Handeln der Gemeinschaft auf die einzelnen Glieder: Kirchenzucht, und als Rückwirkung der Einzelnen auf die Gesamtheit: Kirchenverbesserung, die keineswegs mit der Reformation für immer abgeschlossen ist. Weiterhin wirkt aber der christliche Geist von der Kirche aus auch reinigend auf das Haus, den Staat und die Beziehungen der Staaten untereinander, wobei Schl. zwar nicht ein Verschwinden der Kriege, aber doch einen fortgehenden Sieg der christlichen Humanität erwartet. Das verbreitende Handeln hat seinen Ausgangspunkt in der gewordenen Einigung des göttlichen Geistes mit der menschlichen Natur, die sich teils in der Form der Gesinnung, teils in der des Talents darstellt. Die Verbreitung der Gesinnung herrscht in der Kirche, die des Talents im Staate vor. Haus, Kirche, Staat werden in steigendem Maß von der christlichen Sitte durchdrungen und dadurch vor Einseitigkeit und Verflachung bewahrt; denn die Religion erschließt allein den Blick für die Totalität der geistigen Interessen. Auch über den Bestand der Kirche hinaus wirkt der christliche Geist in Erziehung und Mission. Das darstellende Handeln endlich entfaltet sich im Gottesdienst und kann, weil es nichts Besonderes wirken will, um so mehr freier Ausdruck der Liebe sein. Der Gottesdienst im engeren Sinn ist der Kultus, für dessen öffentliche Form Schl. die Kunst nicht entbehren will und dessen häusliche Form sich dem kirchlichen Gepräge nicht ganz entziehen darf, um nicht separatistisch zu werden. Als Gottesdienst

im weiteren Sinn wird — einigermaßen überraschend — die freie Äußerung der christlichen Sittlichkeit bezeichnet, die nichts mehr von Anstrengung an sich trägt, sondern den Adel der durchgebildeten Persönlichkeit ausdrückt. Wir erhalten darum an dieser Stelle eine Aufzählung spezifisch christlicher Tugenden. Die Herrschaft des Geistes über das von Lust oder Unlust bewegte Selbstgefühl und Gemeingefühl prägt sich in den Tugenden der Keuschheit, Geduld, Langmut und Demut aus. Das darstellende Handeln wird aber auch ein Element der öffentlichen Sitte, des geselligen und des Kunstlebens und giebt ihnen allen das Gepräge der Reinheit, Freiheit und vollendeten Humanität. So geht von der werdenden Seligkeit des Christen ein Glanz des Ewigen aus auf die Welt, in der er steht.

Es ist zu beklagen, daß Schl. der christlichen Sittenlehre die Gestalt, die er selbst wünschte, nicht mehr geben konnte. So wie sie vorliegt, ist sie der Glaubenslehre an Reife und Abklärung bei weitem nicht ebenbürtig. Aber eine Fundgrube seiner Beobachtungen und anregender Gedanken bleibt sie doch, und zwar auch für den, der in ihr die unverkürzte Darstellung des an überweltlichen Zielen orientierten christlichen Ethos nicht sehen kann. Und in einer Beziehung schließt sie die Lebensarbeit ihres Urhebers ergänzend ab, indem sie die Einwirkung der christlichen Frömmigkeit auf das sittliche Handeln, die in den Reden und in der Glaubenslehre absichtlich ausgeschieden wird, in helles Licht rückt.

12. Die letzten 15 Lebensjahre zeigen uns Schl. auf der Höhe des Wirkens. Von seinen Vorlesungen, die einen großen Teil der philosophischen und außer dem AT so ziemlich alle theologischen Disziplinen umfaßten, wie von seinen Predigten gingen tiefe und nachhaltige Wirkungen aus. Er begann als das Haupt einer Schule zu gelten, die in Lücke, Twesten, Bleek, K. J. Nitzsch, Ullmann, Hagenbach, in gewissem Sinne auch Neander ihre jüngeren akademischen Vertreter hatte. In seinem Hause wuchsen unter der Pflege seiner geistig lebendigen und religiös innigen Gattin neben den zwei Kindern aus deren erster Ehe drei eigene Töchter heran, zu denen sich 1820 der Sohn Nathanael gesellte, den Schl. zu seinem tiefen Leid 1829 wieder verlieren sollte. Freundschaftliche Beziehungen verbanden ihn mit manchen Kollegen im wissenschaftlichen und geistlichen Beruf. Es mögen nur Joachim Christian Gaß, mit dem nach Stettin und Breslau ein reger Briefwechsel geführt wurde, der Prediger Jonas, ferner Buttmann, Böckh, Heindorf, Lachmann, v. Savigny, Bekker genannt sein. Auch mit den Predigern der Brüdergemeinde in Berlin bestand eine vornehmlich durch die dahin übergesiedelte Schwester Charlotte vermittelte Verbindung. Die Kämpfe freilich, die seine Berliner Wirksamkeit seit dem großen Krieg begleitet hatten, dauerten fort. Der Sturm, der nach Sands verblendeter That die deutschen Universitäten traf, ging auch an Schl. nicht vorüber. Er verlor durch die Entlassung de Wettes den Fakultätsgenossen, der ihm am nächsten stand (Br. II, 368). Bei seinem Schwager E. M. Arndt in Bonn und seinem Freunde G. Reimer in Berlin wurden Haussuchungen gehalten. Auch Schl.s Stellung galt für sehr bedroht (Br. II, 373 f.). Manche, die auf guten politischen Ruf hielten, vermieden es, in Gesellschaft mit ihm zusammenzutreffen (Br. an Gaß 174). Als er im August 1822 einen Ferienurlaub nachsuchte, wurde ihm dieser „aus erheblichen Gründen" verweigert (Br. IV, 299) und diese Verfügung erst auf ein direktes Gesuch an den König aufgehoben (Br. IV, 430 ff.). Im Januar 1823 wurde eine förmliche Untersuchung gegen Schl. eröffnet, der vertrauliche Äußerungen in Briefen an Arndt und Reimer zu Grunde lagen. Die Sache hatte keine Folgen; aber Schl. lebte doch in beständiger Ungewißheit, ob er in Preußen würde bleiben können (Br. II, 381). Dazu kam der Fortgang des Agendenstreits, in den Schl. wiederholt durch Kundgebungen eingriff (Br. II, 465; IV, 332. 342). Erst nachdem durch Annahme der modifizierten Agende der kirchliche Friede geschlossen war, durfte er sich auch der königlichen Gunst wieder erfreuen, die sich nun erstmals in einer Ordensverleihung bekundete (Br. II, 444).

Zu den politischen Verdächtigungen trat die wissenschaftliche Gegnerschaft. Obwohl Schl. selbst in wissenschaftlicher Kritik nur Mitarbeit, nicht Gegnerschaft erkennen will (an Lücke I, 2 S. 579), durfte er doch nicht überall auf eine Erwiderung dieser Gesinnung rechnen. H. Steffens, der schon vorher aus Veranlassung der Turnsache in Gegensatz zu Schl. getreten war (Br. IV, 247 ff., an Gaß 167, Steffens a. a. O. IX, 29 ff. und Varrentrapp a. a. O. S. 338), schrieb gegen „die falsche Theologie" unter unverkennbarer Beziehung auf ihn. Hegel beschuldigte ihn in der Vorrede zu Hinrichs Religionsphilosophie einer „tierischen Unwissenheit über Gott" und verhöhnte seinen Begriff der absoluten Abhängigkeit (Br. IV, 306). Dessen Stellungnahme setzte sich in dem

Uebelwollen der spekulativen Theologie bei F. Chr. Baur und dem Amtsgenossen Marheineke fort. Von der anderen Seite bekämpfte Hengstenberg im Namen der Orthodoxie Schl.s freien theologischen Standpunkt (vgl. das Sendschreiben „Über Schl." Ev. Kirchenzeitung 1829, S. 769 ff.). Mit den Kritikern, die ihm dazu sachlichen Anlaß boten, hat Schl. in den Sendschreiben an Lücke in würdiger Weise abgerechnet. Unbeirrt ging er seinen Weg, überall mitarbeitend und fördernd, wo er in seinem Sinne Gutes wirken konnte. So war er in den zwanziger Jahren an der Redaktion des Berliner Gesangbuchs beteiligt (vgl. I, 5 S. 627 ff.), während er den Bestrebungen, ein Unionssymbol zu schaffen, lebhaften Widerstand entgegensetzte (Br. IV, 363). Die Jubelfeier der Augsb. Konfession im Jahr 1830 beging er, indem er seiner Gemeinde in einer Reihe von Predigten die Grundsätze evangelischen Glaubens und Lebens schlicht und eindringlich darlegte (II, 2). Zu den 1828 vorzugsweise von theologischen Freunden und Schülern begündeten ThStK steuerte er außer den Sendschreiben an Lücke (1829) und an die Herren DD. von Cölln und Schulz (1831), in welch letzteren er der rationalistischen Geringschätzung der Bekenntnisse entgegentritt ohne Recht und Pflicht des theologischen Fortschritts preiszugeben, noch 1832 zwei exegetisch-kritische Abhandlungen bei (über Kol. 1, 15—20 und über die Zeugnisse des Papias von unseren beiden ersten Evangelien).

Noch im Schmuck der weißen Haare behielt er seine Rüstigkeit, geistige Beweglichkeit und vielseitige Empfänglichkeit. Auf wiederholten Ferienreisen besuchte er, ein Freund des Wanderns, die deutschen Gebirge, vornehmlich seine schlesische Heimat, 1828 auch England und 1833 Schweden, wo er seinen Jugendfreund Brinkmann, der gleich ihm aus der Brüdergemeinde kommend in Halle studiert und in Berlin dem neuen litterarischen Geist gehuldigt hatte, noch einmal sah, und vielfach unerwartete Ehrenbezeugungen erntete. Dem Zurückkehrenden wurde in Kopenhagen von Gelehrten und Studenten eine begeisterte Huldigung dargebracht. Seine früher oft durch Kopf- und Brustschmerzen sowie durch Magenkrämpfe gestörte Gesundheit schien sich mit den Jahren eher befestigt zu haben. Allein der Tod seines Sohnes Nathanael, dem er am 1. November 1829 mit seltener Geistesstärke die ergreifende Trauerrede hielt (II, 4 S. 880), ließ doch eine Wunde zurück, die nicht wieder heilte. Sein Briefwechsel verliert die ehemalige Frische und zieht sich auf einen engeren Kreis zurück. Am 30. Januar 1834 meldete er seinem Stiefsohn, daß er erkältet das Haus hüten müsse. Da er sich trotzdem in seinem Beruf nicht schonen wollte (vgl. den von Jacobi, Briefe an die Grafen zu Dohna, mitgeteilten Brief Trendelenburgs S. 94), entwickelte sich eine Lungenentzündung, die seine Kraft verzehrte. Unter großen körperlichen Schmerzen war er innerlich klar und gefaßt. Die erhebende Abendmahlsfeier, die er noch mit den Seinen hielt, ist von seiner Gattin beschrieben worden (Br. II, 510 ff.). Nach den Einsetzungsworten bezeugte er: „Auf diesen Worten der Schrift beharre ich; sie sind das Fundament meines Glaubens." Und nachdem er den Segen gesprochen hatte: „In dieser Liebe und Gemeinschaft sind und bleiben wir eins." Wenige Minuten darauf verschied er, am 12. Februar 1834. (Vgl. auch J. Bauer, Schl.s letzte Predigt, 1905.) Unter allgemeinster Teilnahme ist er am 15. Februar auf dem Halleschen Friedhof beigesetzt worden. Neander kündigte seinen Zuhörern die Trauernachricht mit den Worten an: Nun ist der Mann dahingeschieden, von dem man künftig eine neue Epoche in der Theologie datieren wird (ThStKr 1834, S. 750).

13. Versuchen wir, die da und dort zerstreuten Züge sammelnd, uns ein Bild der Persönlichkeit Schl.s zu entwerfen. Was uns dabei zunächst entgegentritt, ist seine seltene Universalität. Er hat die Theologie fast allseitig beherrscht und war so wie kein anderer geeignet, ihren umfassenden Bauriß zu zeichnen. Neben der wissenschaftlichen Thätigkeit hat er als Prediger eine tiefgehende Wirksamkeit geübt und auch den unscheinbaren Aufgaben des Gemeindedienstes seine Hingebung gewidmet. Er hat überdies einen guten Teil der philosophischen Wissenschaften in Vorlesungen behandelt und mit seinem deutschen Plato, seinen Abhandlungen über die Methoden des Übersetzens und über einzelne antike Schriftsteller auf philologischem Gebiet Erhebliches geleistet. Er war bei dem allen thätiger Patriot, in den Entwickelungsgang der deutschen Litteratur eng verflochten, ein „Virtuos in der Freundschaft", wie Eleonore Grunow ihn genannt hat (Br. I, 331 f.), und ein Meister im geselligen Gespräch. Die bewegenden geistigen Kräfte der Zeit hat er fast alle in sich gesammelt. Wie er mannhaft für das Vaterland und für die Freiheit der Kirche eintrat, so hatte er auch den zarten Sinn für „die lieblichen Kleinigkeiten des Lebens." In dem Feingefühl für den sittlichen Gehalt der einzelnen Lebensgebiete und in der klaren Zeichnung ihrer Aufgabe dürfte ihm kaum ein anderer zu vergleichen sein.

Auch seine theologische Arbeit trägt den Stempel dieser Vielseitigkeit. Für alle berechtigten Einwirkungen offen, wahrt sie sich den weitesten Horizont. Darin trägt seine Theologie durchaus modernen Charakter; sie bemüht sich, eine Bahn zu sichern, auf der Christentum und edle Geistesbildung allezeit Hand in Hand gehen können.

Dabei denkt Schl. durchaus nicht an eine gewaltsame Verknüpfung innerlich heterogener Bestrebungen. Das Humane ist ihm im tiefsten Grunde eins mit dem Christlichen. Daß die Religion den Mittelpunkt des geistigen Lebens bilde, sprechen seine Reden aus und daß im Christlichen das Menschliche sich vollende, ist die Grundanschauung seiner Glaubenslehre. Es verdient gewiß alles Zutrauen, wenn Schl. versichert, er wolle als Theologe gar nichts anderes als den christlichen Glauben, den er mit der ganzen Gemeinde teile, so voll und so rein darstellen, als er vermöge. Diese religiöse Grundstimmung ist auch der tiefste Quell seiner Universalität. Durch seine Empfänglichkeit auch für das Höchste, Ewige überragt Schl. viele gefeierten Träger der modernen Bildung und ist er ein Zeuge von der höchsten Bestimmung der Menschheit geworden. Mag uns auch manches an seiner Theologie unbefriedigt lassen, eines muß uns auch mit ihren Mängeln versöhnen: diese Theologie war in ihm selbst Leben. Faßt seine Frömmigkeit auch nicht die ganze Fülle christlichen Glaubens in sich, sie ist wenigstens durchaus lauter, ehrlich und ernst, wie sie nur je in einem christlichen Theologen war.

Mit der Weite des Gesichtskreises verbindet Schl. eine ebenso seltene innere Geschlossenheit des Wesens. Vielseitige Empfänglichkeit ist zumeist eine Sache des Naturells; charaktervolle Einheitlichkeit ist immer die Frucht sittlicher Selbsterziehung. Schl. hat wie wenige Menschen seinen Willen zu unbeugsamer Konsequenz gebildet. Sein Körper, klein, unscheinbar und — wiewohl kaum merklich — verwachsen, war der folgsame und ausdauernde Diener dieses Willens. Was seine ethische Theorie vermissen läßt, die freie Selbstbestimmung, welche die Natur umzubilden und die sittliche Gestaltung des Lebens in ihre Hand zu nehmen vermag, das ergänzt sein persönliches Verhalten. Wie seine Briefe erkennen lassen, war er zeitlebens von zarter Gesundheit und in manchen Perioden seines Lebens von hemmenden Leiden heimgesucht. Seine Energie hat diese Hindernisse besiegt. Lange Jahre hindurch hat er neben seinem Predigerberuf und seiner litterarischen Arbeit täglich drei Stunden auf dem Katheder gelehrt. Wenige Augenblicke der Zurückgezogenheit genügten seinem allezeit gesammelten Geist, um den Plan einer Rede zu entwerfen (vgl. Steffens a. a. O. V, 146 ff.). Er bethätigte im Kleinen wie im Großen eine Herrschaft über sich selbst, die seine Freunde oft unbegreiflich fanden. Sie war das Ergebnis langer Übung. Der gesellige Verkehr, dem er auch in der Ethik eine Stelle gesichert hat, bedeutete ihm nicht ein bequemes Sichgehenlassen, sondern eine Übung seiner Kraft und eine Bereicherung seines eigentümlichen Wesens. Wie wenige verstand er die Kunst, in anderen die ihnen eignende Gabe zur Erkenntnis zu bringen und zur Äußerung anzuregen. Der Mann, der sich für jeden fördernden Einfluß offen hielt, war zugleich der Philosoph der Individualität, der im Innern des Menschen das Gesetz der Eigentümlichkeit entdeckte und es jedem zur Pflicht machte, sein Verhalten nach diesem inneren Gesetz zu bemessen.

Was er von anderen forderte, das war ihm selbst unverbrüchliche Richtschnur. Er spielte nie eine fremde Rolle; er war immer er selbst. Nichts in der Welt hat ihn dazu vermocht, eine Überzeugung zu verleugnen, die er nun einmal hatte. Die Zähigkeit seiner Opposition gegen die wohlgemeinten kirchlichen Pläne seines Königs kann auf den ersten Blick befremdlich, ja peinlich erscheinen. Aber wir verstehen doch, daß er ein anderer hätte sein müssen, um anders zu handeln. Eingedenk der Verantwortung, die amtliche Stellung und persönliches Sachverständnis ihm auferlegten, konnte er nicht stillschweigend einem Beginnen zusehen, das in seine Überzeugungen eingriff und den Gang der kirchlichen Entwickelung in Bahnen lenkte, die er für gefährlich hielt. Wenn die Vertreter der spekulativen Theologie der Glaubenslehre Zweideutigkeit vorwarfen, so urteilten sie von einem Standpunkt aus, der die Dinge einfacher erscheinen ließ, als Schl. sie sah. Wo sich aus seinen Prinzipien eine klare Entscheidung ergab, hat er sich derselben nie entzogen. Wenn einer, so hat er sich nach außen seine Unabhängigkeit gewahrt. Die Gunst der Mächtigen konnte er entbehren; aber er konnte es nicht ertragen, sich selbst untreu zu werden. Diese Unabhängigkeit gab ihm den Mut, in dem er keinem der Helden jener großen Zeit nachsteht. In den Tagen der Bedrängnis hat er sich auf der Kanzel der Ulrichskirche in Halle und der Dreifaltigkeitskirche in Berlin ebenso der Gefahr für Stellung und Leben ausgesetzt, wie Stein in der Politik und Scharnhorst auf dem Schlachtfeld.

So steht Schl. vor uns, eine reich angelegte Natur, ein noch größerer Charakter. Ist er uns auch kein Heiliger und kein unfehlbarer Lehrmeister, dessen Urteile wir kritiklos nachzusprechen hätten, so sehen wir in ihm doch einen Erneuerer der Theologie und Kirche, einen Zeugen von der befreienden, vertiefenden und verklärenden Macht des Geistes Christi.

14. Der Einfluß der Gedanken Schl.s reicht lebendig bis in unsere Gegenwart herab. Er ist auch nicht auf die Schule beschränkt geblieben, die man in engerem Sinn auf ihn zurückzuführen und als die der Vermittelungstheologie zu bezeichnen pflegt. Am unmittelbarsten haben freilich A. Twesten, K. J. Nitzsch, J. A. Dorner, J. Müller und der weitere Kreis von Theologen, der sich um die ThStK und die JdTh sammelte, seine Anregungen — wenn auch unter mancherlei Modifikationen — weiter geleitet. Aber auch außerhalb dieses Kreises hat bald seine Religionsauffassung, so bei R. A. Lipsius, bald seine dogmatische Methode, so bei A. Schweizer, bald sein ethisches System, so bei R. Rothe, als Vorbild gewirkt. Insbesondere ist es der letztere gewesen, der Schl.s sittliche Grundgedanken einer neuen Generation vermittelt und erst recht fruchtbar gemacht hat. Auch in der von Hegel beeinflußten Gruppe ist mit dem Erwachen eines mehr historischen Sinnes die ursprüngliche Geringschätzung einer wärmeren Anerkennung gewichen, wie sie namentlich E. Zeller ausgesprochen hat. In unverkennbarer Weise trägt ferner die von Hofmann begründete Erlanger Schule die Spuren Schl.schen Einflusses an sich. Indem sie auf die Thatsache der Wiedergeburt als die Grundlage der wissenschaftlichen Erkenntnis des Christentums zurückgeht, zieht sie zwar eine tiefere Scheidelinie zwischen natürlicher und christlicher Erkenntnis; aber ihr Verfahren ist doch nur eine Abwandlung der Methode Schl.s. A. Ritschl, dessen theologischer Einfluß den Schl.s vielfach abgelöst, aber doch weder ganz verdrängt noch ersetzt hat, betont zwar selbst lebhafter seinen Gegensatz als seinen Zusammenhang mit Schl. Doch erkennt er ihn als den „Gesetzgeber in der Theologie" an (Rechtf. u. Vers. I³, S. 486 ff.) und verlangt nur, daß neben ihm Kant nicht vergessen werde. Wie vielfach übrigens Ritschls dogmatische Gedanken an die Schl.s anknüpfen, kann niemanden verborgen bleiben, der sie in ihrem historischen Zusammenhang sich vergegenwärtigt. Für die neueste Wendung in der Theologie, die man mit dem Namen der religionsgeschichtlichen Methode zu bezeichnen pflegt, ist es charakteristisch, daß sie sich unter Beiseitesetzung der Autorität Kants und Ritschls wieder mehr zu Schl. zurückwendet, bei dem sie zwar die eigentlich historische Betrachtung vermißt, aber doch das ihr vorschwebende Ziel durch die Hervorhebung des individuellen Charakters der positiven Religionen und durch die Aufnahme des Entwickelungsgedankens angebahnt und vorbereitet sieht. Was sie damit von Schl. übernimmt, gehört freilich nicht dem centralen Gebiet seiner Theologie, sondern mehr ihrem philosophischen Unterbau an und wird anderen eher als das Unzulängliche in seiner Position erscheinen. Kann auch darüber kein Zweifel sein, daß unsere heutige Theologie weit mehr historisch begründet sein muß, als die Schl.s es war, so ist es doch mehr als fraglich, ob dafür gerade der Entwickelungsbegriff das geeignete Schema bildet. Und jedenfalls kann die Würdigung der geschichtlich ermittelten Thatsachen nicht wieder aus der Geschichte, sondern, wie eben Schl. betont hat, nur aus inneren Quellen geschöpft werden. Es dürfte darum noch immer zutreffen, was Treitschke über Schl. geurteilt hat: „Noch heute gelangt kein deutscher Theologe zur inneren Freiheit, wenn er nicht zuvor mit Schl.s Ideen abgerechnet hat" (a. a. O. II, 88).

Die Träger dieses fortgehenden Einflusses sind ganz überwiegend die Reden, die kurze Darstellung des theologischen Studiums, die Glaubenslehre und die philosophische Ethik gewesen. Von den Vorlesungen, die noch aus dem Nachlaß veröffentlicht wurden, haben außer den bereits genannten nur noch die Praktische Theologie, erschienen 1850, und die Erziehungslehre, erschienen 1849, erheblichere, wenn auch kaum die verdiente Beachtung gefunden, während das Leben Jesu, erschienen 1864, eher Enttäuschung hervorrief. Unter den Predigten des Nachlasses sind die gedankenreichen Homilien über das Evangelium Johannis auch für das Verständnis der Schl.schen Theologie lehrreich, die ja vornehmlich dem johanneischen Typus folgt. Eine erwünschte Ergänzung dessen, was wir besitzen, verspricht die Veröffentlichung der Vorlesung über Theolog. Encyklopädie zu werden, welche C. Clemen beabsichtigt (vgl. ThLZ 1904, Nr. 5 u. ThStK 1905, S. 226 ff.), da aus ihr manche Andeutungen der kurzen Darstellung des theologischen Studiums ein helleres Licht empfangen werden.

O. Kirn.

Schlender s. d. A. Kriegswesen Bd XI S. 115, 30.

Schleusner, Joh. Friedrich, gest. 1831, ein früher viel genannter Theologe, war geboren den 16. Januar 1759 zu Leipzig, wo sein Vater Archidiakonus bei St. Thomä war. Er verlor denselben schon in seinem fünften Jahre, und erhielt, unter Leitung seiner Mutter, einer Leipziger Buchdruckerstochter, teils von Hauslehrern (unter welchen 5 mehrere später ausgezeichnete Schulmänner, unter anderen auch der nachmalige Prof. der Theologie J. A. Wolf, waren), teils in der Thomasschule eine tüchtige Vorbildung. In letzterer Anstalt war es namentlich der Philolog J. Fr. Fischer, der als Rektor einen großen Einfluß auf den jungen Schleusner übte und die speziellere Richtung seiner Studien entschied. Im Jahre 1775 bezog dieser die Universität, wo er vorzugsweise seine 10 philologischen Studien fortsetzte. Unter den Lehrern, die ihn hierin leiteten, waren die berühmtesten gerade solche, die zugleich in der Theologie den glänzendsten Ruf hatten, z. B. J. A. Ernesti und Morus, wie denn überhaupt damals zu Leipzig dem jüngeren Geschlechte nur die Wahl zwischen Crusiusscher Mystik, welche vergebens den Geist der Zeit auf seiner abschüssigen Bahn aufzuhalten strebte, und der auf klassische Eleganz und philo- 15 logische Korrektheit gerichteten, sonst aber ziemlich oberflächlichen Ernestischen Theologie offen stand. Und so wandte sich denn auch Schleusner mit Vorliebe dem rein philologischen Bibelstudium zu. Er wurde schon 1779 Magister, 1780 Baccalaureus der Theologie und Vormittagsprediger an der Universitätskirche; 1781 erwarb er sich die **venia docendi** und ward schon 1784 auf Heines Verwendung als außerordentlicher 20 Professor der Theologie nach Göttingen berufen, wo er 1790 als Ordinarius in die Fakultät eintrat und 1791 Doktor wurde. Er verließ Göttingen im Jahre 1795, um als ordentlicher Professor der Theologie und Propst an der Stiftskirche nach Wittenberg zu gehen. An beiden Orten erstreckten sich seine Vorlesungen hauptsächlich auf das ganze Gebiet der neutestamentlichen Exegese, beschäftigten sich aber auch mit dem AT, mit Dog- 25 matik und Homiletik, in welchem letzteren Fache er auch praktische Übungen leitete. Als die Universität Wittenberg aufgehoben wurde, blieb Schleusner in dieser Stadt als Direktor des neu errichteten homiletischen Instituts und neben Nitzsch als zweiter Direktor des theologischen Seminars. Er starb den 21. Februar 1831 in seinem eben begonnenen 73. Lebensjahre.

30 Seine früheren litterarischen Arbeiten sind einzelne Gelegenheitsschriften teils exegetischen Inhalts, im Geiste der früheren philologischen Schulen, welche wenig Interesse für die Erforschung des Geistes und Zusammenhangs empfanden, teils und besonders lexikographischer Natur. Namentlich waren es die griechischen Übersetzungen des ATs, denen er seine Aufmerksamkeit widmete. Aus diesen Studien ging eine ganze Reihe von Pro- 35 grammen hervor, welche im Jahre 1812 als **Opuscula critica** zusammen gedruckt worden sind. Man besitzt von ihm nur zwei größere Werke. Das eine ist sein **Lexicon gr.-lat. in N.T.**, welches 1792 zum ersten Male, 1819 zum vierten Male in zwei starken Bänden erschien und eigentlich allein seinen Namen außer dem Kreise der bloßen Fachgelehrten verbreitete. Es war eine Zeit lang das unentbehrliche Hilfsbuch der Exegese. Man fand 40 darin viel mehr, als man heute in einem solchen Wörterbuche suchen dürfte, und jede Stelle in künstlicher und pünktlicher Klassifikation, nach Maßgabe damaligen theologischen Schriftverständnisses mehr oder weniger ausführlich zurecht gelegt. Scharfe Begriffsbestimmungen, philologische Akribie, Vertiefung in den Geist der apostolischen Religionslehre sind nicht die Tugenden dieses Werkes, das aber immerhin mehr als viele Spezial- 45 kommentare geeignet ist, uns die Tendenzen der damaligen Exegese überschauen zu lassen. Das andere größere Werk Schleusners ist sein 1821 vollendeter **Thesaurus s. lexicon in LXX et reliquos interpretes graecos et scriptores apocryphos V.T. 5 t. 8,** das reichhaltigste Repertorium aller in der griechischen Bibel ATs enthaltenen Vokabeln, mit sorgfältiger Angabe der hebräischen, denen jene an jeder Stelle entsprechen. Diese 50 Vergleichung war das Hauptaugenmerk des Verfassers. Da nun an unzähligen Stellen die griechischen Übersetzer entweder einen von dem unserigen verschiedenen Text vor sich hatten, oder dieselben Konsonanten mit anderen Vokalen lasen, oder wirkliche Mißverständnisse und Fehler sich zu Schulden kommen lassen, oder uns in einem durchaus unzuverlässigen Texte, oft gar in einem doppelten, zugekommen sind, so wird eigentlich 55 durch die von Schl. befolgte Methode das Lexikon zur griechischen Bibel einem großen Teile nach ein Verzeichnis von allem denkbaren exegetischen Unsinn und Quidproquo. So zeigt sich auch an diesem Sohne seiner Zeit, einem sonst gründlichen und fleißigen Gelehrten, wie wenig die philologische, mechanische Handlangerarbeit für sich allein die Wissenschaft fördern mag, wenn nicht der historische Blick das Verständnis der Dinge, 60 wie sie sich im Geiste eines anderen, fernen Geschlechts darstellten, jenen Mühen unter-

geordneter Art die rechte Weihe giebt, und die Erforschung der Ideen der Wörter die Leuchte vorträgt. Diese Bemerkung an Schl.s eigenem Beispiel zu erhärten, bedarf es nicht einmal des Studiums seiner größeren Werke; es genügt dazu seine Göttinger Inaugural-Dissertation: De vocabuli πνεῦμα in libr. N. T. vario usu 1791, wo die lexikalische Anordnung des Stoffes wenig, die theologische Ergründung desselben unendlich viel zu wünschen übrig läßt. Übrigens ließ er 1788 auch eine Sammlung „Religionsvorträge“ drucken, und redigierte in Gemeinschaft mit Stäudlin, doch nur bis zu seinem Abgange von Göttingen, eine kritische Zeitschrift (Göttingische Bibliothek der neuesten theologischen Litteratur), von der aber nur fünf Bände erschienen sind. **Ed. Reuß †.**

Schlottmann, Konstantin, gest. 1887. — Quellen: Brandt, Zur Erinnerung an D. Konst. Schlottmann, Deutsch-ev. Bl. 1889, S. 187 ff.; Th. Arndt, Konst. Schl., Protest. KZ 1887, Nr. 46; C. Siegfried in AdB, Bd 31, S. 561 ff.

Konstantin Schlottmann wurde am 7. März 1819 als Sohn eines Regierungsbeamten in Minden geboren. Auf dem Gymnasium seiner Vaterstadt vorbereitet, bezog er im Alter von 17 Jahren die Universität Berlin. Sein großes Sprachtalent zog ihn zu philologischen Studien, ebenso vertiefte er sich in die Philosophie; doch entschied er sich bei seiner ernsten Lebensanschauung und seinem ideal gerichteten Sinn bald, seiner ursprünglichen Absicht entsprechend, für die Theologie. Neander wurde sein Führer und hat ihn nachhaltig beeinflußt. Nach Vollendung seiner Studien trat er, um sich für das geistliche Amt vorzubereiten, in das damals unter Heubners Leitung stehende Wittenberger Predigerseminar ein, wo er sich mit Eifer den praktischen Fächern und Thätigkeiten widmete. Aber im Jahre 1842 nach Berlin zurückgekehrt, schlug er, von Neander bestimmt und zugleich dem eigenen Triebe folgend, die akademische Laufbahn ein. Den Unterhalt mußte er sich durch Privatunterricht erwerben; aber dank seinem eisernen Fleiße konnte er sich im Jahre 1847 für alttestamentliche Theologie habilitieren. Seine Lizentiatenarbeit **schirê schachar l^esch aschkenazi ascher schar libnê jisraêl** (Lieder der Morgenröte von einem deutschen Mann, welche er sang den Söhnen Israels), in denen er die Israeliten zu Christo rief, bewies, wie er sich in das biblische Hebräisch völlig eingelebt hatte. Auch die verwandten semitischen Dialekte machte er sich so zu eigen, daß er sie wirklich beherrschte, und selbst in Sanskrit und Zend drang er in ungewöhnlichem Maße ein. In seine stille Gelehrtenarbeit fiel die Revolution des Jahres 1848 und ließ ihn nicht schweigen. Er veröffentlichte Deutsche Weckstimmen von einem Westfalen, E. M. Arndt zugeeignet (Berlin), patriotische Lieder voll warmer Vaterlandsliebe, ernster Warnung vor den Gefahren der Zeit und Glauben an eine große Zukunft der Hohenzollern. Die Frucht seiner alttestamentlichen und orientalischen Studien war außer einer Abhandlung über eine indische Parallele zur Hiobsage (Deutsche Ztschr. für christl. Wiss. u. chr. Leben 1850, Nr. 23) sein Hiobkommentar (Das Buch Hiob, verdeutscht und erläutert, Berlin 1851), ein religionsgeschichtlich reiches, psychologisch feines und die Auslegung förderndes Werk. Die Vorrede ist „angesichts der Hadria“ geschrieben; denn der Verfasser befand sich auf der Reise nach Konstantinopel. Auf eine Professur war sobald nicht zu hoffen; darum nahm er die ihm von der Regierung angetragene Stelle des Gesandtschaftspredigers dort an, die ihm zugleich Gelegenheit bot, den Orient aus eigener Anschauung kennen zu lernen. Aufs gewissenhafteste widmete er sich seinem geistlichen Berufe und erwarb sich um die deutsche evangelische Gemeinde durch Begründung einer Schule, durch Predigt und Seelsorge große Verdienste (vgl. den Aufsatz über die Gemeinde, Deutsche Ztschr. 1851, 266 ff.). Mit dem Gesandten, dem Grafen Albert Pourtalès, wurde er eng befreundet, vgl. Zur Erinnerung an den Grafen A. P., Neue ev. KZ 1863. Das Türkische und Neugriechische lernte er geläufig sprechen; sein wissenschaftliches Eindringen in die türkische Sprache beweist seine Abhandlung über die Bedeutung der türkischen Verbalformen in der ZdmG Bd 11, S. 1 ff. Durch Ausflüge nach den griechischen Inseln (Abhandlung über die Altertümer von Samothrake) und durch eine Reise nach Syrien, Palästina und Ägypten erweiterte er seine orientalischen Studien. Eine dichterische Gabe aus der Konstantinopeler Zeit sind die „Ghaselen vom Bosporus“, Konstantinopel 1854; später (1856) schrieb er in Gelzers Prot. Monatsbl. „Kreuz und Halbmond“.

Im Jahre 1855 konnte Schl. zur akademischen Thätigkeit zurückkehren. Er folgte einem Rufe nach Zürich. Vielseitig wie er war, las er nicht nur über das AT, sondern auch das NT und systematische Fächer. Mit seinen theologisch anders gerichteten Kollegen stand er zwar persönlich freundlich, kam aber mit Biedermann und Schweizer auf der

Herbstsynode 1858 in prinzipiellen Kampf, der ihm viel Verunglimpfung in der Presse eintrug. Litterarisch sind aus der Züricher Zeit zu nennen Ein kritischer Beitrag zur Geschichte der deutschen Wissenschaft (über den Orientalisten Joseph, Freiherr v. Hammer-Purgstall) und eine Abhandlung über den Begriff des Gewissens (Deutsche Zeitschr. 1859, 97 ff.). Michaelis 1859 wurde Schl. als ordentlicher Professor in Bonn in die Heimat zurückgerufen. Aus dieser Zeit stammen die Studien **De Philippo Melanchthone reipublicae litterariae reformatore** (1860) und **De reipublicae litterariae originibus** (1861), sowie die Schrift Zur Würdigung der evang. Heidenmission und die Art. Zur Herstellung christlicher Wahrhaftigkeit in der kirchlichen Polemik (Deutsche Zeitschr. 1861, S. 161 f.) und Bacos Lehre von den Idolen und ihre Bedeutung für die Gegenwart (Prot. Monatsbl. 1863).

Den Höhepunkt seiner akademischen Wirksamkeit erreichte er in Halle, wo er (zugleich mit Riehm) als Hupfelds Nachfolger von 1866 bis zu seinem Tode in reichem Segen gewirkt hat. „Es ist doch ein herrlicher Beruf, schrieb er schon von Zürich aus an seinen Freund Jacobi, immer mit der Blüte der Jugend zu verkehren und sie durch die Wissenschaft für das Evangelium zu gewinnen.“ Das war das Ziel seines Wirkens. „Sein anziehender Lehrvortrag wußte auch die trockensten Untersuchungen zu beleben. Er verstand es, allenthalben Beziehungen zwischen der semitischen und indogermanischen Kultur und Litteratur, sowie Berührungen zwischen den Schriften des AT und den Denkmälern des klassischen Altertums nachzuweisen. Es war etwas von Herderschem Geiste in ihm, wenn er in oft glänzender Darstellung die Blüten hebräischer Poesie beschrieb. Seine gründliche Kenntnis und eigene Anschauung des orientalischen Lebens wußte er in ausgezeichneter Weise für seine Vorlesungen nutzbar zu machen. Dagegen lag die Kritik etwas abseits von seinen Neigungen“ (Th. Arndt a. a. O.). Die neuere Kritik des AT hat er abgelehnt, wie aus dem nach seinem Tode herausgegebenen Kompendium der biblischen Theologie des A und NT (hrsg. von E. Kühn, Leipzig 1889, 2. A. 1895) hervorgeht. Es enthält die Diktate, die er seinen Vorlesungen zu Grunde legte, und bezeugt nicht nur, wie er das NT nicht weniger gründlich, wie das AT studiert hatte, sondern auch wie er es verstand, das Einzelne kurz, scharf und fein zusammenzufassen, daß die Lektüre „ein Genuß, an manchen Stellen sogar eine Erbauung“ ist. Andere ATliche Arbeiten sind der Brautzug des Hohen Liedes (ThStK 1867, S. 209 ff.), über den Goel im Buch Ruth (in Schröder, Die Psalmen in rev. Übersetzung, Halle 1876), über den Strophenbau in der hebr. Poesie (**Actes du VIe congrès international des Orientalistes**, Leiden 1884), und eine größere Anzahl Art. in Riehms Handwörterbuch des Bibl. Altertums (bes. Astarte, Baal, Chamos, Götzendienst, Herkules, Jupiter, Mesa, Moab, Moloch, Schrift und Schriftzeichen). Der letztgenannte Art. bietet die beste und erschöpfendste Übersicht über semitische Paläographie und gehört, wie auch einige andere der genannten, in das Gebiet der Epigraphik, das von Schl. besonders gepflegt wurde. Hervorragend und mustergiltig ist sein Buch über Die Inschrift Eschmunazars, Königs der Sidonier, geschichtlich und sprachlich erläutert, Halle 1868 (vgl. schon vorher ZdmG Bd 10, 407 ff., 587 ff.); ebenso seine Arbeiten über die Mesainschrift (Die Siegessäule Mesas, Königs der Moabiter, Halle 1870; der Moabiterkönig Mesa nach seiner Inschr. und den bibl. Berichten, ThStK 1871, 587 ff., dazu in ZdmG Bd 24, 253 ff. 438 ff. 645 ff.; Bd 25, 463 ff.; Bd 30, 325 ff.). Weiter sind seine Studien zur semitischen Epigraphik, ebenfalls in ZdmG, zu nennen: über die **Melitensis** 3 Bd 24, 403 ff. 711 ff.; Bd 25, 177 ff., die phönizischen Personalsuffixe der 3. **sing**, Bd 25, 149 ff., die **Melitensis** 4, Bd 25, 191 ff., Metrum und Reim auf einer ägypt.-aramäischen Inschrift, Bd 32, 187 ff. 767 ff.; Bd 33, 251 ff., die pers.-aram. Inschrift auf der Silberschale von Moskau, Bd 33, 292 ff.; ferner die Art. über Astar-Kamos, Bd 24, 649 ff.; Bd 26, 280 ff., und über die sog. (gefälschte) Inschrift von Parahyba (in Brasilien), Bd 28, 481 ff. Dagegen hat sich Schl. in dem Urteil über die seit 1872 vom Antiquitätenhändler Schapira in Jerusalem vorgelegten angeblich moabitischen Tongefäße mit Figuren und Inschriften, wie solche auch im Beisein mehrerer Forscher 1874 in Moab selbst ausgegraben wurden, geirrt (Neue moabitische Funde und Rätsel, ZdmG Bd 26, 393 ff., weiter Bd 26, 722 ff. 786 ff. 816 f. 820; Bd 27, 135 f.; Bd 28, 171 ff. 460 ff. 768; Deutsch-ev. Bl. 1876, 6; Anzeiger z. Jen. Litt.Z 1876, Nr. 14; Augsb. Allg. Z. 1877, Nr. 37. 40). Die Echtheit wurde zuerst von Kautzsch und Socin mit gewichtigen Gründen angefochten (Die Echtheit der moab. Altertümer, geprüft, Straßburg 1876), von Ad. Koch verteidigt (Moabitisch oder Selimisch? Stuttg. 1876); soviel Fleiß, Gelehrsamkeit und Scharfsinn auch Schl. an die Sache gewandt hat, vermochte er doch den Verdacht einer raffinierten Fälschung nicht zu

widerlegen; aber er ist bis zuletzt bei seiner Überzeugung stehen geblieben (vgl. Hdwbuch des bibl. Altert., Art. Moab in Aufl. 1). Da zwei Sammlungen der Gefäße vorzugsweise auf seinen Rat vom preußischen Kultusministerium angekauft wurden, hat ihm die Angelegenheit, die auch im Landtag zur Sprache kam, viel Verdruß bereitet (vgl. den gehässigen Angriff Lagardes, Symmikta II, 41 ff.; über den Streit um die Echtheit Diestel, JdTh 1876, 451 ff.).

Außer den Vorlesungen über das AT hielt Schl. auch apologetische Vorträge, aus denen die Schriften über David Strauß als Romantiker des Heidentums, Halle 1878, und Die Osterbotschaft und die Visionshypothese, Halle 1886, hervorgegangen sind. Als gründlicher Kenner des Aristoteles erwies er sich in der Abhandlung über Das Vergängliche und Unvergängliche in der menschlichen Seele nach A. Auch Schleiermachers reichangelegte Persönlichkeit bot ihm Stoff zu Problemen, vgl. Drei Gegner des Schleiermacherschen Religionsbegriffs (Stahl, Philippi, Schenkel), Deutsche Zeitschr. 1861, 369 ff.

Dieser Mann der Wissenschaft hatte zugleich ein offenes Auge für seine Zeit, ein warmes Herz für das deutsche Volk und eine begeisterte Liebe zur evangelischen Kirche, und entfaltete eine rege kirchliche Thätigkeit. Als Abgeordneter der theologischen Fakultäten von Bonn und Halle hat er an den rheinischen und sächsischen Provinzialsynoden und der zweiten preußischen Generalsynode rege und fördernd teilgenommen. Der Kommission zur Revision des Lutherischen Bibeltextes des AT gehörte er seit 1871 als eins der eifrigsten und ausgezeichnetsten Mitglieder an; zugleich führte er den Vorsitz. Die Arbeit der Kommission hat er scharf und vorzüglich verteidigt in der Schrift Wider Kliefoth und Luthardt in Sachen der Lutherbibel, Halle 1885 (vorher schon Deutsch-ev. Bl. 1885, S. 129 ff.). Der immer mächtiger werdende Ultramontanismus, in dem er nicht nur den Feind der evangelischen Kirche und des deutschen Volkes, sondern auch den Verderber des wahren Katholizismus sah, trieb ihn zum Kampfe, zuerst in den Anti-Windhorstartikeln in der Magdeburger Zeitung, dann in dem in klassischem Latein geschriebenen **Erasmus redivivus s. de curia Romana hucusque insanabili**, Halle 1883 (Teil II nach seinem Tode unvollendet hrsg.). Es ist eine schneidige, auf gründlichsten Studien beruhende Streitschrift, in der an Döllinger gezeigt wird, wie Rom keinen selbstständigen Charakter und Denker ertragen kann. Ein Angriff der Ultramontanen im preußischen Abgeordnetenhause lenkte die öffentliche Aufmerksamkeit auf die Schrift, von der nun eines ihrer Hauptkapitel in deutscher Sprache erschien (Der deutsche Gewissenskampf gegen den Vatikanismus, von K. Schl., ins Deutsche übers. von A. J. J. Jacobi, Halle 1882).

Schl. blieb bis ins Alter gesund und rüstig, treu gepflegt von seiner Schwester, Fräulein Anna Schl., die dem Unverheirateten das Familienleben ersetzte. In den letzten Jahren stellten sich mehrfach Lungenentzündungen ein, zu denen ein Herzleiden kam, das sich verschlimmerte, weil er nicht gewohnt war, sich zu schonen. Ein Aufenthalt in Meran brachte keine Besserung. Wenige Tage nach der Heimkehr, am 8. November 1887, verschied er an einem Schlagfluß.

Schl. war ein Gelehrter von eisernem Fleiße und seltener Vielseitigkeit, in allen theologischen Disziplinen, in der Philosopie, in den klassischen und orientalischen Sprachen zu Hause wie wenige, auf den verschiedensten Gebieten zugleich arbeitend und dadurch wohl auch nicht zur Abfassung größerer Werke gekommen. Er stand fest in der evangelischen Lehre; kirchlich gehörte er der Mittelpartei an. Ein tief innerlicher Christ, eine **anima candida** durch und durch, verband er aufrichtige Wahrheitsliebe mit unerschrockenem Mannesmut. Als echter Westfale zäh und zurückhaltend, öfter, wie er selbst gestand, schärfer im Ausdruck, als er es wollte und meinte, war er treu wie Gold und voll liebevoller thätiger Teilnahme, wie es seine Freunde und Schüler und viele andere reichlich erfahren haben. D. **Kühn**.

Schlüsselgewalt. — Litteratur: Morinus, De disciplina in administratione sacram. poenitentiae, Par. 1651, Ant. 1692; Wascherschleben, Die Bußordnungen der abendländischen Kirche, 1851; Steitz, Das römische Bußsakrament, Frankf. 1854; Frank, Die Bußdisziplin, Mainz 1867; Propst, Sakramente und Sakramentalien. Tüb. 1872; Tüb. Theol. Quartalschrift 1872, S. 430 ff.; Schmitz, Die Bußbücher und die Bußdisziplin der Kirche, Mainz 1883; Löning, Geschichte des deutschen Kirchenrechts, 1878, I, S. 252 ff. II, S. 448 ff.; Steitz, Die Privatbeichte und Privatabsolution, Frankf. 1854; Kliefoth, Beichte und Absolution, Schwerin 1856; Pfisterer, Luthers Lehre von der Beichte, Stuttg. 1857; Ahrens, Das Amt der Schlüssel, Hannover 1864; ZPK, 1865, 3; Köstlin, Luthers Theologie, 2. Aufl. Stuttg. 1901, II, 245 ff. u. ö.; A. Wünsche, Neue Beitr. zur Erklärung der Evangelien aus Talmud und Midrasch 1878, S. 195; Steitz, Ueber den neutestamentlichen Begriff der Schlüsselgewalt,

Studien und Kritiken 1866, S. 435—83; Cremer, Lexikon der neutestamentlichen Gräcität, 9. Aufl. 1902, s. v. λύειν; Dalman, Die Worte Jesu, I, 1898, S. 174—78; Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum 1898.

Der Begriff Schlüsselgewalt geht zurück auf das Wort des Herrn an Petrus Mt 16, 19 δώσω σοι τὰς κλεῖδας τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν. Es ist nicht dieses Ortes zu untersuchen, ob dieses Herrenwort echt ist oder auch, ob es in der Verbindung mit V. 19ᵇ, dem Worte vom Binden und Lösen, ursprünglich gestanden hat, und was es etwa ohne diese Fortsetzung bedeuten könnte. Hier kommt der ganze Spruch als der geschichtliche Ausgangspunkt des genannten Begriffes in Betracht. Und da steht zunächst fest, daß der Begriff des Schlüsselinhabers durch den einem anderen Bildkreise entnommenen vom „Binden und Lösen" ersetzt und auf diese Weise auch beiläufig erklärt wird. Bleibt man bei der alttestamentlich-jüdischen Begriffswelt als der nächstgegebenen geschichtlichen Quelle für das Bild von der Schlüsselübergabe stehen, so liegt zweifellos der Rückgang auf Jes 22, 22, welche Stelle Apk 3, 7 sogar citiert wird, nahe: der οἰκονόμος erhält die Schlüssel des Hauses (Davids), daß, wenn er öffnet, niemand verschließe, wenn er verschließt, niemand öffne. Aber eben diese Fortsetzung und Durchführung des Bildes fehlt Mt 16, 19; vgl. dagegen Mt 23, 13: κλείετε τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν κτλ. und Lc 11, 52: κλεῖς τῆς γνώσεως. Andrerseits beweisen die letztgenannten Stellen, daß mit dem „binden und lösen", dessen Sinn und Beziehung hier ebenso wie Mt 18, 18 als bekannt vorausgesetzt wird, etwas dem Einlassen und Ausschließen Verwandtes gemeint sein muß. In der That ist an der zweiten Stelle, wo dieselbe Binde- und Lösegewalt allen Jüngern als denen, in welchen sich die ἐκκλησία darstellt, zuerkannt wird, nach dem Zusammenhange kein Zweifel darüber möglich, daß es sich um Zulassung von (bußfertigen) Sündern zur Gemeinde bezw. um Ausschließung von derselben handelt, und das Neutrum ὅσα, welches jenes Thun nur generell charakterisiert, spricht nicht gegen solche Beziehung auf Personen. Dann aber kann auch das Wort an der kurz vorhergehenden Stelle Mt 16 nichts wesentlich anderes besagen sollen und geht es jedenfalls nicht an, es nach dem rabbinischen Gebrauch von אסר und התיר bezw. שׁרא (vgl. Wünsche und Dalman) auf verbieten und erlauben zu deuten (so z. B. Steitz und v. Hofmann, Schriftbeweis II², 267 von Mt 18, 18: „die trostreiche Zusicherung, daß ihr Setzen und Sagen, was man dürfe und nicht dürfe, nicht bloß menschliche Anerkennung finden, sondern göttliche Geltung, die Giltigkeit einer göttlichen Gesetzgebung haben werde" vgl. S. 270 dasselbe zu Mt 16, 17 ff.). Mithin wird die altkirchliche Auffassung, die auch von den griechischen Exegeten geteilt wird, nicht im Unrechte sein, wenn sie den Sinn der Stelle sich regelmäßig durch Jo 20, 23 erläutern ließ. Auch nach Dalmans Untersuchungen des Sprachgebrauchs ist „die Wendung, welche Jo 20, 23 dem Herrenwort gegeben hat, keine unberechtigte" (S. 177). Besonders hervorzuheben ist, daß hier wie dort den Jüngern keine Befugnis erst übertragen, sondern nur dem, was sie in Ausübung derselben thun werden, Geltung vor Gott zugesagt wird. Um so mehr ist es geboten, den Sinn der Befugnis bei Mt aus dem Ganzen des (synoptischen) Evangeliums zu verstehen, und daß da angesichts von Stellen wie Mt 23, 8—10 u. a. nicht an eine Gesetzgebungsgewalt der Jünger gedacht werden darf, ist wohl deutlich (vgl. außer Cremer noch Frank, Syst. d. christl. Wahrh. II³, 394 ff.). Der Sinn des Wortes dürfte also dieser sein, daß Jesus dem Petrus bezw. den Jüngern oder der Gemeinde der Christgläubigen, allerdings erst für eine nach dem Zusammenhange näher zu bestimmende Zukunft (sc. jenseit seines Sterbens und Auferstehens, vgl. V. 21 ff.) die Vollmacht giebt (δώσω σοι), in das Himmelreich durch Vergebung der Sünden aufzunehmen oder durch Versagung derselben von ihm auszuschließen d. h. also in Gottes Namen und mit Wirkung bei Gott die Sündenvergebung zu verwalten, sowie bis dahin der Menschensohn sie geübt hat vgl. Mt 9, 6, und da besonders das ἐπὶ τῆς γῆς. Der mit viel religionsgeschichtlicher Gelehrsamkeit unternommene Versuch Köhlers (l. c.) die Stelle Mt 16, 19 (von einem Herrenworte „kann keine Rede sein" S. 242) aus dem antiken Religionssynkretismus, aus den zauberischen Himmelsschlüsseln ꝛc. zu erklären, scheitert schon an der Unvereinbarkeit der geschichtlichen Annahmen, die K. dabei machen muß. Einerseits urteilt er: „jenes Matthäuswort wird sich gebildet haben unter der Spannung der Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Religion, unter der Spannung des Gnosticismus. Gegenüber dem heidnischen Mysterienwesen mit seinen Himmelsreisen, gegenüber auch wohl an diese anknüpfender gnostisch-christlicher Spekulation stellt die Kirche *ihren* Himmelreichspförtner" (S. 236), dann heißt es wieder: „man versteht von hier aus, wie bereits die katholische Kirche des 2. Jahrhunderts (nb. aber das ist ja erst die antignostische Kirche!) die Binde-

und Lösegewalt einschränken konnte auf die Sündenvergebung im juristischen, kirchenregimentlichen Sinne — wenn — die gnostischen Kreise die ursprüngliche Bedeutung diskreditierten" (S. 239). Ferner müßte solch tiefe Beeinflussung durch den heidnischen Synkretismus auch an der übrigen Gedankenwelt den Synoptiker nachgewiesen werden; endlich würdigt K. nicht die Zugehörigkeit der betr. Stellen zum Textbestande des Mt-Evangeliums, wodurch sie zweifellos als vorgnostisch erwiesen sind. Dagegen bietet die Arbeit wertvolles Material zum Verständnis für die Art und Weise, wie die katholische Kirche unter Berufung auf jenes Herrenwort den Petrus (und seine Nachfolger) glorifiziert, und ihm, wie in der Kunst (seit 5. Jahrhundert), so in der Wirklichkeit die Schlüssel allein in die Hand gegeben hat. Das führt auf die Geschichte des Begriffes in der Kirche.

1. Die patristische Periode. Die wichtigsten Fragen sind diese: welchen Begriff hatte man in den Anfängen der altkatholischen Kirche vom Inhalte und von den Trägern der Schlüsselgewalt? Denn hier erst finden wir — nach dem NT — Zeugnisse davon, bei denen besonders darauf zu achten ist, was als alter und feststehender Gemeinbesitz, und was anderseits als gelegentliche, besonders bedingte Äußerung oder offenkundige Neuerung erscheint.

Was zunächst den Inhalt des Begriffes anbetrifft, so ist klar, und einzelne geistreiche Wendungen Tertullians sprechen nicht dagegen, daß die Schlüsselgewalt durchweg auf das Nachlassen (bezw. Behalten) der Sünden und nicht auf gesetzliche Anordnungen bezogen wird. Aus seiner katholischen Periode haben wir nur zwei gelegentliche Äußerungen. Die erste läßt eine Entscheidung über den Sinn offen, wenn Tert. **de praescr. haer. 22** gegen Gnostiker bezw. Marcioniten daraus, daß Petrus **claves regni coelorum consecutum et solvendi et alligandi in coelis et in terris potestatem** folgert, er müsse, gleich den übrigen Aposteln, eine vollständige Erkenntnis erlangt haben. Die zweite dagegen (**scorpiace 10**) ist schon deutlich, wo Tert. gegen die gnostische Beziehung der Bekenntnispflicht des Christen auf das Durchwandern der verschiedenen Etagen im Jenseits bemerkt: **memento claves eius (sc. caeli) hic** (d. i. auf Erden) **dominum Petro et per eum ecclesiae reliquisse, quas hic** (s. o.) **unusquisque interrogatus atque confessus** (geht zunächst auf Bekenntnis vor heidnischer Obrigkeit, aber mit offenbarer Anspielung auf das Taufbekenntnis) **feret secum**: der Christ besitzt durch die Sündenvergebung den Schlüssel zum Himmel. Die gleiche Vorstellung liegt denn auch der polemischen Stelle des Montanisten T., **de pudic. 21**, zu Grunde. Denn danach hat Petrus die Schlüsselgewalt zuerst **act. 2, 22 ff.** gebraucht (**ipse clavem imbuit; vides quam: viri Israelitae auribus mandate quae dico: Jesum Nazarenum virum a deo nobis destinatum et reliqua. Ipse denique primus in Christi baptismo reseravit aditum coelestis regni, quo solvuntur alligata retro delicta et alligantur, quae non fuerint soluta**). Dann bezieht er allerdings das Binden und Lösen nicht nur auch auf das Gericht an Ananias und die Heilung des Lahmen, sondern auch auf des Petrus Vorschläge auf dem Apostelkonzil betr. Gesetzesbeobachtung (**act. 15, 10**), aber nicht um der **potestas solvendi et alligandi** die Beziehung auf die Sündenvergebung überhaupt, sondern nur die auf **delicta fidelium capitalia** (vgl. c. 18 a. E.) zu nehmen, die sein römischer Gegner teilweise in dieselbe mit einbezog. Bestätigt wird dieser Befund einerseits durch das bekannte Zirkularschreiben der Gemeinden von Lyon und Vienne a. 177, wo es von den dortigen Märtyrern, welche die Wiederaufnahme Gefallener vermittelten, heißt: *ἔλυον μὲν ἅπαντας, ἐδέσμευον δὲ οὐδένα* (**Eus. hist. eccl. V, 2, 5 cf. 1, 46**: *διὰ γὰρ ζώντων ἐζωοποιοῦντο τὰ νεκρά, καὶ μάρτυρες τοῖς μὴ μάρτυσιν ἐχαρίζοντο*), andrerseits durch Cyprian. Er versteht den Sinn von Mt 16, 18 ff. als gleichlautend mit Jo 20, 21—23: lösen = Sünde vergeben (ep. 73, 7, 75, 16), was in erster Linie durch die Taufe geschieht. Diese Auffassung bleibt auch weiterhin geltend vgl. **Ambros. de poen. 1, 2, Augustin ctr. advers. legis et prophet. 136, Faust. Rej. sermo 6. Leo M. serm. 49, 3. Constit. apost. II, 11 f.** Irrig aber ist es, zu meinen, daß hierin eine (durch Cyprian vollzogene) Verengerung des Begriffes vorliege (gegen Steitz). Vielmehr ist die Entwickelung den umgekehrten Weg gegangen, indem man später der Schlüsselgewalt, zumal in der Hand des Petrus und seiner Nachfolger, eine weitergreifende Beziehung gab. Wurde die Sündenvergebung bezw. ihr Widerspiel als ein Gerichtsakt verstanden, insbesondere mit Bezug auf die Gefallenen (vgl. **Const. apost. l. c.**: *ἐξουσία κρίνειν ἡμαρτηκότας*), so ergab sich leicht eine weitergreifende juristische Fassung der Schlüsselgewalt. In diesem Zusammenhange sind die pseudoclementinischen Homilien anzuführen,

wo die *ἐξουσία τοῦ δεσμεύειν καὶ λύειν* den Inbegriff der Befugnisse des bischöflichen Amtes bezeichnet, vgl. ep. Clem. ad Jac. 2: *διὸ αὐτῷ μεταδίδωμι τὴν ἐξουσίαν τοῦ δεσμεύειν καὶ λύειν, ἵνα περὶ παντὸς οὗ ἂν χειροτονήσῃ ἐπὶ τῆς γῆς, ἔσται δεδογματισμένον ἐν οὐρανοῖς. δήσει γὰρ ὃ δεῖ δεθῆναι καὶ λύσει ὃ δεῖ λυθῆναι, ὡς τὸν τῆς ἐκκλησίας εἰδὼς κανόνα*, vgl. III, 72.

Auf die Frage, wem eigentlich in der ältesten Kirche die Schlüsselgewalt zugeschrieben wurde, scheint eine dreifache Antwort möglich zu sein: der Gemeinde oder den Amtsträgern oder den Trägern des Geistes. Es dürfte sich mit ziemlicher Sicherheit zeigen lassen, daß jede dieser Antworten etwas Richtiges, aber keine von ihnen die ganze Wahrheit, auch nicht für einzelne Orte oder Zeiten, enthält, sondern daß alle drei Faktoren, nur mit je verschiedenem Gewichte, konkurrieren, daß aber in allmählicher Entwickelung, für welche Cyprian die Theorie, Rom die Praxis vorzeichnet, von den Amtsträgern als den „professionellen Trägern des Geistes" die beiden andern Faktoren zurückgedrängt werden. Denn davon, daß bloß ein bevorrechteter Stand in und über der Gemeinde der Gläubigen die Schlüsselgewalt habe, kann für jene Zeit keine Rede sein. Vielmehr ist die Gesamtkirche Inhaberin derselben (vgl. Tertull. scorp. 10, Cypr. ep. 75, 16: (nach Anführung von Mt 16, 19. Jo 20, 22 f.) potestas ergo peccatorum remittendorum apostolis data est et ecclesiis, quas illi a Christo missi constituerunt et episcopis, qui eis ordinatione vicaria successerunt. Doch darf man wiederum hierunter nicht die Gemeinde ohne das Amt oder gar im Gegensatz zu diesem verstehen. Vielmehr ist der gelegentlich von Cyprian formulierte Kirchenbegriff: ecclesia in episcopo et clero et in omnibus stantibus (est) constituta (ep. 33, 1) durchaus schon für die vorausgehende altkatholische Zeit, insbesondere auch für Tertullian, vorauszusetzen. Denn dieser behält das Recht, die Taufe zu spenden, grundsätzlich dem Bischofe vor und gewährt es auch in seiner montanistischen Periode Laien nur für den Notfall (de bapt. 17. de exhort. castit. 7). Gleiches gilt für Handhabung der Schlüsselgewalt mit Bezug auf gefallene Christen (apolog. 39: iudicatur magno cum pondere — si quis ita deliquerit, ut a communicatione orationis et conventus — relegetur. Praesident probati quique seniores); wird den Gefallenen doch nächst dem bußfertigen Gebete zu Gott angeraten: presbyteris advolvi et caris dei adgeniculari (de poenit. 9). Erst recht natürlich läßt Cyprian zugleich dem Klerus zukommen, was er den Gemeinden zuschreibt (ep. 75, 16 s. o.), da ja ecclesia super episcopos constituatur et omnis actus ecclesiae per eosdem praepositos gubernetur (ep. 33, 1). Dabei gilt aber doch gerade auch bei ihm der Grundsatz: per eos solos peccata posse dimitti, qui habeant spiritum sanctum (ep. 69, 11 mit Berufung auf Jo 20, 21 ff.). Er nun freilich wendet ihn auf die katholischen Kirchen im Gegensatz zu den häretischen, nicht etwa schon auf das Amt in Gegensatz zu Laien an. Anderwärts aber erscheint der Gedanke, daß Apostel und Propheten und nächst diesen die Märtyrer als die eigentlichen Geistträger auch die Befugnis der Sündenvergebung haben. Daß sie jedoch diese ohne Mitwirkung der anderen genannten Faktoren geübt hätten, läßt sich nicht erweisen. Wenn Apollonius (um 200) von einem montanistischen Konfessor, der mit einer Prophetin zusammenlebte, fragt: „wer vergiebt (*χαρίζεται* cf. V, 1, 45) nun hier dem andern die Sünden? Die Prophetin dem Märtyrer seine Räubereien, oder der Märtyrer der Prophetin ihre Beweise von Habgier?" (V, 18, 7), so scheint er ja auch für die Großkirche vorauszusetzen, daß Propheten und Märtyrer die Sündenvergebung ausüben, doch bleibt das Wie? des Vollzuges hier ebenso dunkel, wie in dem Briefe der Gemeinde zu Lyon. Schwerlich hat sich die Sache hier anders verhalten als bei Tertullian oder Cyprian, die uns deutliche Angaben über die Beteiligung dieses Faktors bei Ausübung der Schlüsselgewalt machen. Nach Cyprian gaben die Märtyrer Gefallenen auf ihre Bitten Empfehlungsbriefe zwecks Wiederaufnahme in die Gemeinde (ep. 18, 1. 19, 2), wobei manche dieselbe für ihre Schützlinge sehr kategorisch verlangt zu haben scheinen (mandant martyres aliquid fieri, de laps. 19), während manche Gefallene sich nur hilfsweise jener libelli bei den Bischöfen bedienten (ep. 33, 2). Jedenfalls gesteht Cyprian den Märtyrern nicht mehr als ein fürbittendes Eintreten zu. Die eigentliche remissio geschehe durch den sacerdos (de laps. 16. 29; ep. 55, 24), der ja zugleich iudex vice Christi ist (ep. 59, 7), daher unterschieden wird quidquid pro talibus (sc. lapsis) et petierint martyres et fecerint sacerdotes (de laps. 36). Andrerseits hat auch der von Tert. bekämpfte römische Bischof, der mit besonderem Nachdrucke den Bischöfen als den Vertretern der Kirche die potestas delicta donandi zusprach (de pudic. 21) keineswegs die Ansprüche seines Amtes gegen die der Märtyrer geltend gemacht, sondern im Gegen-

teil für seine milde Behandlung von Unzuchtssündern sogar die Fürsprache von Märtyrern sich verschafft (de pudic. 22: moechis et fornicatoribus a martyre expostulas veniam). Nun waren freilich die Märtyrer eine neue Klasse von Geistträgern, aber auch die älteren, die Apostel und Propheten, haben in der Kirche nie als schlechthin maßgebende Inhaber der Schlüsselgewalt gegolten, und dahin lautende montanistische Äußerungen stellen zweifellose Neuerungen dar. Denn in de poenit. 9 (s. u.) erscheinen bei Tert. erst nach den Presbytern die cari dei (*φίλοι θεοῦ*, zur Geschichte des Begriffes vgl. Holl l. c. S. 129, Anm. 1) als die, an welche der gefallene Christ demütig sich wenden soll, und auch in der betr. Hauptschrift seiner montanistischen Periode sagt er von der 2. Buße (nach der Taufe): quae aut levioribus delictis veniam ab episcopo consequi poterit aut maioribus et irremissibilibus a deo solo. Wenn er nun de pudic. c. 21 im Gegensatz zu seinem römischen Gegner Mt 16, 18f. auf Petrus nur personaliter bezieht, und daraus folgert, daß die potestas der Sündenvergebung damit den spiritualibus zuerkannt sei aut apostolo aut prophetae (cf. vorher: qui neque prophetam nec apostolum exhibens cares ea virtute, cuius est indulgere), so schließt er doch damit zunächst die Kirche nicht aus, sondern ein (vgl. oben scorp. 10) und stellt sich nur in Gegensatz zu einem Priestertum, an dem er die disciplina, das Merkmal der geistlichen Art, vermißt (et ideo ecclesia quidem delicta donabit; sed ecclesia spiritus per spiritualem hominem, non ecclesia numerus episcoporum). Die Differenz zwischen ihm und seinem großkirchlichen Gegner betrifft überhaupt weniger den Inhaber, als die praktische Ausübung der Schlüsselgewalt, daher sein montanistisches Orakel sagt: potest ecclesia donare delictum, sed non faciam, ne et alia delinquant (l. c.) Daß aber die Alexandriner einen wesentlich anderen Standpunkt eingenommen hätten, scheint mir nicht nachweisbar. Clemens behandelt strom. II, 13 die *δευτέρα μετάνοια* nach der Taufe als feste Einrichtung, und für diese ist natürlich amtliche Beteiligung vorauszusetzen. Und Origenes will freilich mit besonderer Energie die Schlüsselgewalt den Pneumatikern, d. i. den mit wahrhaft geistlichem Urteil ausgestatteten Christen, vorbehalten wissen; nimmt man aber alle Stellen zusammen, so setzt er offenbar, wo immer es sich um schwerere Verfehlungen handelt, die Beteiligung der Priester bezw. Bischöfe voraus (de orat. 28; comm. in Matth. tom. XII c. 14), fordert nur eben für sie solch geistlichen Charakter; insoweit er aber daneben „eine freie seelsorgerliche Thätigkeit erfahrener Christen befürwortet" (Holl, l. c. S. 238), denkt er bei der Schlüsselgewalt viel mehr an die innere Lösung von der Sündenmacht, als an die Vergebung der Sündenschuld, und macht daher das Maß des Lösens von der geistlichen Qualität des Beraters abhängig (in Matth. tom. XIII c. 31 vgl. Holl, l. c. S. 230ff.). Allerdings aber ist er weiter als ein Cyprian davon entfernt, zu meinen, daß mit dem Amte schon der Geist gegeben sei. Die weitere Frage, ob als Organ der gemeindlichen Schlüsselgewalt die Priester insgemein oder der Bischof gelte, ist schon für Tertullian im Sinne der letzteren Alternative zu entscheiden (de bapt. 17 summus sacerdos, qui est episcopus), vgl. auch const. apost. II, 11: *ὑμῖν τοῖς ἐπισκόποις εἴρηται· ὃ ἐὰν δήσητε κτλ.*, dagegen findet sich auch noch bei Cyprian nichts davon, daß etwa Petrus, geschweige denn seine römischen Nachfolger, mit der Schlüsselgewalt irgend ein Vorrecht vor andern Aposteln bezw. Bischöfen erlangt hätten (ep. 75, 16). Nur das Ideal der Einheit des Episkopates bezw. der Kirche sieht Cyprian darin vorbedeutet, daß Christus erst dem Petrus, dann allen ihm gleichstehenden Aposteln die Vollmacht der Sündenvergebung verlieh (de unit. 4, ep. 59, 19). Auch nach Augustin sind die Schlüssel der Kirche übergeben; wenn der Herr zu Petrus spricht, so vertritt dieser die Stelle der Kirche (serm. 149, 7: Petrus in multis locis scripturarum apparet, quod personam gestet ecclesiae; maxime illo in loco, ubi dictum est: Tibi trado etc.; cf. serm. 295, 2); das, was die Kirche besitzt, wird verwaltet durch die Bischöfe (serm. 351, 9: Veniat ad antistites, per quos illi in ecclesia claves ministrantur). Doch betont er gemäß seiner Ansicht über das Nebeneinanderliegen göttlicher und kreatürlicher Heilskausalität, daß nicht, wie die Donatisten es deuteten, dimittunt homines peccata, sondern daß es nach Jo 20, 22f. der heilige Geist sei, der ebensogut praeter hominem als per hominem die Sünde nachlassen könne (sermo 99, 9).

Dagegen scheinen allerdings die römischen Bischöfe schon früher aus ihrer successio Petri besondere Vorrechte auch in Bezug auf die Schlüsselgewalt abgeleitet zu haben cf. Tertull. de pudic. 1: pontifex scilicet maximus, episcopus episcoporum edicit: ego et moechiae et fornicationis delicta poenitentia functis dimitto. 21. quaero, unde hoc ius ecclesiae usurpes: si quia dixerit Petro dominus:

Mt 16, 18ff. — idcirco praesumis et ad te derivasse solvendi et alligandi potestatem, id est ad omnem ecclesiam Petri propinquam. Cypr. ep. 75, 17. Leo der Gr. erkennt zwar zu Mt 16, 19 an: transivit quidem etiam in alios apostolos ius potestatis illius et ad omnes ecclesiae principes decreti huius
5 constitutio commeavit, redet aber doch von einem privilegium Petri, insofern sich alle nach ihm als der Norm richten, und nichts binden oder lösen sollen, nisi quod beatus Petrus aut solverit aut ligaverit. Optatus von Mileve will einerseits die Einheit der Kirche, andrerseits dies betonen, daß gerade ein Sünder und Verleugner unter den Aposteln die Schlüssel empfangen habe und kommt von da zu der Formel:
10 Petrus — claves regni coelorum communicandas ceteris solus accepit (de schism. Donat. VII, 3).

Von der Schlüsselgewalt machte die Kirche Gebrauch vor allem durch die Erteilung der Taufe (so bei Cyprian vielfach, vgl. z. B. ep. 73, 7), dann aber auch durch die Bußzucht den nach der Taufe begangenen Sünden gegenüber, seitdem nach der Mitte des
15 2. Jahrhunderts, nicht ohne Einfluß des Pastor Hermae, die Praxis einer sog. zweiten Buße nach der Taufe aufgekommen war. Jedoch unterlagen nicht alle nach der Taufe begangenen Sünden der Schlüsselgewalt, sondern nur die schwereren, während man von den leichteren annahm, daß sie durch die tägliche Buße des gläubigen Herzens, durch die fünfte Bitte des V.-U.s, durch das Fasten, die Oblationen, die Eucharistie bedeckt
20 würden (vgl. z. B. Tert. de orat. 29; de jej. 7. Orig. hom. in Lev. 15, 2. Pacian. par. ad. poen. 4). Was zu den schwereren Sünden zu rechnen sei, stand keineswegs fest. Tertulian erklärte in seiner montanistischen Zeit die delicta in Deum et in templum ejus für delicta ad mortem, und also irremissibilia (de pud. 21, cf. c. 2), und er zählte als capitalia delicta im einzelnen auf: idololatria, blasphemia,
25 homicidium, adulterium, stuprum, falsum testimonium, fraus (adv. Marc. IV, 9; vgl. die Liste de pudic. 19). Nach Augustin unterliegen als schwerere Sünden der Schlüsselgewalt prinzipiell diejenigen, welche gegen den Dekalogus verstießen (Serm. 351, 4); doch ist dieser Satz mit der Exception zu verstehen, daß alle Gedankensünden, also die Uebertretungen des 9. und 10. Gebotes, ausgenommen davon bleiben. Pacian (l. c. c. 3)
30 unterscheidet zwischen peccata und crimina; von jenen sind wir durch das Blut des Herrn befreit; diese sind durch die poenitentia zu sühnen. Auf Grund von AG 15, 24f. werden als crimina genannt Idololatrie, Mord, Ehebruch. In der That waren diese Sünden von Anfang an hauptsächlich Gegenstand der kirchlichen Zuchtübung. Jedoch herrschte über die Berechtigung der Vergebung dieser Sünden nach der Taufe anfangs
35 ein gewisses Schwanken. Die Stellen freilich, welche beweisen sollen, daß in der griechischen Kirche schon frühzeitig die Überzeugung allgemein gewesen sei, daß alle Sünden vergeben werden könnten (Clem. strom. II, 13; Orig. c. Cels. III, 51; Dion. Cor. bei Eus. IV, 23, 6), sind zu allgemein gehalten, um dies zu folgern (vgl. auch Harnack, DGesch. I[3], 405, A. 2). Vielmehr bezeichnet es Tert. noch in späterer Zeit als all-
40 gemeine Übung, daß neque idololatriae neque sanguini pax ab ecclesiis redditur (de pudic. 12 cf. 22). Damit stimmt teilweise, daß Origenes gelegentlich *εἰδωλολατρεία*, aber auch *μοιχεία τε καὶ πορνεία* als unlösbare Todsünden bezeichnet (de orat. 28). Es kann jedoch, wie Tertullians Schrift de pudic. beweist, gerade mit Bezug auf Fleisches-sünden keine ganz gleichmäßig feste Praxis bestanden haben. Immerhin aber wurde es
45 als Neuerung empfunden, als ein römischer Bischof (Kallist?, vgl. Bd III, 641 14 ff.) in einem edictum peremptorium den moechi et fornicatores die 2. Buße und Wiederaufnahme in die Kirche zugestand (Tert. de pudic., spez. c. 1, vgl. auch Orig. l. c.). Während der Montanismus jede Erweiterung der 2. Buße, doch ohne sie selbst schlechthin zu verwerfen, ablehnte, schritt man in der Großkirche dazu fort, die Lösegewalt auf alle
50 Sünden auszudehnen, so daß damit zugleich die Schlüsselgewalt fester an das bischöfliche Amt geheftet wurde. Hippolyt berichtet von dem römischen Bischofe Kallist: *Κ. πρῶτος τὰ πρὸς τὰς ἡδονὰς τοῖς ἀνθρώποις συγχωρεῖν ἐπενόησε, λέγων πᾶσιν ὑπ' αὐτοῦ ἀφίεσθαι ἁμαρτίας* (philos. 9, 12). Gegenüber dem Novatianismus wurde seit 250 auch für die lapsi, also für das Verbrechen des Götzendienstes, die Möglichkeit der Lösung
55 behauptet (vgl. Cyprian). Immerhin wurde in manchen Gemeinden die strengere Praxis noch länger beobachtet, so in Spanien zu Anfang des 4. Jahrhunderts, wie aus den Beschlüssen der Synode von Elvira erhellt (can. 1f. 6ff. 12f. 17f. 63ff. 70ff.), sowie in Caesarea Cappado. (Socr. h. e. V, 22). Dabei handelte es sich immer nur um eine Sündenvergebung nach der Taufe; daß auch Rückfällige zur Buße und Rekonziliation
60 zugelassen werden können, lehnt noch Siricius von Rom bestimmt ab: es erscheint schon

als Milderung, daß er ihnen auf dem Sterbebette das hl. Abendmahl erteilen läßt (ep. ad Himer. Coust. Schön. I, p. 408). Ebensowenig weiß Augustin von der Möglichkeit einer wiederholten Rekonziliation (ep. 153, 7), und noch die 3. Synode von Toledo 689 verwirft sie can. 11; freilich erhebt sie damit Widerspruch gegen eine bereits herrschend gewordene Sitte, hatte doch schon Sozomenos als seine Überzeugung ausgesprochen *μεταμελουμένοις καὶ πολλάκις ἁμαρτάνουσι συγγνώμην νέμειν ὁ Θεὸς παρεκελεύσατο* (h. e. VII, 16).

Thatsächlich wurde die Schlüsselgewalt von dem Klerus unter dem Vorsitze des Bischofs geübt (vgl. den Brief des Cornelius an Cyprian Cypr. ep. 49. Aug. serm. 351, 9 f. o.); die Gemeinde war schon in der Mitte des 3. Jahrhunderts nicht mehr aktiv beteiligt (Cypr. ep. 19, 2; 59, 15). In förmlichem inquisitorischen Verfahren wurde die begangene Todsünde entweder durch das freiwillige Geständnis des Thäters oder durch Anklage und Zeugenverhör festgestellt und darauf die Exkommunikation rechtskräftig ausgesprochen. Nun lag es dem Exkommunizierten ob, um die Zulassung zur kirchlichen Bußübung zu bitten, die in älterer Zeit in allen Fällen und seit Augustin wenigstens für öffentliche Vergehen eine öffentliche war, seit dem Anfange des 4. Jahrhunderts aber sich durch bestimmte, den Katechumenengraden entsprechende Stufen, jedoch nicht überall bewegte, vgl. den Art. Bann, Bd II S. 381. Nach Vollendung der Bußzeit, deren Dauer in älterer Zeit von dem Ermessen des Bischofs abhing, später aber durch die kirchliche Gesetzgebung (Kanones) ihre Begrenzung erhielt, wurde der Exkommunizierte wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen. Dieser Akt, der durch Handauflegung, Gebet und Friedenskuß von dem Bischof unter Assistenz des Klerus vor dem Altare (ante apsidem) in versammelter Gemeinde vollzogen wurde, hieß Rekonziliation oder Friedenserteilung (pacem dare). Doch durften Büßende, welche von plötzlicher Todesgefahr überrascht wurden, auch vor Vollendung ihrer Bußzeit, und zwar in Abwesenheit des Bischofs von jedem Presbyter, ja wenn ein solcher nicht vorhanden war, sogar von einem Diakonen rekonziliiert werden (Cypr. epist. 18, 1. Conc. Eliberit. can. 32), ein Grundsatz, der sich noch in mehreren Bußordnungen des Mittelalters findet (f. Wasserschleben S. 361. 389) und sicher zeigt, daß man anfangs in der Rekonziliation mehr einen Akt der Jurisdiktion, als des Ordo sah. (Man vgl. auch c. 2 ap. Greg. de furtis V, 18.)

Wie in der Rekonziliation die Lösegewalt der Kirche geübt wurde, so fällt sie ihrem Begriffe nach in älterer Zeit vollkommen mit der Absolution zusammen; nur daß man mit diesen Wörtern noch lange nicht die Vorstellungen verband, welche sich im Mittelalter damit verknüpften. Vor allem darf man nicht vergessen, daß die Väter die sühnende Kraft der Buße nicht in die rekonziliierende Thätigkeit der Kirche, sondern in die eigene Thätigkeit des Büßenden legten; von der Kirche erhielt dieser nur die Anweisung, wie er die Wunde, welche er sich durch die Sünde geschlagen hatte, heilen konnte, daher denn auch die Buße so gern als Medizin und der sie auferlegende Klerus als der Arzt bezeichnet wurde; er selbst mußte durch seinen Schmerz, seine Entbehrungen, seine Thränen, seine guten Werke sein Vergehen reparieren und sich die göttliche Sündenvergebung verdienen, daher die bei Cyprian so häufige Forderung der justa poenitentia, deren Begriff eben in der Kongruenz der Schuld und der als Äquivalent dienenden Bußleistung besteht. Daß Gott allein vergebe, war das unumstößliche Axiom der alten Dogmatik. Gleichwohl konnte sich dabei die Kirche als Gnadenanstalt Gottes nicht alle Mitwirkung versagen. Zunächst trat als vermittelnder Gedanke der von Cyprian vertretene Satz ein: extra ecclesiam nulla salus. So lange sich der Todsünder aus der Kirche, als der absoluten Heilsgemeinschaft, innerlich und äußerlich geschieden sah, war ihm auch jede Aussicht auf Begnadigung bei Gott benommen. (Doch vgl. Orig. hom. XIV in Levit. c. 3: ita fit, ut interdum ille, qui foras mittitur, intus sit, et ille foris, qui intus videtur retineri). Nahm ihn die Kirche als Gereinigten wieder in ihren Schoß auf, so war er freilich dadurch noch nicht gerettet, aber hatte doch die Aussicht, gerettet werden zu können; er gehörte unter die Schar derer, über welche der Herr bei seiner Wiederkunft Gericht halten und aus denen er die Seinen erwählen wird. Diesen Gedanken haben Cyprian (ep. 55, 15. 24) und Pacian (epist. ad Sympron. in fine) sehr bestimmt ausgesprochen. Da nun darnach das absolvierende Urteil der Kirche ein sehr ungewisses ist, das erst im Weltgericht bestätigt oder aufgehoben wird, so mußte noch ein weiterer Gedanke ergänzend hinzutreten. Die Rekonziliation war nämlich mit Gebet verbunden, mit dem Gebete, daß Gott dem Büßenden seine Sünden vergeben, seine Buße, die ja möglicherweise nur eine annähernde Satisfaktion für das begangene Verbrechen bot, als eine vollgiltige ansehen und ihm aufs neue die verlorenen Gaben seines Geistes

geben möge. Darum war sie denn auch mit der Handauflegung verbunden, denn von dieser sagt Augustin (de baptismo III, c. 16), sie sei oratio super hominem (d. h. das symbolische Unterpfand, daß der Erfolg des Gebetes dieser bestimmten Person angeeignet werden solle), und durch sie werde der heilige Geist verliehen. In diesem Sinne 5 spricht Cyprian von einer remissio facta per sacerdotes apud Dominum grata — denn er kennt nur eine vergebende Thätigkeit Gottes, und alles absolvierende Thun der Kirche beschränkt sich ihm streng genommen auf die Zuteilung der pax et communicatio ecclesiae, die schon Tert. de pudic. 3 als humana von der venia dei unterscheidet. Doch erwartet ein Cyprian bestimmt, daß Gott das priesterliche Thun wie die Fürsprache 10 der Märtyrer aufrichtig Büßenden „gutschreiben" werde (de laps. 36).

Während anderwärts noch, wie bei Origenes de orat. 28 auch das priesterliche Handeln auf den Sünder durch Fürbitte vermittelt gedacht wird (Pacian, Ambrosius), nehmen wir seit Augustin das Bestreben wahr, die priesterliche Thätigkeit in Ausübung der Schlüsselgewalt in eine bestimmtere Beziehung zu der göttlichen Gnade zu setzen. Die 15 älteren Väter, Cyprian und Ambrosius, hatten die Wirkung der Todsünden darauf beschränkt, daß sie den Gefallenen nur zum Tode verwunden, und somit betrachtete man auch die kirchliche Buße nur als ein Heilmittel für Kranke. Seit Augustin dagegen legte man der Sünde meist eine ertötende Macht bei und dachte demnach den Gefallenen als einen Gestorbenen, der erst wieder erweckt werden müsse. Da dies begreiflicherweise 20 nicht die Kirche vermochte, so nahm man eine vorgängige Gnadenwirkung im Herzen an, deren Werk durch die später hinzutretende Wirkung der Schlüsselgewalt vollendet wurde. Augustin findet in mehreren Stellen seiner Schriften (z. B. Tract. 22 in Ev. Joh.; Tract. 49, nr. 24) diesen Prozeß an der Auferweckung des Lazarus veranschaulicht; der Todsünder ist, wie Lazarus, tot und ruht gleichsam gebunden im Grabe; die Gnade 25 weckt ihn und macht ihn lebendig, indem sie ihn innerlich verwundet und unter tiefem Schmerz zur Erkenntnis seiner Vergehen führt; er schreitet auf ihren Ruf, wie Lazarus, aus dem Grabe und kommt gebunden an das Licht, indem er seine Schuld vor dem Bischof bekennt und um das Heilmittel der Bußübung nachsucht; er wird zuletzt, wie dort Lazarus von den Jüngern, durch die Thätigkeit der Priester gelöst (sermo 98, 6 30 mit Berufung auf Mt 18, 18. 295, 2). Dieses Bild geht von nun an durch die meisten Darstellungen des Bußprozesses bis in das Mittelalter hindurch, und namentlich haben die Viktoriner daran ihren Absolutionsbegriff gebildet. Während somit Augustin die Vergebung bei der Rekonziliation lediglich auf die Fürbitte der gläubigen Gemeinde zurückführt, so sieht dagegen Leo d. Gr. in den Priestern die spezifischen Fürbitter für 35 den Gefallenen, ohne deren Intercession keine Vergebung zu erlangen sei (ut indulgentia dei nisi supplicationibus sacerdotum nequeat obtineri), und zwar gründet er diese ausschließliche Intercessionsbefugnis des Priesters darauf, daß der Erlöser nach seiner Verheißung Mt 28, 20, die er auf den Klerus beschränkt, stets bei allen Handlungen seiner Priester mitwirke und durch sie die Gaben seines Geistes erteile (ep. 82 40 al. 108 ad Theod. cap. 2). Damit hat denn der katholische Begriff des klerikalen Priestertums, das, unabhängig von der Gemeinde, in spezifischer Kraftausrüstung Gottes Gnade vermittelt und an dessen Vermittelung alle Gnadenwirkung gebunden ist, seinen scharfen, bewußten Ausdruck erhalten, und was die spätere Zeit in dieser Richtung weiter zugefügt hat, ist nur vollständige Entwickelung der Grundgedanken Leos. Gleichwohl 45 kennt auch er eine förmliche Erteilung der göttlichen Sündenvergebung durch die Priester noch nicht. Eine Absolutionsformel aus den ersten Jahrhunderten der Kirche ist uns nicht mehr erhalten, doch kann dieselbe nach dem Gesagten nur deprekativ gewesen sein.

Wenn die zuletzt geschilderte Anschauung von der Rekonziliation der Sünder auf 50 dem Wege der Fürbitte ihre Spitze darin erreichte, daß die Priester die allein berechtigten Deprekatoren seien, so tritt uns bei anderen Vätern eine ganz abweichende Anschauung entgegen. Anschließend an Le 14, 2 sagt Hieronymus, die Priester könnten den Aussätzigen nicht rein, den reinen nicht aussätzig machen, sondern nur unterscheiden, wer rein und wer unrein sei (Comm. in Matth. lib. III). Da er nun Mt 16, 19 den 55 Bischöfen und Ältesten keine andere Gewalt anvertraut sieht, so ergiebt sich, daß er dem kirchlichen Amte nur die Vollmacht der Unterscheidung zugesteht, d. h. die richterliche Gewalt, diejenigen für gelöst zu erklären, die Gottes Gnade innerlich gelöst hat, die für gebunden, welche noch nicht durch Gottes Gnade gelöst sind — also eine richterliche Entscheidung, deren Giltigkeit sich lediglich auf das Forum der Kirche beschränkt, nicht 60 aber auf das Forum Gottes erstreckt. Ganz so sagt Gregor d. Gr. (hom. 26 in

Ev. nr. 6): „Man muß untersuchen, welche Schuld vorangegangen und welche Schuld der Buße gefolgt ist, damit der Spruch des Hirten diejenige löse, welche der allmächtige Gott durch die Gnadengabe der Reue heimsucht. Dann nämlich ist die Lösung des Vorstehers eine wahrhafte, wenn sie dem Urteile des inneren Richters folgt.“ Wenn er dann nach Augustins Vorgang die Erzählung von der Auferweckung des Lazarus an- 5 knüpft, so ergiebt sich, daß ihm das Lösen und Binden des Bischofs bei Todsünden nichts anderes war, als die Konstatierung des inneren Zustandes des Sünders; diejenigen, welche Gott im Herzen lebendig gemacht hat, soll der kirchliche Richter für gelöst, die innerlich noch toten für gebunden erklären.

Doch zeigt gerade der weitere Zusammenhang seiner höchst lehrreichen Erörterung 10 (n. 3—6), wie wenig diese Verschiedenheit der Theorie praktisch bedeutete. Denn zunächst gilt als Erkennungszeichen des göttlichen Gnadenwirkens dies, daß jemand zur Beichte kommt, sodann aber wird der subditus nachdrücklichst davor gewarnt, über etwaige Ungerechtigkeit des Priesters bei Ausübung der Schlüsselgewalt zu reflektieren oder sich zu beschweren: ne etsi iniuste ligatus est, ex ipsa tumidae reprehensionis superbia 15 culpa, quae non erat, fiat (n. 6). Noch war freilich die Beichte nicht obligatorisch, aber die Schlüsselgewalt war doch schon völlig zu einer Macht des Klerus über die subditi geworden: ligandi atque solvendi auctoritatem suscipiunt, qui gradum regiminis sortiuntur (= episcopi) l. c. n. 5.

2. Das Mittelalter und der römische Lehrbegriff. Die alte Kirche hatte 20 in ihren Gliedern drei Stände unterschieden: die Gläubigen, die Katechumenen, die Pönitenten. Hauptsächlich für die letzteren, in gewissem Sinne auch die zweiten, war die Schlüsselgewalt im engeren Sinne eingesetzt, nur sie bedurften der kirchlichen Rekonziliation oder Absolution. Keine Spur deutet darauf hin, daß die Gläubigen ein Bekenntnis ihrer Sünden, etwa vor dem Abendmahle, dem Priester abgelegt hätten. Da- 25 gegen finden wir seit dem Beginne des Mittelalters unter den neubekehrten germanischen Völkern die Tendenz, die Bußanstalt zu einer allgemeinen Anstalt der gesamten Kirche, die Schlüsselgewalt, welche es allein mit den Pönitenten zu thun hatte, zu einer allgemeinen Richter- und Gnadeninstanz über alle Gläubigen zu erweitern. Das ist zunächst dadurch geschehen, daß auch die Gedankensünden der Schlüsselgewalt unterworfen wurden. 30 Ansätze dazu finden sich schon frühe. Cyprian bezeugt, daß gemäß der ernsten Schätzung von Gedankensünden, die wir schon bei Tertullian finden, de poe. 3. 4, Christen auch solche vor den sacerdotes dei bußfertig bekannten (de laps. 28). Doch als wirkliche Übung ist jene Erweiterung der Schlüsselgewalt, wie Wasserschleben gezeigt hat, in der Mönchsdisziplin aufgekommen (betr. des morgenländischen Mönchtums s. u.). Das Mönchtum war eine 35 durch das ganze Leben fortgesetzte Bußübung. Von frühe an galt es in den Klöstern als Akt der Askese, den Brüdern die geheimsten Regungen der Sünde aufzudecken (vgl. Jo. Cass., Coll. Ptr. 2, 10). In der altbritischen und irländischen Kirche war der Bildungstrieb vorzugsweise auf die Ordnungen und Interessen des praktischen kirchlichen Lebens gerichtet, und Sitte und Disziplin wurde meist durch die Klosterzucht bestimmt, 40 welche somit auch in weiteren Lebenskreisen Einfluß errang und in die allgemeine Gesetzgebung eingriff. Schon in den Bußkanones des Irländers Vinniaus (s. Bd III S. 582, 40), wird die Vorschrift gegeben, daß Gedankensünden trotz der verhinderten Absicht der Ausführung durch ein halbes Jahr strengen Fastens und durch Enthaltsamkeit von Wein und Fleisch während eines ganzen Jahres zu sühnen seien, c. 1—3. Das angelsächsische 45 Pönitentiale, welches den Namen Theodors von Canterbury trägt, setzt für Fornikationsgelüste 20—40 Tage an, c. 10. In die fränkische Kirche wurde diese Bestimmung verpflanzt durch Columba von Luxeuil (s. Bd IV S. 243, 50). Seine und seiner Schüler Thätigkeit wurde von seite des fränkischen Episkopats in dieser Hinsicht gefördert; das zeigt can. 8 der Synode von Châlon s. S. (nach 644). Columbas Pönitentiale berücksichtigt 50 in erster Linie capitalia crimina quae etiam legis animadversione plectuntur. Schon im 5. Jahrhundert hatte jedoch nach dem Vorgange der orientalischen Mönchsväter der Semipelagianer Johannes Cassian zu Marseille acht Haupt- oder Wurzelsünden (vitia principalia) aufgestellt, aus denen die aktuellen Sünden entspringen: Unmäßigkeit, Unzucht, Geiz, Zorn, Traurigkeit (acedia), Bitterkeit, Eitelkeit, Stolz (Coll. S. S. 55 Patrum V; de octo principalibus vitiis). Die Synode von Châlon s. S. im Jahre 813 weist im 32. Kanon den Prister an, vorzugsweise nach den Hauptsünden der Beichtenden zu forschen, was auch Alkuin in seiner Schrift de divinis officiis cap. 13 empfohlen hatte. Aus den acht Wurzelsünden haben sich später die sieben Todsünden der Scholastik gebildet. In diesen Bußordnungen finden wir auch bereits die für die 60

Geschichte des Ablasses so wichtigen Bußredemptionen, die durch eine Übertragung des altgermanischen Kompositionensystems auf das kirchliche Leben entstanden sind.

Die Ausdehnung der Binde- und Lösegewalt auf alle Christen mußte unter diesen Einflüssen sich sicher anbahnen, s. d. A. Beichte Bd II S. 534, 42. Die erste Provinzialsynode, welche die allgemeine Beichtpflicht verordnet, ist die zu Änham 1109 (can. 20 in zwei sehr abweichenden Recensionen). Erst Innocenz III. ist der Urheber des allgemeinen Beichtgebotes und somit der periodisch regelmäßigen Ausübung der Schlüsselgewalt an allen Christen. Seine Verordnung hatte ohne Zweifel die Absicht, durch die kirchliche Fesselung der Gewissen der drohend um sich greifenden Häresie zu steuern, wie die Verwandtschaft des 21. Kanon der 4. Lateransynode von 1215 mit dem 12. Kanon der berüchtigten Synode von Toulouse im Jahre 1229 augenscheinlich zeigt.

Trotz des Kampfes, der sich gegen die Pönitentialbücher und ihre den älteren Kanones widersprechenden Bestimmungen im fränkischen Reiche erhob (vgl. d. A. „Bußbücher“ Bd III S. 583), drangen dennoch die darin ausgesprochenen Grundsätze durch und bewirkten eine durchgreifende Umgestaltung der in der Buße und in der Rekonziliation üblichen Praxis. Wenn auch seit dem 4. Jahrhundert neben die öffentliche Buße die Privatbuße für geheime Vergehungen getreten war, so war doch die Rekonziliation immer öffentlich gewesen. Jetzt wurde zwischen öffentlicher und geheimer Buße so geschieden, daß diese für die freiwillig gebeichteten geheimen, jene für die durch Zeugen nachgewiesenen öffentlichen (**Conc. Arel.** [813] **can.** 26. **Conc. Cabil.** [813] **can.** 25. **Conc. Mog.** [847] **can.** 31. **Conc. Ticin.** [850] **can.** 6. **Conc. Mog.** [852] **can.** 10 f. **Capit. Regg. Francor. ed. Baluz. lib. V, cap.** 112) oder überhaupt für besonders schwere Vergehen, wie Mord, verhängt wurde (**ibid. addit.** 4, **s.** 56); der öffentlichen Buße folgte die öffentliche Rekonziliation, für welche allmählich der Name Absolution üblich wurde. Da indessen die Ausdehnung und Erweiterung des Buß- und Beichtwesens auch eine Vermehrung der beichtväterlichen Geschäfte zur unvermeidlichen Folge hatte, so blieb die Auferlegung der öffentlichen Buße und die Erteilung der ihr entsprechenden Rekonziliation das Vorrecht des Bischofs, während die Privatbeichte und Privatabsolution in die Hände der Presbyter überging, die jedoch, da das Recht der Sündenvergebung prinzipiell noch immer als Attribut des Bischofs galt (vgl. **Ratramn. contr. Graecorum opposit. lib. IV, cap.** 7) nur als Delegierte des Bischofs (**jussione episcopi, capitular. Regg. Franc. VI,** 206) handeln konnten. In älterer Zeit wurde die Rekonziliation erst nach Vollendung der Buße erteilt; dagegen gestattete bereits die Bußordnung des Gildas die Privatkonziliation nach halb abgelaufener Bußzeit (§ 1); die des Theodor von Canterbury nach einem Jahre oder nach sechs Monaten (**I. cap.** 12, § 4). In den sog. Statuten des Bonifatius ist c. 31 verordnet (**Hartzh. c. G. I, p.** 74), daß sie unmittelbar nach der Beichte gegeben werde. Alle diese Veränderungen vollzogen sich bereits im karolingischen Zeitalter (vgl. Hauck, KG Deutschlands II², 249—253. 727—733).

Die öffentliche Rekonziliation der Pönitenten fand in der römischen Kirche schon im 5. Jahrhundert am grünen Donnerstag (**Epist. Innocentii I. ad Decentium c.** 7), in der mailändischen und spanischen am Karfreitage statt (**Morin. lib. IX, cap.** 29). Nachdem die Pönitenten am Aschermittwoch die Asche auf das Haupt empfangen hatten und vom Bischof feierlich aus der Kirche verwiesen worden waren, wurden sie nach dem Pontifikale Romanum am grünen Donnerstag wieder feierlich in die Kathedrale geführt und von dem Bischof nach vorgängiger Anrufung der göttlichen Gnade unter Besprengung mit Weihwasser und Beräucherung losgesprochen und gesegnet. Es lag in der Natur der Sache, daß die öffentliche Rekonziliation mit der öffentlichen Buße im Laufe des Mittelalters immer mehr von der Privatbeichte und Privatabsolution verdrängt wurde. Seit der Reformation ist sie zur bloßen Antiquität geworden, und die Formulare für dieselbe nehmen eine müßige Stelle in dem bischöflichen Ritualbuche ein. Man findet sie in Daniels **Codex liturgicus I,** 279—288.

Während aber allgemein die Sündenvergebung immer mehr unter dem Gesichtspunkte des Nachlasses der (ewigen) Strafe betrachtet wird, so laufen über die theologische Bedeutung der Absolution und die Stellung, die der Priester in der Erteilung derselben einnimmt, durch die erste Hälfte des Mittelalters dieselben beiden entgegengesetzten Ansichten, die wir schon in der patristischen Periode kennen gelernt haben, unvermittelt nebeneinander her. Nach der einen ist der Priester Richter **in foro ecclesiae** und hat durch sein Urteil den in der bußfertigen Seele bereits vollzogenen göttlichen Gnadenakt nur nachträglich für die Kirche zu ermitteln und zu bestätigen, keineswegs aber zu der schon em-

pfangenen Sündenvergebung mitzuwirken. So heißt es in den dem Eligius von Noyon zugeschriebenen Homilien (hom. IV): die Priester, welche Christi Stelle vertreten, hätten diejenigen durch ihr Amt in sichtbarer Weise (äußerlich oder kirchlich) zu versöhnen, welche Christus durch die unsichtbare (innerlich gewirkte) Absolution seiner Versöhnung würdig erkläre. So sagt Haymo von Halberstadt (gest. 853) in einer Predigt (hom. in octav. Pasch.), nachdem er von den Verrichtungen des alttestamentlichen Priesters gegenüber den Aussätzigen gesprochen: „Denn diejenigen kann der Seelenhirte durch seinen Spruch absolvieren, welche er durch Reue und würdige Besserung innerlich gelöst sieht.“ Nach dieser Auffassung tritt demnach die göttliche Vergebung nicht bloß vor der priesterlichen Absolution, sondern bereits vor der Beichte ein; sie wird dem Sünder von dem Augenblick an zu teil, wo er im Herzen bereut und sich zu Gott bekehrt. Die kirchliche Absolution ist nur die Bestätigung dessen, was Gott zuvor gethan hat. Wie wenig dieser Standpunkt im 13. Jahrhundert überwunden war, zeigt Gratians Behandlung im Dekrete (caus. XXXIII, qu. III). Er wirft darin die Frage auf: Ob jemand durch bloße Reue und geheime Genugthuung ohne Beichte (und folglich auch ohne Absolution) Gott genügen könne. Er führt zuerst die Gründe und Autoritäten an, welche zur Bejahung dieser Frage drängen, dann diejenigen, welche sie zu verneinen nötigen. Am Schlusse überläßt er es dem Leser, sich für das eine oder das andere zu entscheiden, da jede von beiden Ansichten die Zeugnisse weiser und frommer Männer für sich habe. Peter der Lombarde, Gratians Zeitgenosse, läßt (Sent. IV, Dist. 17) die Vergebung schon vor dem Bekenntnis der Lippen eintreten, mit dem Augenblicke, wo sich das Verlangen im Herzen regt. Der Priester hat darum die Gewalt, zu binden und zu lösen, nur in dem Sinne, daß er die Menschen für gebunden oder gelöst erklärt; dist. 18 F: In solvendis culpis vel retinendis ita operatur sacerdos evangelicus et judicat, sicut olim legalis in illis qui contaminati erant lepra, quae peccatum signat. Der Spruch des Priesters aber hat nur die Bedeutung, daß er den vor Gott Gelösten auch vor der Kirche löst. Nach dem Kardinal Robert Pulleyn (gest. ca. 1150; Sentt. lib. VII, 1) wird dem Todsünder die göttliche Vergebung zu teil, sobald er bereut; die Absolution ist ein Sakrament, d. h. das Zeichen einer heiligen Sache, denn sie stellt im äußeren Ausdruck die Vergebung dar, welche ihm die Reue bereits im Herzen erwirkt hat, nicht als ob der Priester wirklich vergäbe, sondern durch das äußere Zeichen vergewissert er nur den Beichtenden zu seinem größeren Troste der bereits empfangenen Vergebung. Wenn zugleich noch die im Herzen zurückgebliebene Unruhe gelindert und gehoben wird, so ist dies eine Wirkung der Absolution, die nicht sowohl von der Thätigkeit des Priesters, als von Gott selbst durch ihn ausgeht (VI, 61). Durch die dem Reuigen unmittelbar von Gott zufließende Vergebung wird aber die Schuld nur so weit erlassen, daß sie ihm nicht mehr zur Verdammnis gereicht, seine Strafe ist noch nicht aufgehoben, sondern er muß sie durch eigene Leistungen abbüßen (VII, 1), daher legt der Priester ihm ein bestimmtes Maß von Satisfaktionen auf, deren Leistung ihn indessen nur dann straffrei macht, wenn es der Größe seiner Schuld entspricht; ist diese geringer, so belohnt Gott den Satisfazienten für das, was er zu viel gethan hat, im Himmel; ist die Satisfaktion zu niedrig gegriffen, so darf sich der Pönitent nicht für absolviert vor Gott ansehen, er muß entweder auf Erden oder jenseits im Fegfeuer das Restierende abbüßen (VI, 52). Der Moment der vollständigen Lösung vor Gott ist daher der Kirche schlechthin unerkennbar; ihr Urteil ist nur darüber kompetent, ob sie den Sünder von den durch sie verhängten Strafen freisprechen darf; rücksichtlich der göttlichen Strafen steht ihr kein Richterspruch zu (VI, 61; VII, 1). Dem Absolutionsbegriff des Robert Pulleyn steht am nächsten die Ansicht des Peter von Poitiers, Kanzler der Universität Paris (gest. um das Jahr 1204), in seinen fünf Sentenzbüchern. Auch er hält unbedingt fest an der Ansicht, daß die Vergebung der Sünde der Beichte vorangehe und bereits durch die Reue erwirkt werde. Er bestreitet es nachdrücklich, daß der Priester dem Beichtenden die Schuld oder die ewige Strafe erlassen könne. Beides gebührt Gott allein. Der Priester hat nur die Vollmacht zu zeigen oder zu erklären, daß dem Pönitenten die Sünde von Gott vergeben sei. Doch erläßt Gott die ewige Strafe nur gegen bestimmte Satisfaktionen, deren Maß der Priester nach der Größe des Vergehens zu bestimmen und aufzuerlegen hat; darum muß dieser nicht bloß den Löse-, sondern auch den Unterscheidungsschlüssel (clavis discretionis) besitzen, der nicht jedem verliehen ist; der Pönitent wird daher in allen Fällen wohlthun, wenn er sich mit der von dem Priester auferlegten Satisfaktion nicht begnügt, sondern dieselbe steigert, denn was er hier zu wenig thut, hat er im Fegfeuer nachzuholen. Es ist sehr charakteristisch, daß

dieser Scholastiker die Beichte für ein Sakrament des Alten Testaments hält — denn der ganze Bußprozeß beruht ihm auf der eigenen Thätigkeit des Pönitenten (III, cap. 13 u. 16).

Neben dieser Auffassung, nach der der Besitzer der Schlüsselgewalt lediglich als 5 Richter in foro ecclesiae fungiert, läuft eine andere her, die ihren schärfsten Ausdruck durch Leo d. Gr. erhalten hat und nach der er als Fürbitter und Mittler (mediator) für den Pönitenten bei Gott intercediert. Sie ist in ihrer successiven Entwickelung für die Ausbildung der Lehre von der Schlüsselgewalt am folgenreichsten gewesen. Diese Stellung nimmt der Priester allenthalben in den Pönitentialbüchern ein. Sie ist ihrem Wesen 10 nach klar bezeichnet bei Alkuin. Ihm gilt der Priester als reconciliator: er erinnert an das alttestamentliche Priestertum und sagt dann: Quae sunt nostrae victimae pro peccatis a nobis commissis nisi confessio peccatorum nostrorum? Quam pure Deo per sacerdotem offerre debemus; quatenus orationibus illius nostrae confessionis oblatio Deo acceptabilis fiat et remissionem ab eo accipiamus, 15 cui est sacrificium spiritus contribulatus (ep. 277, al. 96). Eben deshalb nennt er in seiner Schrift de officiis divinis den Priester sequester ac medius inter Deum et peccatorem hominem ordinatus, pro peccatis intercessor. Diese sacerdotale Intercession erhielt eine erhöhte Bedeutung durch die dem 11. oder 12. Jahrhundert angehörige, dem Augustin untergeschobene Schrift: de vera et falsa poeni- 20 tentia, in welcher sich bereits die Gedanken finden: 1. der Priester vertritt in der Beichte Gottes Stelle, durch ihn wird Gott gebeichtet, seine Vergebung ist Gottes Vergebung, denn Christus sagt nicht: wen ihr für gelöst und gebunden haltet, sondern an wem ihr das Werk der Gerechtigkeit oder Erbarmung übt (cap. 25); 2. Gregor d. Gr. hatte bereits den Gedanken ausgesprochen, daß durch die Buße (aber nicht die Absolution) die 25 Sünde, die an sich unvergebbar (irremissibile) sei, zur vergebbaren (peccatum remissibile), d. h. eine durch die eigene Thätigkeit des Büßenden sühnbare Schuld werde. Dieser Gedanke wird in der erwähnten Schrift dahin modifiziert, daß in der Beichte der Sünder vor Gott zwar nicht rein, aber die begangene Todsünde in eine läßliche Sünde umgewandelt werde (cap. 25); 3. diese restierenden läßlichen Sünden wirken nicht mehr 30 ewige, sondern nur zeitliche Strafen, welche entweder auf Erden durch Bußwerke oder nach dem Tode im Fegfeuer gebüßt werden müssen, dessen Schmerzen alles weit hinter sich zurücklassen, was jemals die Märtyrer an Qualen erduldet haben (cap. 35). Diese Gedankenbildung nahmen zunächst die Victoriner auf, um sie in einem vollständigen Systeme zu gliedern. Dem Hugo von St. Victor vertritt der Priester die Stelle der 35 zum Himmel entrückten Menschheit Christi, er ist das sichtbare Medium, dessen der durch die Sinne gebundene Mensch bedarf, um Gott zu nahen, und dessen sich wiederum Gott bedient, um seine Gnade in das menschliche Herz auszugießen; die priesterliche Absolution deklariert nicht nur die Sündenvergebung, sondern bewirkt sie: sic in ecclesia nunc mortuos peccatis per solam gratiam suam interius vivificans ad compunc- 40 tionem accendit, atque vivificatos per confessionem foras venire praecipit: ac sic deinde confitentes per ministerium sacerdotum ab exteriori vinculo h. e. a debito damnationis absolvit (de sacr. II, p. 14, c. 1 ff., c. 8). Hugo sieht den Sünder durch ein zweifaches Band gebunden, durch ein inneres und äußeres, durch die Verhärtung und die verschuldete Verdammnis, jenes löst Gott allein durch die Kontrition, 45 dieses durch die Mitwirkung des Priesters, als des Werkzeuges, durch das er wirkt. Die Auferweckung des Lazarus dient auch hier ebensowohl zur Exemplifikation, als zum Beweis. Einen Schritt weiter geht sein Schüler Richard von St. Victor in seinem Traktat: de potestate ligandi et solvendi. Die Lösung von der Schuld, deren Wirkung in Gefangenschaft (Ohnmacht) und Sündendienst (Knechtschaft) besteht, bewirkt Gott selbst, 50 entweder unmittelbar oder mittelbar durch die Menschen, die nicht notwendig Priester sein müssen; sie erfolgt schon vor der Beichte durch die Kontrition. Die Lösung von der ewigen Strafe vollzieht Gott durch den Priester, dem dazu die Schlüsselgewalt verliehen ist; er verwandelt sie in eine zeitliche (transitoria), die entweder auf Erden oder im Fegfeuer verbüßt werden muß. Die Lösung von der transitorischen Strafe bewirkt der 55 Priester allein, indem er dieselbe in eine Bußübung verwandelt, was durch die Auferlegung der entsprechenden Satisfaktion geschieht.

Wenn bisher zwei Vorstellungen, nach denen der Ausüber der Schlüsselgewalt entweder als Richter in foro ecclesiae oder als intercedierender Fürbitter gedacht wurde, unvermittelt nebeneinander hergingen, so konnte der Fortschritt der Lehrbildung nur darin 60 bestehen, daß beide dialektisch verbunden und geeinigt wurden. Schon Richard von

St. Victor hat diese Verschmelzung sichtlich angestrebt; die großen Scholastiker des 13. Jahrhunderts haben sie vollzogen und insbesondere ist Thomas von Aquino der Begründer des zu Trient definierten Lehrbegriffs geworden. Alexander von Hales stellt in seiner Summa Theologiae (P. IV. qu. 20. membr. III. art. 2) an die Spitze den Satz: die Gewalt, zu binden und zu lösen, komme an sich Gott allein zu, der Priester könne dabei nur mitwirkend (ex potestate ministerii) verfahren. Aber worin soll diese Mitwirkung bestehen? Er wirft (qu. 21. membr. 1) die Frage auf: ob sich die Schlüsselgewalt bis zur Tilgung der Schuld erstrecke? und antwortet darauf: allerdings, aber nur so, daß sie fürbittet und die Absolution erlangt, aber nicht sie erteilt (per modum deprecantis et impetrantis absolutionem, non per modum impertientis). „Durch den Priester," sagt er, „schwingt sich der Sünder zu Gott empor, und so ist der Priester der Mund des Sünders; durch ihn läßt sich Gott zum Menschen herab, und so ist der Priester der Mund Gottes und scheidet das Kostbare von dem Gemeinen. In ersterer Beziehung erscheint der Priester als der Niedere: er bittet, in der zweiten als der Höhere: er richtet. In der ersteren Stellung erwirkt er die Gnade kraft seines Amtes, in der zweiten kann er die Aussöhnung mit der Kirche vollziehen. Niemals würde der Priester jemanden absolvieren, wenn er nicht voraussetzte, er wäre von Gott gelöset". Hierin finden wir also die Alternative aufgehoben, ob der Priester als Deprekator oder als Richter anzusehen sei; er ist beides in einer Person. Sodann geht Alexander von Hales zu der Frage über, ob der Priester die ewige Strafe erlassen könne? Er antwortet darauf (membr. II. art. 2): „Da die ewige Strafe unendlich ist und von der Schuld nicht getrennt werden kann, so kann sie in keiner Weise vom Priester erlassen werden, sondern nur von Gott, dessen Kraft keine Grenzen hat. Dagegen erstreckt sich (membr. II. art. 1) die Schlüsselgewalt auf die zeitlichen Strafen, insofern der Priester als Schiedsrichter (arbiter) von Gott gesetzt ist, um einen Teil derselben erlassen zu können". Im dritten Artikel giebt er auf die Frage: ob die Schlüssel sich auch auf das Fegfeuer erstrecken? die Antwort: nur per accidens, insofern der Priester die Fegfeuerstrafe in eine zeitliche, also in eine Bußübung verwandeln kann. Ganz in derselben Weise erklären sich Bonaventura (in lib. IV, Dist. XVIII. art. II) und Albert d. Gr. (Comment. in lib. IV. Dist. XVIII. art. XIII), der erstere oft mit wörtlicher Wiederholung des von Alexander Gesagten.

Auf dieser Grundlage hat Thomas die Lehre der römischen Kirche von der Schlüsselgewalt vollendet. Wie Thomas in der Kirchengewalt überhaupt die potestas ordinis und potestas jurisdictionis unterscheidet (Suppl. Part. III. Summae qu. 20 a. 1. Resp.), so giebt es auch eine doppelte clavis, nämlich die clavis ordinis und die clavis jurisdictionis (qu. 19. art. 3 Resp.). Die Kirchenschlüssel selbst nämlich sind die Gewalt, das Hindernis hinwegzuräumen, welches dem Einzelnen vermöge der Sünde den Eintritt in den Himmel unmöglich macht (qu. 17. art. 1. Resp.). Die clavis ordinis, so genannt, weil sie der Priester in der Ordination empfängt, öffnet den Einzelnen unmittelbar den Himmel durch die Sündenvergebung (sakramentliche Absolution), während die clavis jurisdictionis nur mittelbar diesen Effekt kausiert, nämlich durch die Vermittelung der streitenden Kirche vermöge der Exkommunikation und Absolution vor dem kirchlichen Forum. Sie ist daher nicht im eigentlichen Sinne clavis coeli, sondern nur quaedam dispositio ad ipsam (qu. 19. art. 3. Resp.).

Zu den Akten der clavis jurisdictionis gehört ferner auch die Erteilung von Ablässen (qu. 25. art. 2. ad 1 m.). Nur die clavis ordinis ist sakramentaler Natur (ibid.), daher können auch Laien und Diakonen die clavis jurisdictionis besitzen und handhaben, wie die Richter in foro ecclesiae, z. B. die Archidiakonen (qu. 19. art. 3. Resp.) und die päpstlichen Legaten (qu. 26. art. 2. Resp.). Dagegen setzt der Gebrauch der sakramentalen clavis ordinis notwendig den Besitz der clavis jurisdictionis voraus, weil der Priester in der Ordination nur die Vollmacht der Sündenvergebung empfängt, zum Gebrauche derselben aber ein bestimmter Kreis von Menschen (gleichsam die Materie oder das Objekt der Schlüsselgewalt) gehört, welche seiner Jurisdiktion unterworfen sind (plebs subdita per jurisdictionem qu. 17. art. 2. ad 2 m.). Durch die Verleihung der clavis jurisdictionis kann daher erst die clavis ordinis zur Ausübung gelangen (qu. 20. art. 1 u. 2. Resp.), und umgekehrt kann der Bischof einem Schismatiker, Häretiker, Exkommunizierten, Suspendierten und Degradierten durch die Entziehung der clavis jurisdictionis die ihm Untergebenen und eben damit die Möglichkeit zur Ausübung der clavis ordinis entziehen (qu. 19, art. 6. Resp.).

Die sakramentale Schlüsselgewalt (clavis ordinis) kommt zu ihrer Anwendung in

der priesterlichen Absolution, und es ist ganz besonders des Thomas Werk, daß in der römischen Lehre diese Schlüsselgewalt eine solche Stellung gewonnen hat, daß alle einzelne Momente des Bußsakramentes in ihr ihre Einheit gewinnen. Thomas bleibt zunächst dabei stehen, daß Gott allein die Schuld und die ewige Strafe erläßt, und zwar auf
5 die bloße Kontrition hin; allein nur dann kann die Kontrition diese innerlich sich dem Herzen bezeugende Vergebung erwirken, wenn sie vollständig ist durch die Fülle der Liebe (also die **fides formata**), und wenn sie verbunden ist mit dem Verlangen nach der sakramentalen Beichte und Absolution. Wer so bereut, dem wird bereits vor der Beichte Schuld und ewige Strafe erlassen, weil in dem in seiner Reue mitgesetzten Verlangen,
10 sich der Schlüsselgewalt zu unterwerfen, diese bereits ihre Kraft entfaltet (**in voto existit**, obgleich sie **nicht in actu se exercet**). Kommt ein solcher in den Beichtstuhl, so wird durch die nun auch **in actu** geübte Schlüsselgewalt die ihm verliehene Gnade vermehrt (**augetur gratia**). Ist aber die Kontrition in dem Sünder nicht genugsam vorhanden (aus Mangel an Liebe, wie dies namentlich bei der bloßen **attritio** der Fall ist) und
15 somit seine Disposition eine unzulängliche, so gewinnt die aktuell geübte Schlüsselgewalt die weitere Bedeutung, daß sie das noch vorhandene Hindernis für das Einströmen der sündenvergebenden Gnade hinwegräumt; sie giebt dem Pönitenten die volle Disposition, vorausgesetzt, daß er nicht selbst einen Riegel vorschiebt. In allen diesen Beziehungen wirkt der Priester in dem Bußsakrament dasselbe, was das Wasser in dem Taufsakra-
20 mente; jener ist **instrumentum animatum**, wie dieses **instrumentum inanimatum**, seine Gewalt, sei es, daß sie nur **in voto** begehrt oder auch **in actu** geübt wird, bricht dem von dem Haupte in die Glieder übergehenden Gnadenstrome Bahn und giebt die für seine Aufnahme erforderliche Disposition (**ibid. qu. 18. art. 1 u. 2**). Die Schlüsselgewalt ist somit der rote Faden, der schon in der Kontrition ansetzt, durch die Beichte
25 sich fortzieht und in der Absolution auch für das äußere Auge erkennbar hervortritt; sie giebt die eigentliche Form, den Rahmen ab, welcher allen Bußakten, die durch sie erst **partes sacramenti** werden und einen sakramentalen Charakter empfangen, ihren inneren Zusammenhang sichert und jedem ergänzend zufügt, was ihm noch an seiner Vollendung abgeht (vgl. **qu. 10. art. 1. Resp.**). Dies tritt hervor in den Wirkungen der Abso-
30 lution. Durch die Schlüsselgewalt wird nämlich (nach **qu. 18. art. 2**) die zeitliche Strafe erlassen, aber nicht vollständig, wie in der Taufe, sondern nur zum Teil; der noch restierende Teil muß durch die eigenen Satisfaktionen des Pönitenten verbüßt werden, durch sein Gebet, Almosen, Fasten, nach dem Maße, als es ihm der Priester auferlegt (**qu. 18. art. 3**). Das Auferlegen der Satisfaktionen nennt Thomas (a. a. O.)
35 binden, d. h. zur Abbüßung der noch vorbehaltenen Strafen verpflichten. Die noch vorbehaltenen Strafen (**poenae satisfactoriae**) kann aber die **clavis jurisdictionis** wieder mittelst des Ablasses aufheben (**qu. 25. art. 1. Resp.**), der vor dem Forum Gottes dieselbe Geltung hat, wie vor dem Forum der Kirche, und nach der Idee der stellvertretenden Satisfaktion, auf der er beruht, auch den im Fegfeuer befindlichen Seelen
40 zu gute kommen kann.

Durch diese weitere Entwickelung der Lehre von der Schlüsselgewalt mußte auch die Form der Absolution wesentlich alteriert werden. Schon Alexander von Hales führt an, daß man zu seiner Zeit die deprekative Formel vorausgeschickt und dann die indikative hinzugefügt habe, was er von seinem Standpunkte mit der Sentenz gerechtfertigt:
45 **et deprecatio gratiam impetrat et absolutio gratiam supponit** (vgl. **P. IV. qu. 21. membr. 1**). Doch muß die indikative Form der Absolution eine Neuerung gewesen sein, da der ungenannte Gegner, den Thomas in seinem **opusculum XXIII** (bei anderen **XXII**) bekämpft, ausdrücklich behauptet, die bis vor dreißig Jahren von allen Priestern gebrauchte Absolutionsformel sei folgende gewesen: **Absolutionem et remissionem tibi**
50 **tribuat Deus.** Thomas verteidigt die Formel: **Ego te absolvo etc.**, weil sie überhaupt die Analogie anderer Sakramente für sich habe, und weil sie den Effekt des Bußsakraments, bez. der Schlüsselgewalt, die Entfernung der Sünden, präzis ausdrücke. Er interpretiert ihren Inhalt mit den Worten: **Ego impendo tibi sacramentum absolutionis.** Doch billigt auch er, daß der indikativen Form die deprekative voraus-
55 geschickt werde als Gebet, damit nicht von seiten des Pönitenten der sakramentale Effekt gehindert werde, was mit seiner Ansicht von der disponierenden Wirkung der Absolution wesentlich zusammenstimmt und noch heute nach dem Rituale Romanum geschieht (vgl. Daniel, **Cod. Liturg. I, 297**).

Der Lehrbegriff des Thomas wurde im wesentlichen bereits von Eugen IV. im
60 Jahre 1439 auf dem Florentiner Konzile (Denzinger, **enchiridion n. 594**) und in den

einzelnen Bestimmungen noch eingehender von der Versammlung zu Trient in der vierzehnten Sitzung vom 25. November 1551 definiert (Denzinger l. c. 774—83. 789—803). Der feste Rahmen, der die katholische Lehre vom Bußsakrament umschließt, ist auch hier die priesterliche Schlüsselgewalt, wie sie ideell im votum, thatsächlich aber im Akte der Absolution geübt wird. Das Tridentinum hat in dem Dekrete (cap. 6) und den dem- 5 selben angehängten Kanones (9 u. 10) nur antithetisch die ausschließliche Berechtigung des Priesters zur Absolution ausgesprochen und das Wesen der letzteren dahin erklärt, daß sie nicht eine bloße Ankündigung der Vergebung, sondern ein richterlicher und sakramentaler Akt sei. Weit eingehender erklärt sich der römische Katechismus über diesen Gegenstand. Die Schlüsselgewalt erstreckt sich ausnahmslos auf alle Sünden (P. I. 10 cap. XI. qu. 5). Da der Priester in allen Sakramenten Christi Amt verwaltet, so hat der Pönitent in ihm die Person Christi zu verehren. Die von ihm verkündete Absolution bedeutet nicht bloß, sondern bewirkt geradezu die Vergebung der Sünden (P. II. cap. V. qu. 17 u. 11), denn durch sie fließt das Blut Christi zu uns hernieder und tilgt die nach der Taufe begangenen Sünden (qu. 10). Tritt in der Kontrition, der Beichte und 15 der Satisfaktion vorzugsweise die eigene Thätigkeit der Pönitenten hervor (das opus operans), so hat er dagegen gegenüber der Absolution (durch welche, als die forma sacramenti, eigentlich jene Bußakte erst einen sakramentalen Charakter annehmen und partes sacramenti werden) sich nur passiv, rein hingebend, ausschließlich empfangend zu verhalten, sie wirkt ganz ex opere operato. Von diesem Gesichtspunkte aus scheinen 20 denn auch die von katholischer Seite gegen die protestantische Polemik so häufig erhobene Einreden: die Absolution sei weder hypothetisch noch absolut; sie sei ein sakramentaler Akt, auf welchen diese Unterscheidung durchaus keine Anwendung erleide, wohl begründet, denn in der That gewährt sie, so aufgefaßt, eine so unbedingte Sicherheit, daß ihre Wirkungen gar nicht ausbleiben können, sondern unfehlbar bei jedem eintreten müssen, der 25 keinen Riegel setzt, sie nicht in bewußtem Widerstande ablehnt.

Allein das ist nur die eine Seite; der römische Absolutionsbegriff bietet der Betrachtung noch eine andere Seite dar, und nach dieser ist der Priester wesentlich Richter, nicht bloß in foro ecclesiae, sondern zugleich in foro Dei: Richter an Gottes Statt. Als solcher untersucht er die Sünden, um die ihnen entsprechenden Strafen 30 zu bestimmen, und prüft den Seelenzustand des Konfitenten, um zu wissen, ob er binden oder lösen soll. Er ist also nicht bloß Vollzieher des opus operatum, sondern auch Richter über das opus operans. Als solcher fällt er aber ein Urteil, und dies muß entweder ein hypothetisches oder ein absolutes sein. Achten wir auf die Form der Sakramentverwaltung: Ego te absolvo, und halten damit die Versicherungen des 35 römischen Katechismus zusammen, daß die Stimme des absolvierenden Priesters ganz so anzusehen sei, wie das Wort Christi an den Gichtbrüchigen: deine Sünden sind dir vergeben! (l. c. qu. 10), so können wir das priesterliche Urteil nur als ein absolutes nach Form und Inhalt, als ein unfehlbares Gottesurteil betrachten. Allein wenn wir auf der anderen Seite bedenken, daß der Priester — was katholischerseits stets zugestanden wird 40 — auch irren kann, daß die Beichte immer ein sehr unvollkommenes Surrogat für die ihm fehlende Allwissenheit ist, ja, daß er nur sehr selten über den Seelenzustand des Konfitenten zur vollen Gewißheit gelangt, dann kann sein Urteil wieder nur ein bedingtes sein, und nicht minder hypothetisch wird der ganze Sakramentsakt, der sich darauf stützt. So schwankt das katholische Dogma zwischen zwei entgegengesetzten Polen, die notwendige 45 Folge des bisher beobachteten geschichtlichen Entwickelungsganges, in welchem zwei disparate, ursprünglich getrennte Anschauungen über die Stellung des Priesters in der Absolution kombiniert wurden, ohne doch wahrhaft ineinander aufzugehen. Indessen ist dieser Mangel mehr für die kritische Betrachtung, als für die kirchliche Praxis fühlbar, denn nach der engen Beziehung, in welche die scholastische Dialektik und die ihr folgende 50 tridentinische Lehre die einzelnen Bußakte zueinander gesetzt hat, bilden diese einen Prozeß, dessen einzelne Momente sich gegenseitig ebensowohl unterstützen, als aufheben. Zur vollständigen und vollkommenen Sündenvergebung werden nämlich auch von seiten des Pönitenten die Kontrition (die in der Liebe vollendete Reue), die Konfession und die Satisfaktion gefordert, allein der Kontrition wird sofort die Attrition, die bloße Straf- 55 furcht, substituiert, die, wenn sie den Vorsatz der Besserung nicht ausschließt, schon zum Empfang der Gnade disponiert; was dem aus ihr entspringenden Schmerze an Ernst und Tiefe abgeht, ersetzt die Beichte in ihrer Integrität und die ihr folgende priesterliche Absolution; die letztere verwandelt die ewigen Strafen in zeitliche, die zeitliche in Bußübungen, der Ablaß aber erläßt gegen den zeitweiligen Besuch einer privilegierten Kirche 60

und ähnliche Leistungen auch diese Übungen und hebt damit zugleich den sittlich wohlthätigen Einfluß, den sie üben könnten, ohne Seelenschaden auf. An wem kann also die Wirkung der Absolution verloren gehen? Nicht an dem leichtsinnigen Sünder, sondern nur an dem bewußten Heuchler, der geflissentlich, was er gethan hat, verhehlt und dessen 5 Fiktion nach Thomas (**de formula absolutionis cap.** 3) allein im stande ist, die sichere Wirkung der Absolution als Riegel zu hemmen, wird das unfehlbare Urteil des Priesters zu einem fehlbaren. Ist aber die Kirche die Macht, die kraft ihrer Schlüsselgewalt die vollkommene Reue fordert und ihr doch die unvollkommene substituiert; die von der ewigen Strafe löst und durch das Auferlegen der Satisfaktionen die Gewissen 10 bindet; die diese Satisfaktionen gebietet und sie im Ablaß wieder nachläßt; so ergiebt sich, daß die Absolutheit und Unfehlbarkeit ihrer bindenden und lösenden Gewalt zuletzt das einzige Feste und Unbewegliche ist, was aus diesem wirren Gedränge gesetzter und aufgehobener Bestimmungen resultiert, der einzige unveränderliche Kern des ganzen Dogma von der Schlüsselgewalt und von dem Bußsakrament, und daraus erklärt sich zur Genüge 15 das blinde, unbedingte Vertrauen, welches gläubige Katholiken auf die priesterliche Absolution und die Unfehlbarkeit des darin verkündigten Urteils setzen.

Die Lehrentwickelung der griechischen Kirche in diesem Punkte ist neuerdings durch Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum 1898, in ein helleres Licht gerückt worden. Auch hier ist zuerst für die Mönche die Privatbeichte durch 20 Basilius (gest. 379) eingeführt worden, vom Mönchtum aus hat sie sich verbreitet und zwar so, daß die Mönche, je nach geistlichem Ansehen in verschiedenem Maße, die Schlüsselgewalt ausübten, etwa vom Ende des Bilderstreites bis Mitte des 13. Jahrhunderts ausschließlich (vgl. S. 314—26). Das war eine Nachwirkung der altkirchlichen Gedanken eines Clemens und Origenes, zugleich aber eine Folge davon, daß, wie Holl S. 314 25 richtig sagt: „Binden und Lösen in der griechischen Kirche heißt: das richtige Heilmittel für die Sünde angeben und durch die Fürbitte bei Gott bewirken, daß die Schuld verziehen wird". Schon vorher freilich war die gewisse Kollision mit dem Priestertum vielfach dadurch ausgeglichen worden, daß man Mönche zu Priestern weihte und solche zu Beichtvätern bestellte; seit dem 13. Jahrhundert jedoch wurde im Zusammenhang damit, 30 daß unter abendländisch-katholischen Einfluß die Buße zum Sakrament erhoben wurde, die Schlüsselgewalt dem Mönchtume mehr und mehr entzogen und dem Priesterstande vorbehalten, ohne daß dabei die Prärogative der Mönche ganz verloren ging (Holl S. 330f.). Die Lehrbestimmungen der griechischen Kirche sind auch in diesem Punkte allgemeiner gehalten als die der römischen, und zeigen nicht gleich juristisches Gepräge.

35 3. Die Reformation und die nachreformatorische Entwickelung. Der ganze Kreis von Ideen und Thatsachen, der um das Zentrum der Schlüsselgewalt herumliegt, wurde von der Reformation neu gestaltet, und namentlich bezeichnen Luthers vielfach an altkirchliche Sätze anknüpfende Gedanken einen ungemeinen Fortschritt oder besser eine Rückkehr zum ursprünglichen Wesen der Sache. Vgl. Predigten am Tage Peter-40 Paul 1519, (E. A. 15², S. 442—44; desgl. 1522 l. c. S. 433f.), von dem Papsttum zu Rom 1520 (27, 119—25), von der Beichte 1521 (27, 342ff. 363f.), zusammenfassend in: von den Schlüsseln 1530 (Bd 31), Warnungsschrift an die zu Frankfurt a. M. 1532 (26², 370ff.), an den Rat zu Nürnberg 1533 (55, 28ff.), Schmalk. Artikel 1537, von den Konziliis und Kirchen 1539 (25², bes. S. 422f.) Die Schlüsselgewalt ist auch 45 für ihn identisch mit der Binde- und Lösegewalt und bedeutet auch Mt 16, 19 nichts über diese Hinausgehendes. Das Binden und Lösen sei aber nicht von einem Rechte der Gesetzgebung zu verstehen, sondern heiße gemäß Jo 20 Sünde behalten oder vergeben. Aber eben dies versteht er neu vom Centrum der reformatorischen Erkenntnis aus. Negativ betont er, daß sich demgemäß die Schlüsselgewalt nur aufs geistliche Gebiet be-50 ziehe, und oft polemisiert er gegen den Papst, der sich aus ihr weitestgehende Ansprüche auf weltlichem Gebiete abgeleitet habe. Positiv will beachtet sein, daß es sich für Luther bei der Schlüsselgewalt um das persönliche Verhältnis des Sünders zu Gott handelt. Also nicht die Strafe ist die Hauptsache, wie im Katholicismus, geschweige denn die zeitlichen Strafen. Sondern die Gnadengemeinschaft mit Gott ist es, die der Löseschlüssel 55 öffnet, der Bindeschlüssel verschließt. So hat die Schlüsselgewalt das wesentliche Heilsgut des Evangeliums zu ihrem Inhalte. Das Besondere aber ist, daß sie eine Gewalt von Menschen bezeichnet, die Gott bezw. Christus ihnen übertragen hat. Hierbei ist aber ein weiterer Hauptsatz der reformatorischen Ansicht der, daß die Schlüssel nicht dem Papste oder dem Klerus, sondern der Kirche übertragen, sie also die eigentliche Inhaberin und 60 Trägerin der Schlüsselgewalt sei. Dabei wird die Kirche nach evangelischem Begriffe als

die Gemeinschaft der Christgläubigen, die den heiligen Geist hat, verstanden. Daraus folgt, daß prinzipiell jeder Christ diese Gewalt hat und gegebenenfalls ausüben kann, im Namen der Gemeinde aber nur ein von ihr Bestellter dies darf, wie umgekehrt die Inhaber der kirchlichen Ämter nur im Namen der Gemeinde, in solchem Sinne aber allerdings in Gottes Auftrag und an Gottes Statt, die Schlüsselgewalt ausüben. So 5 schiebt sich nach Luther allerdings die (geistliche) Kirche in das Verhältnis des einzelnen zu Gott vermittelnd ein und sind also die Schlüssel „ein Ampt, Macht oder Befehl von Gott der Christenheit gegeben durch Christum, den Menschen die Sünde zu behalten und zu vergeben" (Von den Schlüsseln, E. A. 31, 171). „Der Bindeschlüssel ist die Macht oder Ampt, den Sünder (so nicht büßen will) zu strafen mit einem öffentlichen 10 Urtheil zum ewigen Tod, durch Absonderung von der Christenheit. Und wenn solch Urtheil gehet, so ists eben so viel, als urtheilete Christus selbs; und wo er so bleibet, ist er gewiß ewiglich verdampt. Der Löseschlüssel ist die Macht oder Ampt, den Sünder, so da bekennet und sich bekehret, los zu sprechen von Sünden, und ewiges Leben wieder zu verheißen, und ist auch so viel, als urtheilete Christus selbs. Und wo 15 er das glaubet und so bleibt, ist er gewiß ewiglich selig" (l. c. S. 178). Hieraus, wie aus vielen andern Stellen erhellt, daß es sich bei der Schlüsselgewalt nicht um ein **bloßes** Verhältnis zur Kirche, sondern durch dasselbe hindurch um das Verhältnis zu Gott handelt, und nicht genug kann Luther, natürlich zumeist mit Bezug auf den Löseschlüssel, einprägen, daß nach Christi Verheißung der Kirche Urteil Gottes Urteil sei. Es werden 20 aber diese Schlüssel auf mannigfache Weise von der Kirche gehandhabt, zuerst beide ganz allgemein in der Predigt, insofern sie als Gesetzespredigt die Sünder bindet, als Evangeliumspredigt die bußfertigen Sünder löst, ferner der Löseschlüssel in der allgemeinen, ganz besonders aber durch die private Absolution, für welche Luther immer energisch eintrat, auch nachdem er ihr den eigentlich sakramentalen Charakter aberkannt hatte (Art. 25 Smalc. p. III. art. 7. 8), endlich aber der Bindeschlüssel im Bann. Den großen Bann freilich verwirft L. als „ein lauter weltliche Strafe", die „uns Kirchendiener nichts angehet". „Aber der kleine, das ist der rechte christliche Bann, ist, daß man offenbarliche halsstarrige Sünder nicht soll lassen zum Sakrament oder ander Gemeinschaft der Kirchen kommen, bis sie sich bessern und die Sünde meiden. Und die Prediger sollen in diese 30 geistliche Strafe oder Bann nicht mengen die weltliche Strafe" (Art. Smalc. p. III. art. 9). Vor allem zieht er aus seinem Grundgedanken hierbei die Folgerung, daß bei solchem Banne die Gemeinde, besonders die in Betracht kommende Einzelgemeinde, mit urteile (31, 176f.), und verlangt, daß dieser individualisierte Bann nur gegen offenkundige, grobe Sünder gebraucht werde, während das Amt im übrigen nicht befugt sei, 35 dem bußfertig danach Begehrenden die Sündenvergebung vorzuenthalten. Freilich ist alle Lösung der Sünden, allgemeine wie private, auf die Bedingung des Glaubens gestellt (55, 30), d. i. desjenigen Vertrauens, das auf Christi Verheißung bauend der Kirche Losspruch als Gottes Spruch aufnimmt, und nicht müde wird Luther zu diesem Glauben an die Kraft der Schlüssel aufzufordern, bieten sie doch nichts anderes als das konzentrierte 40 Evangelium. Von dem Gebannten dagegen fordert er, daß er sich das Gericht der Kirche und Gottes zur Buße dienen lasse, einer Buße, die, wenn sie sich im Glauben an Gottes Vergeben vollendet, zugleich dazu führen muß, daß sich der Betreffende mit der Kirche aussöhne, „als die er auch beleidiget hat" (55, 30). Auch betont er anderwärts, daß der Gebannte zwar vom Sakrament, nicht aber vom Anhören des Wortes Gottes ausgeschlossen 45 sein soll (27, 55. 69). Wie hiernach Luthers Ansicht von der Absolution und vom Banne auf verschiedenen Prinzipien ruhen soll (so Steitz in vor. Aufl.), ist nicht einzusehen; denn daß die Absolution nicht „die Überzeugung von der heilsgemäßen Verfassung des Sünders zur Voraussetzung hätte", während der Bann ein Urteil der Kirche über die thatsächliche religiös-sittliche Stellung des Sünders sei, trifft nicht zu. Luther will 50 durchaus, daß die Absolution nur den sie bußfertig Begehrenden zu teil werde, ohne daß freilich im einen wie im andern Falle die Kirche einem Menschen ins Herz sehen kann.

Melanchthon stimmte mit Luther in der Lehre von der Schlüsselgewalt überein und hat dem sowohl in C. A., als besonders in dem Traktate **de potestate et primatu papae** deutlichen Ausdruck gegeben. Aus dem Satze, daß Christus **tribuit principaliter** 55 **claves ecclesiae et immediate**, folgert er das Recht der Kirche darauf, sich Diener (zur Verwaltung ihrer Schlüssel) zu bestellen (**tract.** 24, vgl. schon C. A. art. 28). Wenn die Kirchenordnungen, so der unter Melanchthons Einfluß zu stande gekommene kölnische Reformationsentwurf von 1543, die Bestimmung enthalten, niemanden zur Kommunion zuzulassen, „er habe denn zuvor von seinem Pfarrer oder den anderen ordentlichen Dienern 60

der Sakramente die Privatabsolution empfangen" (Richter, KO II, 45), so ist das keine merkliche Abweichung von Luthers Grundsätzen (Steitz), sondern nichts als die schon C. A. art. 25, 1 bezeugte Übung, confessio in ecclesiis apud nos non est abolita. Non enim solet porrigi corpus Domini nisi antea exploratis et absolutis. Dagegen hat allerdings schon Melanchthon auf Grund katholischer Formeln die Verengerung des Begriffes Schlüsselgewalt verschuldet, indem er sie als potestas iurisdictionis von der potestas ordinis und damit von der öffentlichen Wortverkündigung unterschied (Apol. art. 28. p. 294, 13. placet nobis vetus partitio potestatis etc., ebenso Gerhard u. a.). Auch bahnt schon bei ihm der Gedanke sich an, daß wenigstens die Ausübung der Schlüsselgewalt den Amtsträgern als solchen zukommt, vgl. später Quenstedt theol. didact.-polemica IV, S. 403[b], andrerseits geht der reformatorische Grundgedanke von der Kirche als eigentlicher Trägerin der Gewalt auch einem Hollaz nicht verloren (examen p. IV. c. II. qu. XXI). Dagegen wird allerdings mehr und mehr die Schlüsselgewalt in den Dienst der disciplina ecclesiastica gestellt, vgl. z. B. Baier, comp. P. III. c. XIV § 11, i).

Die in verschiedener Hinsicht andersartige Fassung und Würdigung der Schlüsselgewalt in der reformierten Kirche, vor allem bei Calvin, hängt zusammen mit seinem Kirchenbegriffe, gemäß welchem die unsichtbare Gemeinde der Prädestinierten und die sichtbare nach Gottes Wort zu gestaltende und regierende Gemeinschaft unterschieden werden, ferner mit seiner Scheidung der göttlichen und kreatürlichen Faktoren des Heils, endlich mit seinem Heilsbegriffe, in welchem Sündenvergebung immer nur die Voraussetzung für die eigentliche Erneuerung durch den heiligen Geist in der Wiedergeburt bildet. Demgemäß will Calvin, was in der ganzen Geschichte der Auslegung wohl einzig dasteht, zwischen Mt 16 und Jo 20 auf der einen, Mt 18 auf der andern Seite bestimmt unterschieden wissen und lehrt eine zwiefache Schlüsselgewalt (inst. IV, 11, 1). Die ersten Stellen handeln nach ihm unter dem Bilde der Schlüsselgewalt von der generalis doctrinae auctoritas, beziehen sich auf das ministerium verbi: quae enim est summa Evangelii, nisi quod omnes servi peccati et mortis solvimur ac liberamur per redemptionem, quae est in Christo Jesu? qui vero Christum liberatorem ac redemptorem non suscipiunt nec agnoscunt, eos aeternis vinculis damnatos addictosque esse? habemus potestatem clavium esse simpliciter in illis locis evangelii praedicationem, vgl. III, 4, 14 und IV, 6, 4. Von dem Gesichtspunkte individuellen Bedürfnisses und entsprechend individueller Seelsorge aus nähert sich Calvin dem lutherischen Gedanken von dem Troste der Privatabsolution (III, 4, 14. IV, 1, 22); dabei betont er aber stets, daß auch dazu die Träger der Wortverkündigung, also die Amtsinhaber, berufen seien. Doch gewinnt natürlich solche Zusage bei ihm nicht die objektive Bestimmtheit einer realen Absolution. Von diesem Gebiete sei nun zu unterscheiden die spiritualis iurisdictio und disciplina der Kirche, welche Christus Mt 18 eingesetzt habe, indem er das ius synedrii auf die neutl. Gemeinde übertrug (IV, 11, 1 f.). Hier handelt es sich um die Zucht, die die Kirche als theokratisches, aber zugleich weltliches, staatsartiges Gemeinwesen (vgl. IV, 11, 1 a. A.) bedarf und ausübt. Daß hierbei nicht die direkte Beziehung zu Gott in Frage steht, ist selbstverständlich, und daher wird es Calvin einigermaßen schwer, mit den gewichtigen, die Schlüsselgewalt betreffenden Verheißungen Christi zurechtzukommen (IV, 12, 4. 10). Den Teil der Disziplin, welcher darin besteht ut pro temporum necessitate plebem exhortentur Pastores vel ad ieiunia, vel ad sollennes supplicationes, vel ad alia humilitatis, poenitentiae ac fidei exercitia, quorum nec tempus, nec modus nec forma praescribitur verbo dei, sed in ecclesiae iudicio relinquitur (im Unterschiede also vom Sabbath = Sonntag), läßt Calvin von der eigentlichen Schlüsselgewalt ausgenommen sein (IV, 12, 14). Eben nach dieser Stelle erscheint als ihr Inhalt die Aufrechterhaltung der im Worte Gottes für die Kirche vorgeschriebenen Ordnung, ein Begriff, der der lutherischen Reformation fernliegt. Dagegen ist Calvins Doppelbeziehung in den reformierten Bekenntnissen erhalten geblieben, vgl. z. B. Conf. Helv. 14 und Heidelb. Kat. Fr. 83: was ist das ampt der Schlüssel? — Die Predig des heiligē Euangelions, vnd die Christliche Bußzucht, durch welche beyde stück, dz himmelreich den glaubigen auffgeschlossen, vnd den vnglaubigen zugeschlossen wird. (Eine abweichende Darstellung der reformierten Ansicht bei Steitz l. c. S. 155 ff. und daraus in 1. und 2. Aufl. dieses Werkes.)

Im Gegensatze zur Reformation braucht das Tridentinum nicht mehr die ältere Formel von den zwei Schlüsseln des kirchlichen Amtes, behält aber die Sache bei (sess. XXIII, 1). Noch bestimmter als früher wird nunmehr in der Schlüsselgewalt eine

von Christus dem Petrus und seinen Nachfolgern gegebene Prärogative gefunden, vgl. Bellarmin disputat., de cleric. 5: nos et Catholici omnes, per claves datas Petro, intelligimus summam potestatem in omnem ecclesiam. Id tribus rationibus confirmamus. Primum ipsa metaphora clavium, ut in Scripturis accipi solet (Jes 22, 15—22). 6. Hic aperte per claves non intelligitur remissio peccatorum aut ministerium verbi, sed principatus Ecclesiasticus. — 8. Secundo probatur verbis illis Mt 16, 19. Nam in Scripturis ligare dicitur, qui praecipit, et qui punit etc.

In der evangelischen, speziell der lutherischen Kirche wurde die Ausübung der Schlüsselgewalt immer mehr zum Vorrechte des Amtes, das — nach der einen Seite hin — in der Privatabsolution auf bloß allgemeine Beichte hin ausgeübt wurde; auf der anderen Seite war der Kirchenbann zur Strafe, die öffentliche Rekonziliation zur öffentlichen Prostitution geworden; diese Kirchenstrafe wurde durch die landesherrlichen Konsistorien verhängt und thatsächlich nur auf fleischliche Vergehen gesetzt. Aus den mit beidem gesetzten Mißständen, zugleich aber aus einer mehr oder weniger starken Verkennung der reformatorischen Gedanken von dem Troste und der fundamentalen Bedeutung der Sündenvergebung, erklären sich die nachmaligen Proteste gegen die Schlüsselgewalt. Der Vorläufer in dieser Richtung war Theophilus Großgebauer, Professor in Rostock, in seiner im J. 1661 erschienenen „Wächterstimme aus dem verwüsteten Zion", der für die geheimen Sünden nur die Beichte vor Gott, für die öffentlichen Sünden aber, auf welche er allein die Binde- und Lösegewalt bezog, die öffentliche Beichte und Rekonziliation vor der beleidigten Gemeinde für notwendig hielt, die Beurteilung der letzteren aber im altkirchlichen Sinne durch ein von der Gemeinde gewähltes Ältestenkollegium (Seniores plebis) gehandhabt wissen wollte. Spener wollte zwar die Privatbeichte und Privatabsolution in veränderter Form, nämlich in der Anmeldung vor dem Pastor, und hauptsächlich zum Zweck der Gewissensberatung und der Erforschung des Seelenzustandes des Konfitenten, beibehalten, drang aber darauf, daß der Beichtvater, dessen Wahl er dem persönlichen Vertrauen anheimgab, nur die Bußfertigen absolvieren und den Unbußfertigen die Sünden behalten, dagegen die Zweifelhaften an ein zu errichtendes Ältestenkollegium zur Beurteilung und zur Handhabung des Bannes verweisen solle. Mit großem Nachdrucke erklärte er die Schlüsselgewalt für ein Recht der ganzen Kirche oder Brüderschaft, das nur auf dem Wege des Mißbrauchs ausschließlich in die Hände des geistlichen Standes und der Obrigkeit gekommen sei. Mit weit größerer Entschiedenheit traten seine Anhänger gegen das Institut der Privatbeichte auf; die Angriffe des Predigers Johann Kaspar Schade in Berlin auf den Beichtstuhl, den er Satansstuhl und Höllenpfuhl nannte, und die eigenmächtige Aufhebung der Privatbeichte, die sich derselbe erlaubte, hatten zunächst eine Untersuchung, am 16. November 1698 aber eine kurfürstliche Resolution zur Folge, kraft deren die gemeinsame Beichte und Absolution aller Konfitenten angeordnet, dagegen die Privatbeichte und Privatabsolution dem individuellen Bedürfnis anheimgegeben wurde. Der Vorgang Preußens fand bald in anderen Landeskirchen Nachfolge. Was der Pietismus begonnen hatte, setzte der Rationalismus fort. Mit der Privatabsolution zerfiel auch die Kirchenzucht zum Nachteil der Gemeinden (vgl. des Weiteren den Art. Beichte Bd II, S. 539f.).

Diese Entwickelung führte auf der einen Seite zur Entwertung des Begriffes der Schlüsselgewalt. Schleiermacher hat ihn zwar wieder in die Dogmatik eingeführt, jedoch seinen Inhalt mit ausdrücklicher Ausschließung der Predigt auf die gesetzgebende und richterliche (verwaltende) Gewalt der Kirche beschränkt, die er als wesentlichen Ausfluß aus dem königlichen Amte Christi ansieht und deren Bestehen er durch das Zusammensein der Kirche mit der Welt motiviert (§ 144). Er bestimmt das Amt der Schlüssel als „die Macht, vermöge deren die Kirche bestimmt, was zum christlichen Leben gehört, und über jeden Einzelnen nach Maßgabe seiner Angemessenheit zu diesen Bestimmungen verfügt". Darin liegt noch weniger, als in dem zweiten Stücke der reformierten Fassung (s. o.). Ziemlich genau schließt sich daran an Dorner (Glaubensl. II², § 146). Auf der andern Seite suchten die sog. Neu-Lutheraner des 19. Jahrhunderts im Zusammenhange mit einer Überspannung des Amtsbegriffes die Schlüsselgewalt zu einem spezifischen Attribute des den Apostolat fortsetzenden Hirtenamtes zu machen (vgl. z. B. Vilmar, Dogmatik II, 229ff.: „Darum kann die Absolution nicht der ganzen Kirche eigen sein und etwa nur in deren Namen von dem Träger des geistlichen Amtes ausgeübt werden"). Dem traten vor allem die Erlanger Theologen (Höfling, Harnack u. a.) entgegen. Man wird dogmatisch auf die lutherisch-reformatorische Grundansicht zurückgreifen müssen. Die Schlüssel-

gewalt ist zu bestimmen als der Beruf und die Vollmacht der geistlichen Kirche, die ewige Entscheidung für die Menschheit und die einzelnen von dem Verhältnisse zu ihr als dem Leibe Christi abhängig zu machen. In diesem Sinne ist die Schlüsselgewalt Voraussetzung nicht nur für die Spendung bezw. Versagung der speziellen Absolution durch die christliche Gemeinde, auch nicht bloß für ihre allgemeine Wortverkündigung, sondern zugleich auch für ihre gesamte Sakramentsverwaltung und -zuteilung, wodurch unmittelbar die Beziehung zur Kirchenzucht, mittelbar die zur Amtsbestellung gewonnen ist. Daß die Ausübung der Schlüsselgewalt im heiligen Geiste zu geschehen hat, ist ebenso als Aufgabe wie als Thatsache mit dem evangelischen Kirchenbegriffe gegeben. Die konkreten Formen dafür zu finden, wie überhaupt den Übergang von dem geistlichen zu den irdisch-konkreten Gemeinwesen zu vermitteln, ist Sache der praktischen Theologie. Natürlich aber kann man von solcher Schlüsselgewalt dort nichts wissen wollen, wo die christliche Kirche nur als ein auf fromme Menschengedanken begründeter religiöser Verein gilt, sondern nur dort, wo man sie aus realer Selbsterschließung und Selbstmitteilung des lebendigen Gottes entstanden sein läßt. (**Steitz** †) **Johannes Kunze.**

Schmalkaldische Artikel. — (J. G. Süsse), Probe einer Historie derer Smalkaldischen Artikel 2c., Dresden und Leipzig 1739; J. Chr. Bertram, Gesch. des symbolischen Anhangs der schmalk. Art. herausg. von J. B. Riederer, Altdorf 1770; ders., Litterarische Abhandlungen 2.—4. St., Halle 1782; Articuli qui dicuntur Smalcaldici. E Palatino codice msc. accurate edidit et annotationibus criticis illustravit Philippus Marheineke, Berol. 1817; Die Schmalkaldischen Artikel vom Jahre 1537. Nach Dr. Martin Luthers Autograph in der Universitätsbibliothek zu Heidelberg 2c. herausg. von Dr. Karl Zangemeister, Heidelberg 1883 (Faksimilierte Wiedergabe von Luthers Handschrift); M. Meurer, Der Tag zu Schmalkalden und die schmalk. Art., Leipz. 1837; G. L. Plitt, De auctoritate articulorum Smalcaldicorum symbolica, Erlangen 1862; F. Sander, Gesch. Einleitung zu den Schmalk. Artikeln, Jahrb. f. deutsche Theol. 20. Bd 1875, S. 475 ff.; H. Virck, Zu den Beratungen d. Protestanten über die Konzilsbulle vom 4. Juni 1536, ZKG XIII (1892) S. 487 ff.; K. Thieme, Luthers Testament wider Rom, Leipz. 1900; W. Rosenberg, Der Kaiser u. die Protestanten in den Jahren 1537—1539, Halle 1903 (Schr. d. V. f. R.Gesch. Nr. 77). Die Lutherbiographien von J. Köstlin und Th. Kolde.

Unter dem Namen „Schmalkaldische Artikel" (seit 1553) besitzen wir ein Schriftstück von Luther, welches in die symbolischen Bücher der lutherischen Kirche Aufnahme gefunden und mit dem es folgende Bewandtnis hat.

I. Entstehung. Nachdem seit Jahrzehnten die deutschen Stände die Berufung eines Konzils gefordert, auch die Evangelischen lange Zeit ihre Hoffnung darauf gesetzt, sah sich Papst Paul III. (vgl. den Art. Bd XV S. 31 und Ranke, Deutsche Gesch. Bd IV, 62 ff.) durch das erneuerte Drängen des Kaisers endlich veranlaßt, das auch von ihm längst geplante Konzil (vgl. den Art. Vergerius) durch eine Bulle vom 4. Juni 1536 auszuschreiben. In Mantua sollte es am 8. Mai 1537 zusammentreten. Nun erhob sich die Frage, wie die Evangelischen sich dazu stellen sollten. Das regste, auch persönliche Interesse an der Angelegenheit nahm Kurfürst Joh. Friedrich von Sachsen. Er erschien am 24. Juni selbst in Wittenberg, und der Kanzler Brück stellte bei dieser Gelegenheit vier Artikel auf (bei Virck S. 507), über welche die Wittenberger Theologen und Juristen ein Gutachten abgeben sollten, damit der Kurfürst und seine Bundesverwandten bei der zu erwartenden Insinuation der Konzilseinladung durch einen Legaten zu entsprechender Antwort gerüstet seien. So wurden die Wittenberger bereits am gleichen Tage (Burkhardt, Luthers Briefwechsel 256) mündlich instruiert (Virck S. 490). Zwei Tage darauf sandte der Kurfürst ein eigenhändiges Bedenken über die Brückschen Artikel ab (CR III, 99), wonach er das Konzil am liebsten sogleich gänzlich abgewiesen wissen wollte, in erster Linie deshalb, weil eine Annahme der Citation schon eine Anerkennung des Papstes als Haupt der Kirche in sich schließe. Beide Schriftstücke wurden nunmehr den Gelehrten zur Begutachtung unterbreitet. Ihr (erstes) Gutachten (CR III, 119), das in einer Zusammenkunft vom 6. August (Virck S. 491) beschlossen und von Melanchthon verfaßt wurde, ging dahin, für den Fall, daß der Papst die evangelischen Stände, „gleich wie andere Stände vocieren wollte," die Einladung nicht ohne Weiteres zurückzuweisen, da der Papst damit anzeige, „daß er diese Fürsten noch nicht für Ketzer hielt," und wenn man dem päpstlichen Nuntius Gehör schenke, so sei damit die päpstliche Gewalt noch nicht anerkannt. Damit war der Kurfürst, der der Meinung war, die Theologen hätten die Juristen darin walten lassen (CR S. 147), wenig zufrieden und ließ Melanchthon einen Protest ins Lateinische übersetzen, wonach der Fürst und seine Bundesverwandten, auch wenn sie die Einladung zum Konzil

entgegennähmen, sich damit nur zu einem freien und nicht zu einem an päpstliche Präjudizien gebundenen Konzile verständen, und forderte durch den Kanzler Brück am 20. August die Gelehrten zu erneuter sorgfältiger Berichterstattung über bestimmte, ihnen vorgelegte Fragen auf. Zugleich erhielt Luther noch einen besonderen Auftrag. Nach dem was der Kanzler über den Erfolg seiner Sendung an Luther berichtet: „der hat sich alles Gehor- 5 sams erboten. Mich dünkt auch, er sei schon in guter Arbeit, E. C. G. sein Herz der Religion halben als für sein Testament zu eröffnen" (ebenda), wird man vermuten dürfen, daß es sich schon damals um Aufzeichnung von Artikeln des Glaubens handelte, auf denen Luther auch im Angesichte des Todes bestehen müsse. Aber Luther kam nicht sogleich dazu, und die Abwesenheit Melanchthons verzögerte die Antwort der Gelehrten. Um die 10 Angelegenheit zu betreiben, war der Kurfürst am 1. Dezember wieder in Wittenberg (CR III, 195), erneuerte seinen Auftrag, ein Gutachten auszuarbeiten, indem er den Gelehrten einen Denkzettel (CR III, 139, vgl. dazu Virck S. 495 ff. und 508) überantwortete, in dem er wiederum die Notwendigkeit, das angekündigte Konzil zu verwerfen betont, auch die Meinung der Wittenberger über ein etwa zu berufendes evangelisches 15 Gegenkonzil zu erfahren wünschte, vor allem aber auf den Luther früher durch Brück übersandten Auftrag zurückgriff und es für nötig erklärte, daß Luther spätestens bis Conversionis Pauli (25. Jan. 1537) eine Schrift verfasse, „worauf er in allen Artikeln, die er bisher gelehrt, gepredigt und geschrieben, auf einem Conzilio, auch in seinem letzten Abschied von dieser Welt vor Gottes allmächtiges Gericht gedenkt zu beruhen und zu 20 bleiben und darinnen ohne Verletzung göttlicher Majestät, es betreffe gleich Leib oder Gut, Frieden oder Unfrieden, nicht zu weichen". Auch sollte Luther angeben, „wie wohl derselben ohne Zweifel wenig sein werden", in welchen Artikeln „um christlicher Liebe willen doch außerhalben Verletzung Gottes und seines Worts, die nicht nötig wären, etwas könnte und möchte nachgegeben werden" (CR III, 140). Zugleich gab der Kur- 25 fürst, wohl im Hinblick auf den Handel mit Agricola (s. den Art. Bd I S. 251) und noch mehr auf den mit Konrad Cordatus (vgl. Th. Kolde, Anal. Lutherana S. 264 ff. und ders., Martin Luther II, 443 ff.), als seinen bestimmten Wunsch zu erkennen, daß die Wittenberger Theologen ohne Rücksicht auf Luthers Autorität, damit nicht erst hinterher ein Dissensus sich herausstelle, „bei ihrer Seelen Seligkeit vernommen werden 30 sollten", ob sie in den gestellten Artikeln mit ihm einig wären oder nicht. Am 6. Dezember erstatteten nun die Wittenberger ihr zweites, den Fürsten zufriedenstellendes Gutachten (CR III, 126. Zum Datum vgl. Virck S. 496). Da aber Luthers Artikel noch fehlten, erinnerte ihn ein Schreiben Joh. Friedrichs vom 11. Dezember noch einmal daran und machte speziell Amsdorf und Agricola unter denjenigen Theologen namhaft, die 35 Luther aus seinen und seines Bruders Herzog Joh. Ernsts Landen auf kurfürstliche Kosten heimlich nach Wittenberg fordern solle, damit sie ihre Zustimmung zu seinen Artikeln geben oder etwaige Abweichungen schriftlich einreichen sollten (Burkhardt S. 271 f.). Daraufhin machte sich Luther an die Arbeit und schrieb mit schneller Hand seine Artikel nieder. In den letzten Tagen des Jahres unterbreitete er seinen Kollegen, nämlich Jonas, Bugen- 40 hagen, Cruciger, Melanchthon, sowie dem Spalatin, Amsdorf und Agricola seinen Entwurf, der nach eingehender Beratung (Spalatins Annales ed. Cyprian 1718, S. 307) mit nur geringen Aenderungen (z. B. in der Frage der Anrufung der Heiligen, vgl. Zangemeister S. 55, Anm.) angenommen wurde. Das schloß jedoch nicht aus, daß mehrere, besonders Spalatin, noch ihrerseits dem Kurfürsten einige Artikel namhaft machten, 45 die sie diskutiert zu sehen wünschten, wie die Frage, ob die Evangelischen, wenn der Papst ihnen den Laienkelch bewilligte, deshalb aufhören sollten, gegen den Fortgebrauch der einen Gestalt unter den Papisten zu predigen, wie es mit der Ordination und den Adiaphoris zu halten sei —, Fragen, die Luther wohl wesentlich in der Überzeugung, daß sie bei dem vorauszusehenden Verhalten der Römischen gegenstandslos seien, unberück- 50 sichtigt lassen wollte (CR III, 235; Virck S. 511 ff.). Nachdem Spalatin eine (jetzt im Archiv zu Weimar befindliche) Abschrift der Artikel angefertigt hatte, wurden sie von allen anwesenden Theologen unterschrieben, von Melanchthon mit der Bemerkung, daß dem Papste, „so er das Evangelium wollte zulassen, um Friedens und gemeiner Einigkeit willen derjenigen Christen, so auch unter ihm sind und künftig sein möchten, seine Supe- 55 riorität über die Bischöfe, die er hätte, iure humano auch von uns zuzulassen sei." Mit diesen Unterschriften samt einem Begleitschreiben sandte Luther am 3. Januar 1537 diese Abschrift durch Spalatin (De Wette V, 44 f.) an den Kurfürsten, der schon am 7. Januar in einem herrlichen, glaubensstarken Briefe an Luther (Th. Kolde, Analecta Lutherana, Gotha 1853, S. 285 ff.) seine Freude über die Übereinstimmung von Luthers 60

Artikeln mit der Augustana und über die Einmütigkeit seiner Theologen aussprach, übrigens gegenüber Melanchthons Zusatz bemerkte: „Des Papsts halben hat es bei uns gar kein Bedenken, daß wir uns zu dem allerheftigsten wider ihn legen 2c." und es als ein Gottversuchen bezeichnete, nachdem man einmal von seiner babylonischen Gefangen-
5 schaft durch Gott frei geworden, „sich wieder in solche Fährlichkeiten zu begeben". Zugleich beauftragte er den Kanzler Brück, dafür Sorge zu tragen, daß die vornehmsten Pfarrer des Landes (auch Joh. Lang und die Pfarrer von Erfurt) angehalten würden, Luthers Artikel zu unterschreiben, „daß, wenn Gott der allmächtige Doktor Martinum von dieser Welt forderte, welches in seinem göttlichen Willen stehet, dieselben Pfarrer
10 und Prediger, so sich unterschrieben, es bei den Artikeln müßten bleiben lassen und kein sonderlichs oder eigenes nach ihrer Meinung und Gutdünken machen" (Virck S. 511 ff.).

II. Inhalt. Gewissermaßen als Motto setzte Luther seiner Handschrift (nicht in der spalatinischen Abschrift und nicht in den Drucken) die Worte vor: **His satis est doctrinae pro vita aeter[na]. Ceterum in politia et economia satis est legum**
15 **quibus vexemur, ut non sit opus praeter has molestias fingere alias quam necessarias. Sufficit diei malitia sua.** (Vgl. dazu Th. Kolde, ZKG VIII, 318 und Kawerau, ebd. IX, 184 f.). In drei Teile zerlegt er die Artikel, auf welchen man unwandelbar vor dem Konzil beharren solle. Nur kurz berührt er, weil darüber kein Streit, im ersten Teil die „hohen Artikel der göttlichen Majestät" — — „wie der Apostel
20 item S. Athanasii Symbolon und der gemeine Kinderkatechismus lernet". Im zweiten Teil, der von den Artikeln handelt, „so das Amt und Werk Jesu Christi oder unsere Erlösung betreffen," wird sogleich als erster und Hauptartikel der bezeichnet, daß wir ohne unser Verdienst um des Erlösungswerkes Christi willen durch den Glauben gerecht werden. „Von diesem Artikel kann man nicht weichen, oder nachgeben, es falle Himmel und
25 Erden". — „Und auf diesem Artikel stehet Alles, was wir wider den Papst, Teufel und Welt lehren und leben". Im zweiten Artikel wendet er sich zu dem unmittelbarsten Gegensatz, „zu dem größten und schrecklichsten Greuel im Papsttum," der Messe, um ihre Schriftwidrigkeit und Verdammlichkeit darzuthun, sowie „das Ungeziefer und Geschmeis mancherlei Abgötterei", welches die Messe, „dieser Drachenschwanz" gezeugt, als da sind
30 Fegefeuer, Seelenämter, Wallfahrten, Bruderschaften, Heiltümer, Ablaß (Heiligenanrufung) mit den schärfsten Worten als solche Punkte hinzustellen, die straks wider den ersten Artikel und nimmermehr nachzulassen. Der dritte Artikel fordert, resp. rechtfertigt die Benützung der Klostergüter zur Erziehung der Jugend und zu Gunsten des Kirchendienstes, während ein vierter sich speziell mit dem Papsttum beschäftigt. Was er seit 20 Jahren
35 über das Papsttum gelehrt, faßt Luther hier zusammen: Da der Papst nicht **iure divino**, d. i. aus Gottes Wort das Haupt der Christenheit ist, wobei auch der Umstand zu beachten ist, daß die Griechen und andere christliche Kirchen niemals unter demselben gestanden haben, so folgt daraus, „daß Alles, was derselbe falscher, freveler, lästerlicher und angemaßter Gewalt gethan und fürgenommen habe, eitel teuflisch Geschicht und Geschäfte
40 gewest und noch sei, zu Verderbungen der ganzen christlichen Kirche und zu verstören den ersten Hauptartikel von der Erlösung Jesu Christi". Aber auch für den Fall, daß der Papst sich des angemaßten göttlichen Rechtes begeben werde, was er nicht kann, werde damit der Christenheit nicht geholfen werden, denn da man ihn dann nicht auch aus Gottes Befehl, sondern als einem erwählten Haupte, das eventuell auch abgesetzt werden
45 könnte, aus menschlichem guten Willen gehorchte, werde er gar bald verachtet werden und noch mehr Rotten entstehen als zuvor. „Darum kann die Kirche nimmer besser regiert und erhalten werden, denn daß wir unter einem Haupte Christo leben und die Bischöfe alle gleich nach dem Amt (ob sie wohl ungleich nach den Gaben) fleißig zusammenhalten in einträchtiger Lehre, Glauben, Sakrament, Gebeten und Werken der Liebe. — Dies
50 Stück zeygt gewaltiglich, daß er der rechte Endechrist oder Widerchrist sei, der sich über und wider Christum gesetzt und erhöhet, weil er will die Christen nicht lassen selig sein, ohne seine Gewalt. — Darum so wenig wir den Teufel selbs für einen Herren oder Gott anbeten können, so wenig können wir auch seinen Apostel, den Papst oder Endechrist in seinem Regiment zum Haupt haben". An diesen Artikeln, meinte Luther, werden
55 sie genug zu verdammen haben im Konzilio.

Den dritten Teil leitet er mit der Bemerkung ein: „Folgende Stücke mögen wir mit Gelehrten, Vernünftigen, oder unter uns selbs handeln. Der Papst und sein Reich achten derselben nicht viel, denn Conscientia ist bei ihnen nichts, sondern Geld, Ehre und Gewalt ists gar". Man wird diese Bemerkung wohl dahin zu verstehen haben, daß,
60 während in den vorbesprochenen Punkten, wie er mehrfach betont, an ein Nachgeben des

Papstes nicht zu denken, er die Hoffnung doch nicht ganz aufgeben will, daß über die nachfolgenden Punkte wenigstens mit den Verständigen unter den Römern wenn auch freilich nicht mit dem Papsttum selbst eine Einigung zu erzielen sein könnte. Daß er allerdings selbst nicht daran dachte, in irgend einem Punkte eine Konzession zu machen, wonach der Kurfürst gefragt hatte, das ist aus jeder Zeile zu erkennen. Diese Artikel des dritten Teiles betreffen nun die wichtigsten Punkte der Heilslehre, Sünde, Gesetz, Buße, letztere mit dem sehr ausführlichen Gegenstücke von der falschen Buße der Papisten, in dem er in kräftiger Darstellung das ganze Unwesen der römischen Buße, die niemals zur Gewißheit der Sündenvergebung kommen lasse, geißelt. Diesen genannten Punkten, der Lehre vom Gesetz und seiner Bedeutung für den Heilsweg stellt er nun deutlich gegenüber die mancherlei Weise, wie Gott durchs Evangelium Rat und Hilfe wider die Sünde giebt, nämlich durch die mündliche Predigt, welches ist das eigentliche Amt des Evangeliums, durch die Taufe, das Sakrament des Altars, durch die Kraft der Schlüssel und die Beichte. Daran schließen sich gewissermaßen anhangsweise die Artikel vom Bann, von der Weihe und Vokation, von der Kirche und — man darf für die Stellung dieser Artikel an das Beispiel in der Augustana denken — wie man vor Gott gerecht wird und von guten Werken, von Klostergelübden und von Menschensatzungen. „Dies sind die Artikel, darauf ich stehen muß und stehen will bis in meinen Tod, und weiß darinnen nichts zu endern noch nachzugeben. Will aber jemand etwas nachgeben, der thue das auf sein Gewissen".

III. Geschichte der schmalkaldischen Artikel. Des Kurfürsten Meinung war dahin gegangen, auf daß „eine einhellige Vergleichung geschehe" auf einem Konvent, der auf Lichtmeß zu Schmalkalden in Aussicht genommen war, Luthers Artikel allen Religionsverwandten vorzulegen; und eben zu diesem Zweck war die Aufforderung an die evangelischen Stände ergangen, je einen oder zwei Theologen mitzubringen (CR III, 140 f.). So kam es, daß sich eine große Anzahl Theologen zusammenfand. Und sogleich bei der ersten Verhandlung am 10. Februar 1537 schlug der Kanzler Brück vor, die anwesenden Prediger sollten sich über die Lehre unterreden, damit sie bei eventuellem Besuche des Konzils wüßten, wobei sie zu bleiben gedächten, „ob etwas Gutes sollte vorgenommen, ob auch etwas sollte nachgegeben werden." (Winkelmann, Pol. Korrespondenz Straßburgs, Straßburg 1887, II, 414). Allein Melanchthon, der nicht nur, wie er in seiner Unterschrift angab, mit Luthers scharfer Bekämpfung des Papsttums nicht ganz einverstanden war, sondern auch an der in den Artikeln vorliegenden Fassung der Abendmahlslehre Anstoß nahm, arbeitete dem entgegen, indem er noch an demselben Tage Philipp von Hessen darauf aufmerksam machte, daß Luther seine ursprüngliche Niederschrift über das Abendmahl erst unter dem Einfluß Bugenhagens so abgeändert habe, daß sie jetzt gegen die Wittenberger Konkordie verstieße. Und diese Behauptung wird richtig sein, denn ein Einblick in Luthers Handschrift ergiebt, daß er anfangs wirklich mit der Konkordie gleichlautend schrieb „Das vnter brott vnd wein sey der warhafftige Leib vnd Blut Christi im Abendmal" (vgl. Th. Kolde, Zur Gesch. d. schmalkald. Art. ThStK 1894, S. 157 ff.), später aber dafür setzte „Das brott vnd wein im Abendmal sey der warhafftig Leib vnd Blut Christi." Melanchthon, der zugleich versprach, in der bevorstehenden Beratung der Artikel durch die Theologen dafür zu sorgen, „das der artikel des sacraments der massen gestellt wie die concordie inhalt", riet den Ständen zu erklären, sie hätten die Konfession und Konkordie angenommen und wollten dabei bleiben. Und nachdem Philipp durch Jakob Sturm von Straßburg auch die Vertreter von Augsburg und Ulm dafür gewonnen hatte, wurde am 11. Februar von den Städten unter Hinweis auf die etwa zu fürchtende Entzweiung beschlossen, den sächsischen Antrag abzulehnen, und auf den Kais. Majestät übergebenen Bekenntnissen, in denen man einig wäre, zu beharren. Dem stimmten dann die Fürsten am Nachmittage, indem sie zugleich dem Mißverständnis entgegentraten, als hätten sie eine Änderung der Augustana und der Konkordie beabsichtigt, im großen und ganzen zu, nur daß den Gelehrten (Melanchthon schreibt: **Ne tamen nihil ageremus et essemus prorsus** *κῶφα πρόσωπα* **in hoc conventu iussi sumus aliquid componere contra potestatem** *Ῥωμαίου ἀρχιερέως* **CR III, 270 sq. cf. 292**) der Auftrag gegeben werden solle, Augustana und Apologie noch einmal zu übersehen und mit neuen Argumenten aus der Schrift und den Vätern ꝛc. zu befestigen, übrigens wie die Straßburger Gesandten berichten, „nichts wider deren Inhalt vnd substanz auch der concordy endern, allein das babstum heruß zu strichen, das vormals vff dem richsdog der key. Mt. zu vnderthenigem gefallen vnd vß vrsachen vnderlossen" (Analect. Luth. S. 293). Während man sich nun, wie es scheint, darauf beschränkte, lediglich Konfession und Apologie noch einmal durchzusprechen und die Zustimmung dazu zu bezeugen (CR III, 286.

41*

Ein Streit, der über die Abendmahlslehre auszubrechen und die Wittenberger Konkordie zu gefährden drohte, wurde von Melanchthon niedergeschlagen CR III, 292, genauer S. 370ff.), aber auf eine weitere Beweisführung aus Mangel an Büchern verzichtete (CR III, 267), schrieb Melanchthon, während Luther schwer krank darniederlag, seinen
5 **Tractatus de potestate et primatu papae** (beendet am 17. Februar ebenda S. 287) und zwar unter dem Eindruck der antipäpstlichen Stimmung, die auf dem Konvente von Tag zu Tage zu seinem Schmerze (CR III, 270. 292 f. 297) mehr hervortrat, in schärferer Sprache, als es sonst seine Art war (scripsi paulo quam soleo asperius sagt er selbst ib. 271 vgl. jedoch S. 292). Von dem Vorbehalt, den er bei seiner Unterschrift zu Luthers Ar-
10 tikeln gemacht, enthielt der Traktat nichts, sondern Melanchthon bekämpfte darin auf Grund der Schrift und der Geschichte in entschiedenster Weise die Anmaßung von einem göttlichen Rechte des Papstes, dem vielmehr als Beschützer gottloser Lehren und gottlosen Kultus wie dem Antichristen zu widerstehen sei. Als zweiter Teil schließt sich daran eine Abhandlung **de potestate et iurisdictione episcoporum**, worin das wahre Wesen
15 des Bischofsamtes, auch das Ordinationsrecht der Evangelischen dargelegt, und die Verpflichtung, den Bischöfen, die dem Papste zugethan, gottlose Lehre und falschen Gottesdienst mit Gewalt verteidigen, zu gehorchen, zurückgewiesen wird. Dieser Traktat wurde den Ständen überantwortet und von ihnen gebilligt und sodann gemeinsam mit Augustana und Apologie (und zwar nach dem 23. Febr., Mel. an Jonas CR III, 271 und Brenz
20 von dems. Datum S. 288) von den anwesenden Theologen unterschrieben (ebd. 286). Dies ist die einzige offizielle Konfessionsurkunde, die auf dem Konvent zu Schmalkalden vereinbart wurde, in der Melanchthons Traktat auf gleiche Stufe mit Augustana und Apologie gestellt wurde (CR III, 286, Th. Kolde a. a. O. S. 598).

Luthers Artikel, von denen die Straßburger Gesandten schreiben: „Es hatt auch
25 Doctor Luther etlich sunder Artickel angestelt, die er wolt im Concilium schicken für sein Person", sollten am 18. Februar in der Versammlung der Theologen verlesen werden, wozu es aber nicht kam, weil Luther an diesem Tage krank wurde. Schließlich rief Bugenhagen, nachdem alles andere erledigt war, die Theologen noch einmal zusammen und stellte den Antrag, ut qui velint subscribant articulis, quos Lutherus secum
30 attulerat, indessen da Butzer, obwohl er angab, in den Artikeln nichts Tadelnswertes zu finden, die Unterschrift verweigerte, weil er dazu nicht autorisiert sei, und ebenso andere wie Blaurer und Lykosthenes, auch Dionysius Melander, so sah man im Interesse des Friedens davon ab. (Veit Dietrich schreibt: Haec cum videremus mihi quoque placuit ut ommissis istis articulis Lutheri simpliciter confessioni Augustanae et
35 concordiae subscriberent omnes. Id factum est sine recusatione. CR III, 371.) Trotzdem unterschrieben außer den genannten wohl alle anwesenden Theologen, später auch einige andere und gaben auf diese Weise privatim ihre Zustimmung urkundlich zu erkennen, ohne daß, zumal das Konzil von den Ständen zurückgewiesen wurde, noch irgend wie davon die Rede gewesen, sie als gemeinsame Konfessionsurkunde des schmal-
40 kaldischen Bundes ausgehen zu lassen. Hiernach führen sie sehr mit Unrecht den Namen „schmalkaldische Artikel" — im Weimarer Archiv (Reg. H. p. 120. 53) hat Spalatins Abschrift die Überschrift: „Bedenken des Glaubens halben und worauf im künftigen Konzil endlich zu verharren sei" (Burkhardt ohne zu wissen, daß dies die schmalkaldischen Artikel sind S. 275) — und es ist gänzlich unhistorisch, Melanchthons Traktat, der mit ihnen
45 in gar keiner Verbindung steht, als Anhang derselben zu bezeichnen.

Ein Jahr später, 1538, gab Luther seine Schrift heraus unter dem Titel: „Artikel so da hätten sollen aufs Concilium zu Mantua, oder wo es würde sein, überantwortet werden, von unsers teils wegen" (EA[2] 25, 163 ff.). Zu dem Urtext waren jetzt eine längere Vorrede und mehrere Zusätze zum Teil von größerem Umfange hinzugekommen,
50 die teils das schon früher Gesagte weiter ausführen, teils es schärfer begründen, so im Artikel von der Messe, von „Heiligen anruffen", von der falschen Buße der Papisten, am Schluß des Artikels von der Beichte, wo er in einem längeren Abschnitt davon handelt, daß „Gott niemand seinen Geist oder Gnade giebt ohne durch oder mit dem vorangehenden äußerlichen Wort" (zu vgl. die Ausgabe von Zangemeister). Wie viel nun auch
55 Luther hierkach an Zusätzen sich erlaubte, die übrigens sachlich nichts ändern, so betrachtete er seine Artikel — und daraus wird man schließen müssen, daß er von dem, was während seiner Krankheit in Schmalkalden vorgegangen, durchaus nicht genau unterrichtet war — doch als eine offizielle Urkunde, denn er schreibt in der Vorrede: „Demnach habe ich diese Artikel zusammenbracht und unserm Teil überantwortet. Die sind
60 auch von den unsern angenommen und einträchtiglich bekannt und beschlossen, daß man

sie sollte (wo der Papst mit den Seinen einmal so kühn wollte werden, ohn Lügen und Trügen mit Ernst und Wahrhaftigkeit ein recht frei Concilium zu halten, wie er wohl schuldig wäre) öffentlich überantworten und unseres Glaubens Bekenntnis einbringen". Und eben diese Bemerkung (vgl. De Wette V, 339. Spalatins Annalen S. 307 und die Äußerung des Kurfürsten aus dem Jahre 1543 bei Burkhardt, Luthers Briefw. S. 432) wird es mit veranlaßt haben, daß, während Melanchthons Traktat immer mehr in den Hintergrund trat, Luthers Artikel zu höherer Schätzung gelangten. Zuerst wurden sie der Augustana gleichgestellt in einem Gutachten der hessischen Theologen vom Jahre 1544 (bei Neudecker, Urkunden S. 689, ähnlich schon die sächsischen Gesandten auf dem Reichstag zu Regensburg 1541, CR IV, 292). Als der Kurfürst aus der Gefangenschaft zurückkehrte, erklärte er, daß die dogmatischen Wirren nicht ausgebrochen wären, wenn man bei der 1537 in Schmalkalden vorgenommenen Vergleichung geblieben wäre (CR VII, 1109), und in den Streitigkeiten der fünfziger Jahre wurde es immer allgemeiner üblich, sie den Bekenntnisschriften beizuzählen und mit ihnen als dem Ausdruck des echtesten Luthertums gegen alle wirklichen oder vermeintlichen philippistischen Lehrmeinungen zu kämpfen (s. die Nachweise bei Plitt, De auctoritate, p. 53 sq.). Und da sie in fast alle Corpora doctrinae, zuerst in das Corpus doctrinae der Stadt Braunschweig vom Jahre 1563 (vgl. den Art. „Corpus doctrinae" Bd IV S. 293 ff.) übergingen, so verstand es sich von selbst, daß auch die Autoren der Konkordienformel sich zu ihnen bekannten, als welche Smalcaldiae in frequentissimo theologorum conventu anno salutis MDXXXVII conscripti, approbati et recepti sunt, Melanchthons Traktat aber, dessen Autorschaft mittlerweile sogar vergessen war, als per theologos Smalcaldiae congregatos conscriptus im Konkordienbuch als Anhang zu den schmalkaldischen Artikeln abgedruckt wurde. Daß in ihnen in der That, wie schon Kurfürst Johann Friedrich es nach ihrem Empfang bezeugte und die Autoren der Konkordienformel es ausdrücken, doctrinam Augustanae Confessionis repetitam esse et in quibusdam articulis e verbo Dei amplius declaratam esse, wird kein Einsichtiger bezweifeln dürfen, und außerdem wird die evangelische Kirche sie auch immer besonders deshalb hochschätzen müssen, weil in ihnen und zwar in ihnen allein graves causae recitatae sunt, cur a pontificis erroribus et idolomaniis secessionem fecerimus, cur etiam in iis rebus cum pontifice romano nobis convenire non possit, quodque cum eo in illis conciliari nequeamus (C. F. bei Müller S. 570).

Von Luthers deutsch geschriebenen Artikeln besorgte zuerst der Däne Petrus Generanus eine mit einer Vorrede des Veit Amerbach versehene lateinische Übersetzung unter dem Titel: Articuli a Reuerendo D. Doctore Martino Luthero scripti, Anno 1538. ut Synodo Mantuanae, quae tunc indicta erat, proponerentur, qui recens in Latinum sermonem translati sunt a Petro Generano 1541 (vgl. J. C. Bertrams Geschichte rc. S. III über Generanus Bugenhagens Briefwechsel ed. Vogt, Stettin 1888, S. 232 f.). Dann erschien, vielleicht weil man an der Vorrede des damals schon katholisierenden Amerbach Anstoß nahm, bereits 1542 eine verbesserte Ausgabe (ebenda S. XII f., abgedr. Lutheri opp. v. a. VII, 452), die aber schwerlich weite Verbreitung gefunden hat, denn das Jahr darauf wünschte der Kurfürst, allerdings in der Meinung, daß Luthers Artikel auch in der Originalsprache noch nicht gedruckt seien, daß sie „im Druck beide im latein vnd deutzsch ausgehen mochten" (Burckhardt, Luthers Briefwechsel S. 432), und in das Konkordienbuch wurde nicht die Übersetzung des Generanus, sondern eine viel schlechtere, wahrscheinlich von Selnecker herrührende, aufgenommen. Melanchthons lateinisch geschriebener Traktat, der, wie es scheint, zuerst mit andern kleinen Schriften in einem Straßburger Druck von 1540 herauskam (CR XXIII, 667. 722), wurde 1541 von Veit Dietrich (s. d. Art. Bd IV S. 656,16 ff.) in deutscher Sprache herausgegeben. In das Konkordienbuch von 1580 nahm man, nachdem schon 1553 von Weimar aus Luthers Artikel mit der deutschen Übersetzung des Traktates Melanchthons zusammen herausgegeben worden waren, in der Meinung, daß das Deutsche das Original sei, eine danach gefertigte lateinische Übersetzung auf, die erst 1584 durch Melanchthons Originaltext ersetzt wurde. **Th. Kolde.**

Schmalkaldischer Bund s. d. A. Philipp von Hessen Bd XV S. 305,33.

Schmid, Christian Friedrich, gest. 1852. — Litteratur: Blätter der Erinnerung an Chr. Friedr. Schmid (von Palmer, Landerer, Baur, Ege), Tübingen 1852. Ferner: J. Köstlin in der Anzeige der bibl. Theol. des NTs, ThStK 1856, I, S. 188 ff. Der Unter-



zeichnete in einem Nekrolog im Schwäbischen Merkur vom 6. Juni 1852 (Schw. Chronik Nr. 133) und im Vorworte zu der bibl. Theol. des NT.

Christian Friedrich Schmid wurde im Jahre 1794 zu Bickelsberg in Württemberg geboren als der Sohn eines Pfarrers. In den Klosterseminarien Denkendorf, 5 Maulbronn und Tübingen gebildet, erhielt er im Jahre 1819 als Repetent in Tübingen einen Lehrauftrag für praktische Theologie, wurde 1821 außerordentlicher, 1826 ordentlicher Professor und Doktor der Theologie, und wirkte als solcher bis zu seinem Tode im Jahre 1852. Er hat sich während seines Lebens als Schriftsteller wenig bekannt gemacht, auch hat er keine Gelegenheit zu hervorragender kirchlicher Wirksamkeit 10 gehabt (doch hat er als Kommissionsmitglied an der württemb. Liturgie von 1840 und bei der Kirchenverfassungs-Beratung von 1848 sich bethätigt), aber er hat in langer akademischer Wirksamkeit zunächst auf die Geistlichkeit und Kirche von Württemberg durch wissenschaftliche Kraft wie durch seine Persönlichkeit einen tiefgreifenden Einfluß ausgeübt. Der Tübinger biblische Supranaturalismus bestand zur Zeit seines Auftretens in ziemlich 15 abgeschwächter Gestalt. Er ging von demselben aus, aber er behielt bald bloß die seit Bengel traditionelle biblische Richtung bei, streifte den Reflexionscharakter des Standpunktes durch frisches Zurückgehen auf das kirchliche Bekenntnis und die ungenügende Methode durch Aneignung philosophischer Elemente, namentlich Schleiermacherscher Dialektik, ab. Bald wirkte neben ihm als Historiker Dr. Baur, und es gingen für Tübingen neue Zeiten 20 auf, erst eine kürzere Periode, wo die Schleiermachersche Theologie, dann aber eine längere, wo die Hegelsche Philosophie den Ton angab. In der letzteren Zeit zumal kämpfte er mit Erfolg gegen den herrschenden Strom für die positiven Grundlagen des evangelischen Christentums, versammelte fortwährend einen nicht unbeträchtlichen Kreis von Anhängern um sich und gab für alle, auch die dem Strome Folgenden, einen Sauerteig der Kritik 25 zur Losung des Tages. Theologen, wie Dorner und Öhler, haben durch Widmungen öffentlich ausgesprochen, was sie ihm danken; und dem aufmerksamen Beobachter ist es nach Erscheinen seiner „Neutestamentlichen Theologie" nicht schwer, zu erkennen, wie viel Anregung von ihm schon zuvor auch in die Litteratur übergegangen.

Schmids Thätigkeit hat sich über praktische und exegetische Theologie und Moral er- 30 streckt (nur kürzere Zeit zog er, aber mit großem Erfolg der Wiedereinführung in die symbolischen Bücher zu einer Zeit, da diese noch wenig aufgesucht wurden, die Symbolik in seinen Kreis). Seine Vorträge über die praktische Theologie und deren Teile zeichneten sich ebensosehr durch die organische Gestaltung des Entwurfs wie durch die Fülle der Gedanken und die geistvolle Belebung aller Stoffe aus. Als Leiter der praktischen Übungen 35 hat er durch ein außerordentlich anregendes Verfahren fruchtbar für die Ausbildung mehrerer Generationen von Geistlichen zu ihrem Amte gewirkt. In der exegetischen Theologie las er neben der biblischen Theologie des NTs vorzüglich über paulinische Briefe, und verband dabei in seltener glücklicher Mischung die Befähigung zur sorgfältigsten Erklärung im einzelnen mit der Gabe, die Ideen, Anlage und Gang der Schriften in 40 lebendiger, geistiger, Reproduktion zu entwickeln. Die christliche Moral hat er stets auf biblischem Grunde, aber in streng dialektischer Entwickelung des Systems des christlichen Lebens und unter allseitiger Auseinandersetzung mit anderen Ansichten, namentlich auch mit steter Rücksicht auf die Begriffe der Philosophie, dargestellt. In allem hat er sich als echt wissenschaftlich angelegter Theologe dadurch bewährt, daß kein Wissen und kein Ge- 45 danke bei ihm zufällig und vereinzelt auftrat, sondern alles in organischer Verarbeitung und selbstbewußter Durchdringung einer höheren Idee. Eine lebendige Frömmigkeit wurde auf dem Boden der Wissenschaft zur schwungvollen Begeisterung für Christus und sein Reich. Und daß hiervon sein ganzes Denken getragen war, machte ihn zum christlichen Charakter im Lehramt und begründete die Wirksamkeit, mit der er sich in der Reihe 50 württembergischer Theologen in seiner Zeit würdig an einen Bengel und Storr anschließt.

Akademische Programme, welche S. geschrieben, sowie vier Abhandlungen in der Tüb. ZfTh sind verzeichnet in S.s Bibl. Theol. des NTs Vorwort. Darunter ist die epochemachende Abh. über bibl. Theol. d. NT 1838. Seine Vorlesungen über biblische Theologie des NTs sind nach seinem Tode 1853 und in 2. Auflage 1859, 3. 1864, 55 4. 1868, herausgegeben. Ebenso die Vorlesungen über christliche Sittenlehre 1861.

Schmids „Neutestamentliche Theologie", welche, wenn sie zur Zeit ihrer Konzeption erschienen wäre, noch entschiedener Epoche gemacht haben würde, ist auch so noch nicht zu spät erschienen, wie die Aufnahme der vier Auflagen beweist. Sie vereinigte, wie kaum eine vorhergehende Bearbeitung ihres Gegenstandes, den historischen Begriff und den Ge- 60 danken der organischen Entwickelung mit dem entschiedensten Glauben an die absolute

Offenbarung in Christo. Aber sie hat auch jedenfalls so große Vorzüge in der Darstellung der biblischen Lehrbegriffe, der Verfolgung der Gedanken in ihren Mittelpunkt und ihre Gliederung, daß sie ihren hohen Wert auch unter dem Fortschreiten dieser Wissenschaft behauptet hat, und ihr künftiges Andenken gesichert ist. **C. Weizsäcker †.**

Schmid, Heinrich Friedrich Ferdinand, gest. 1885, war am 31. Juli 1811 zu Harburg bei Nördlingen geboren. Sein Vater war der Geh. Hofrat Friedrich Schmid in fürstlich Wallersteinschen Diensten, seine Mutter eine geborne Wandesleben. Unter der strengen Zucht des elterlichen Hauses, die frühzeitig das Pflichtgefühl, einen hervorstechenden Zug seines Charakters, in ihm geweckt hatte, aufgewachsen und vorgebildet, empfing er den höheren Unterricht auf dem Gymnasium zu St. Anna in Augsburg und bezog 1828 die Universität Tübingen, um dort dem Studium der Theologie sich zu widmen, danach zu gleichem Zwecke die Universitäten Halle, Berlin und Erlangen. Unter seinen akademischen Lehrern haben Schleiermacher, Neander und Tholuck, letzterer insbesondere auch durch die ihm eigentümliche Gabe persönlicher Anregung, besonderen Einfluß auf ihn ausgeübt. Nach seiner Aufnahmsprüfung im Jahre 1833 wurde er, als einer der Ersten, in das eben gegründete Predigerseminar in München einberufen. Die evangelische Gemeinde Münchens war damals erst noch im Werden, und der dortige schroffe Gegensatz des Katholicismus schloß die Evangelischen nur um so inniger unter sich zusammen. Der Präsident Roth leitete in jener Zeit unter schwierigen Verhältnissen mit großer Energie und Weisheit das protestantische Kirchenwesen Bayerns, und nachhaltige Eindrücke hat auch Schmid von dessen charaktervoller, imponierender Persönlichkeit empfangen. Im übrigen war es ein schöner Kreis bedeutender Männer, mit denen Schmid in München verkehrte, an ihrer Spitze Gotthilf Heinrich Schubert, der mit seiner gewinnenden, tief im Glauben gegründeten, Liebe atmenden Persönlichkeit die jungen Theologen an sich heranzog, und der Philolog Thiersch, der hochangesehene und einflußreiche „**Praeceptor Bavariae**“. In engem Freundschaftsverhältnis stand Schmid mit Schnorr von Carolsfeld, dem großen Künstler, von dessen Hand auch eine treffliche Bleistiftzeichnung seines Porträts in der Familie existiert, mit Emil Wagner, dem Bruder des später mit Schmid verschwägerten Physiologen Rudolf Wagner, mit Heyder, seinem nachmaligen nahe verbundenen Kollegen, Prof. der Philosophie in Erlangen und insbesondere mit dem hochbegabten, gemütreichen Liederdichter Heinrich Puchta.

Während seines Aufenthaltes im Predigerseminar ordiniert, ist Schmid doch niemals in das Pfarramt eingetreten. Er wurde im Jahre 1837 Repetent bei der theologischen Fakultät in Erlangen, bestand im Jahre 1838 die Kandidatenprüfung **pro ministerio** und habilitierte sich im Jahre 1846 in Erlangen als Privatdozent.

Schon während seiner Repetentenzeit veröffentlichte Schmid dasjenige Werk, welches seinen Namen am weitesten verbreitet hat, „die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche“, Erlangen 1843, eine rein historische Darstellung derselben vom Beginn der dogmatischen Arbeit im Reformationszeitalter durch die Blütezeit ihrer Entwickelung im 17. Jahrhundert hindurch bis zu deren Abschluß mit dem Aufkommen des Pietismus, oder mit Namen bezeichnet von Melanchthon bis Hollaz. Schon in diesem Werke trat die entschiedene Begabung und Neigung Schmids zum Historiker deutlich hervor, insbesondere die ruhige Klarheit und Objektivität seines Urteils und seiner Darstellung. Das Werk, welches 1846 ins Schwedische und 1876 ins Englische übersetzt ward, hat bisher sieben Auflagen erlebt, von denen die letzte dem Jahre 1893 angehört.

Schmid hatte damit dasjenige Gebiet der Kirchengeschichte betreten, welchem von da an vorzugsweise seine Studien und seine litterarischen Arbeiten galten, das der neueren Zeit seit der Reformation. Offenbar im Anschluß an die Reproduktion der älteren lutherischen Dogmatik vertiefte er sich bald darauf in eine der Kontroversen, welche die Dogmatik des 17. Jahrhunderts lebhaft bewegte, und veröffentlichte im Jahre 1846 die „Geschichte der synkretistischen Streitigkeiten in der Zeit des Georg Calixt“.

Im Jahre 1848 zum außerordentlichen, 1852 zum ordentlichen Professor zunächst „für Kirchengeschichte und systematische Theologie“, dann (nach Engelhardts Tode) „für sämtliche Teile der historischen Theologie“ ernannt und von da ab auch mit der Leitung des kirchenhistorischen Seminars betraut, war Schmid, indem er seine bedeutende Kraft dem akademischen Lehramt widmete, zugleich ununterbrochen litterarisch thätig. Als Grundlage für seine Vorlesungen über Kirchengeschichte schrieb er ein Lehrbuch derselben (Nördlingen 1851, 2. Aufl. 1856), welches er in den letzten Jahren seines Lebens zu einem Handbuch der Kirchengeschichte in zwei Bänden erweiterte (Erlangen 1880 und 81). Auch

das Lehrbuch der Dogmengeschichte, zuerst Nördlingen 1860, in dritter Auflage 1877 erschienen, 1862 ins Schwedische übersetzt, diente diesem Zwecke. Das Programm, womit er im Jahre 1854 bei seinem Eintritt in den akademischen Senat zu der bei dieser Gelegenheit zu haltenden Rede einlud: Semlerianae theologiae principia et progressiones, gab ihm den Anlaß, die „Theologie Semlers" in einer besonderen Schrift (Nördlingen 1858) zu bearbeiten.

An der von Harleß begründeten „Zeitschrift für Protestantismus und Kirche" war Schmid schon längst einer der treuesten Mitarbeiter gewesen, als er im Jahre 1855 von den bisherigen Redaktoren Thomasius und Hofmann aufgefordert nun selbst in die Redaktion eintrat. Er ist in dieser arbeitsvollen Stellung über zwei Jahrzehnte geblieben, bis zum Eingehen der Zeitschrift 1876. Eine große Anzahl von Aufsätzen dieser Zeitschrift stammen aus seiner fleißigen Feder; teils und zumeist solche, in denen er über hervorragende kirchengeschichtliche Werke referierte, teils solche, in welchen er sein gewiegtes und immer maßvolles Urteil über kirchliche Ereignisse abgab. In dem durch Hofmanns „Schriftbeweis" veranlaßten Streit über die Versöhnungslehre nahm auch Schmid Philippi gegenüber das Wort: „Dr. von Hofmanns Lehre von der Versöhnung in ihrem Verhältniß zum kirchlichen Bekenntniß und zur kirchlichen Dogmatik," Nördlingen 1856. Die Absicht des Verfassers, wie er sie im Eingang der Broschüre formuliert, war nachzuweisen, daß die im „Schriftbeweis" vorgetragene Lehre von der Versöhnung zwar in vielen Punkten von der kirchlichen Dogmatik, nicht aber von dem kirchlichen Bekenntnis abweiche.

Charakteristisch für Schmids Stellung zu seiner Kirche sind seine Schriften über den „Kampf der lutherischen Kirche um Luthers Lehre vom Abendmahl im Reformationszeitalter", Leipzig 1868, und die „Geschichte der katholischen Kirche Deutschlands von Mitte des 18. Jahrhunderts bis in die Gegenwart", München 1874. Die erstere ist wohl das Beste und Gründlichste, was über den Abendmahlsstreit seit der Wittenberger Konkordie bis in die Zeit der Vorbereitung der Konkordienformel geschrieben worden, vielleicht das Gediegenste, was aus Schmids Feder hervorgegangen ist. Die letztere hatte ihren nächsten Anlaß in dem letzten vatikanischen Konzil, sowie in den Kämpfen, welche nicht bloß innerhalb der katholischen Kirche, sondern auch gegenüber dem Staate sich daran knüpften. Je entschiedener Schmid in seiner Stellung gegenüber der römischen Kirche war, je deutlicher er die Gefahren erkannte, welche von daher der evangelischen Kirche und dem Staate drohen, um desto mehr fällt die ruhige Objektivität ins Auge, womit er diese neuere Geschichte des deutschen Katholicismus an dem Leser vorüberziehen läßt.

So hat Schmid bis zu seinem vollendeten 70. Lebensjahre in unermüdlicher, teils akademischer, teils litterarischer Thätigkeit gestanden, nahe verbunden mit seinen theologischen Kollegen durch Gleichheit evangelisch-kirchlicher Gesinnung und der dadurch bedingten Ziele, am nächsten und innigsten mit seinem langjährigen Freunde Hofmann, dessen jäher Tod inmitten einer noch ungeminderten Arbeitskraft und Schaffenslust ihn auf das tiefste betrübte. Die Universität Erlangen war es, der während eines fast 50jährigen Zeitraums sein Dienst galt. Er widmete sich ihr nicht bloß als akademischer Lehrer, sondern auch in der Verwaltung, für deren Geschäfte er durch sein verständig klares Urteil besonders begabt war. Er hat sich auch dadurch nicht geringe Verdienste um die Universität erworben.

Als im Jahre 1859 die Gefahr an die Universität herantrat, daß Schmid als Konsistorialrat nach Ansbach berufen werden sollte, da vereinigten sich Fakultät und Senat in der dringenden Bitte an die Staatsregierung, der Universität den Mann nicht zu entziehen, der nicht bloß als Gelehrter eines bedeutenden Rufes sich erfreue und als gründlicher und gewissenhafter Lehrer ein äußerst wertvolles Element der theologischen Fakultät sei, sondern dessen Verlust auf das tiefste auch im akademischen Senat würde empfunden werden, wo seine Stimme um seines besonnenen und gediegenen Urteils willen von größtem Gewichte sei. Nachdem die Gefahr abgewendet war, wurde ihm in feierlicher Weise durch eine Deputation die Freude des Senates über sein Verbleiben in Erlangen ausgesprochen.

Eine kräftige, männlich-edle Erscheinung hat Schmid nur selten infolge von Krankheit sich genötigt gesehen, seine Thätigkeit zu unterbrechen. Die erste schwere Krankheit, die sein Leben dem Tode nahe brachte, traf ihn gegen Ausgang des Jahres 1871, und nur langsam, ja wohl niemals völlig, hat er sich von dieser Niederlage erholt. Je mehr er dem Ende dieses Jahrzehnts und damit dem Beginn des Greisenalters sich näherte, desto merklicher überkam ihn eine gewisse Schwäche, eine Erlahmung der körperlichen und

geistigen Kräfte. Mit Mühe nur konnte er sich noch bewegen und die Sprache versagte allmählich den Dienst. So kam er nach vollendetem 70. Lebensjahre, im August 1881 um seine Entlassung ein. Noch war der arbeitsgewohnte Mann unablässig thätig, soweit nur seine Kräfte es gestatteten, und die Umarbeitung seiner Kirchengeschichte fällt teilweise noch in diese Zeit. Aber der Feierabend war gekommen. Die erstarrenden Hände konnten 5 die Feder nicht mehr halten, langsam aber stetig war die Abnahme, auch über das Bewußtsein legte sich ein Schleier. Am 17. November 1885 ist er heimgegangen.

F. Frank †.

Schmid, Konrad, Komthur zu Küßnach am Zürichsee, gest. 1531. — Vier Druckschriften (s. u.). Wenige Briefe von ihm und an ihn (Staatsarchiv Zürich). Akten der 2. Zürcher- 10 disputation (gedruckt in Zwinglis Werken). Bullinger, Ref.-Gesch., besonders 3, 147. Zerstreute Nachrichten, namentlich in Zwinglis Briefwechsel und in m. Aktens. z. Zürcher Ref.-Gesch.; Biographien: Heinrich Heß, im Neujahrsstück 1825 der Zürcher Chorherren. Salomon Vögelin sen., im Zürcher Taschenbuch 1862; C. Dändliker, ebendort 1897 (mit Verwertung der Urkunden und Akten „Amt Küßnach"; neues Material ist nun kaum mehr zu erwarten). 15

Konrad Sch. war einer der bedeutendsten Mitarbeiter Zwinglis am Werk der Zürcher Reformation. Er stammte von Küßnach und ist 1476 oder anfangs 1477 geboren, also etwa acht Jahre vor Zwingli. Im Jahr 1505 verzeichnet ihn die Tübinger Matrikel mit dem Namen Conradus Fabri de Küssnach als magister artium. Er trat dem heimatlichen Johanniterhause als Konventbruder bei und nahm dann nochmals, in den 20 Jahren 1515/16, die Studien auf, und zwar an der theologischen Fakultät in Basel (die Matrikeleinträge mitgeteilt von C. Chr. Bernoulli in Zwingliana 1, 461 f.). Zurückgekehrt als baccalaureus formatus der Theologie, wurde er vom Komthur des Hauses als Leutpriester auf die ihm zustehende Pfarrei Seengen im Aargau versetzt und am 21. April 1517 investiert. Schon am 10. März 1519 wählten ihn die Brüder zum 25 Nachfolger des kurz vorher gestorbenen Komthurs. In dieser Stellung und vermöge seiner persönlichen Eigenschaften hat er viel Einfluß auf die reformatorische Entwickelung in Zürich ausgeübt. — Noch nicht lange, seit Anfang des Jahres 1519, wirkte Zwingli in Zürich. Dieser gewann den Theologen im nahen Küßnach rasch für die neuen Studien, zumal Anregungen Beat Rhenans fördernd mitwirkten; auch dem Griechischen hat sich 30 der Komthur zugewandt. Schon im Frühling 1519 vernahm Rhenan mit Freuden von der größeren Entschiedenheit Schmids, und ein Jahr später schreibt ihm Zwingli, derselbe habe seiner Gemeinde cum mira et gravitate et gratia den Römerbrief ausgelegt, sich von den Wespennestern der alten Theologie freigemacht und ganz den biblischen und patristischen Studien ergeben, so daß er lebhaft die einst mit den alten Sophistereien ver- 35 lorne Zeit beklage. Ihm selbst, fügt Zwingli bei, erwachse durch den Freund willkommene Hilfe; seine Zuhörer können jetzt neben ihm noch einen zweiten Zeugen des Evangeliums vernehmen. Sch. galt nicht nur als ein gelehrter Mann, sondern auch als vorzüglicher Prediger; er war oratorisch begabt und machte Eindruck durch sein Pathos und seine mächtige Stimme. Zum erstenmal vernimmt man davon im Frühjahr 1522. 40 Sch. war als Gastprediger bei einer jährlichen Gedenkfeier in Luzern bestellt. Er predigte über das Thema „Christus ein einig, ewig Haupt seiner Kirche, Gewalthaber und Fürbitter", und zwar gegen den bisherigen Brauch in deutscher Sprache und mit solchem Freimut, daß selbst an diesem Orte, wo von einem Sieg des Evangeliums bereits keine Rede mehr sein konnte, der Eindruck ein bedeutender, fast verblüffender war und My- 45 conius an Zwingli schreibt: „o der herrliche Mann, die herrliche, christliche Predigt!" An dieses Auftreten schloß sich ein kurzer Briefwechsel zwischen Sch. und dem Luzerner Stadtpfarrer Johannes Bodler, Dekan, sowie dann der Druck der Predigt samt einer Verteidigung an („Antwort bruoder C. Sch." rc.; Weller 2260). Ähnlich wie in Luzern tritt der Komthur noch oft als Prediger bei bedeutenden Anlässen hervor, so im Sep- 50 tember darauf neben Zwingli und Leo Jud an der Engelweihe zu Einsiedeln, am Pfingstmittwoch 1523 an der letzten großen städtischen Prozession in Zürich, im Januar 1528 an der Berner Disputation, im Sommer 1529 im ersten Kappelerkrieg, für den er obrigkeitlich als Feldprediger zum Panner ausgenommen war. — Bemerkenswert sind Schmids Voten zur zweiten Zürcher Disputation, schon als rednerische Leistungen, noch mehr aber 55 als Zeugnisse seiner Selbstständigkeit Zwingli gegenüber: Sch. will nicht wie Zwingli schon zur That übergehen; er will die Bilder erst entfernen, nachdem das gepredigte Wort im Volke weiter werde gewirkt habe. Es ist ein Standpunkt, der im Unterschied zu dem kühnen Reformator den zögernden Ordensmann kennzeichnet und an Luther er-

innert; auch sonst gewahrt man bei Sch. ähnliche Anwandlungen. Nur ist durchaus festzuhalten, daß es bloß zu Verstimmungen, nie zum Bruch zwischen ihm und Zwingli gekommen ist. Gleich nach der Disputation zogen die beiden einmütig als obrigkeitliche Reiseprediger durch das Land, um die Gemeinden vollends im reformatorischen Geiste zu bestärken, und später, nachdem die Reformation einmal durchgeführt war, gewahrt man von Differenzen gar nichts mehr. — Das größte Verdienst hat aber der Komthur um die Reformation erworben als Vertrauensmann der Obrigkeit bei wichtigen Entscheidungen und Disputationen. Er war einer der drei Prälaten der Landschaft, welche der Rat neben den drei städtischen Leutpriestern zuzog, wenn es galt, wichtige Ratskommissionen durch Sachverständige zu ergänzen, um reformatorische Beschlüsse und Maßnahmen vorzubereiten. So erscheint Sch. beteiligt an der Disputation mit den städtischen Mönchen im Sommer 1522, bei Abfassung der „Inleitung" an die Geistlichkeit im Herbst 1523, bald darauf und wieder im Frühjahr 1524 bei den Ratschlägen über Bilder und Messe, weiter an dem Gespräch mit den altgläubigen Geistlichen der Stadt anfangs des genannten Jahres, bei den Verhören des ersten Taufgegners Röublin im Sommer darauf, dann Ende 1525 als einer der Präsidenten des Gesprächs mit den Grüninger Täufern und bald hernach an der Disputation mit Hubmeier; ja noch anfangs 1530 finden wir ihn mit Zwingli in einer Ratskommission zum Schutze des evangelischen Pfarrers in Wesen. An der Disputation in Bern ehrte man den Komthur durch die Wahl zu einem der Vorsitzenden. Mit dieser Teilnahme an Gesprächen hängen zwei Druckschriften zusammen, die Sch. zum Verfasser haben. Beide betreffen die Wiedertäuferei; die erste will die hartnäckige Bewegung im Grüninger Amt beruhigen helfen und ist 1527 erschienen. („Ein christliche ermanung zur waren Hoffnung in Gott und warnung" 2c.; Strickler, Akten V, Litt. Verz. 302); die zweite ist ein Versuch, die in Bern vorgebrachten Argumente der Sekte zu widerlegen („Verwerffen der articklen und stucken" 2c., Anhang zu der von Sch. besorgten Ausgabe der Sammlung von Predigten, welche die fremden Prädikanten in Bern gehalten hatten; vgl. ebenda 333). — Sch. hat in schwieriger Zeit und nicht immer unangefochten seine Kommende mit ihren Pfarrkirchen und Filialen, ihrem Armenhause und ihrer ausgedehnten Ökonomie trefflich verwaltet, gütig gegen Dürftige und gegen die Gemeinde, aber stets „treu und weise", so daß er aus dem Wohlstand des Hauses beispringen konnte, so oft es ein Opfer für verfolgte Glaubensgenossen galt; Zwingli konnte sich in solchen Fällen jeweilen auf ihn verlassen (Hutten, Karlstadt u. a.). Zwar setzte die Obrigkeit von Zürich wie andern Gotteshäusern auch dem Stift Küßnach einige Pfleger, aber im übrigen ließ sie dem getreuen Komthur freie Hand (erst nach seinem Tode ging das Haus an den Staat über). So war es Sch. selber, der Haus und Kirche reformierte und die Konventualen zum Studieren und Predigen verhielt. In eigner Person hat er auch das Pfarramt der Gemeinde versehen. Gleich andern Pfarrern nennt er sich später einfach „Diener des Worts zu Küßnach"; wie alle andern ist er auch in den Ehestand getreten, 1525. Von seiner völligen Einigkeit mit Zwingli in den letzten Jahren zeugt, daß er diesen während der Marburgerreise auf der Kanzel des Großmünsters vertrat, und ebenso seine letzte Druckschrift: „Ein christlicher Bericht des Herren Nachtmahls" (Strickler a. a. O. 421); dieser „Bericht" ist eine Abwehr gegenüber Ausstreuungen von Zugern, er habe vom Abendmahl im Sinne der alten Kirche gelehrt, und thut seine volle Übereinstimmung mit Zwingli dar. Mit Zwingli ist auch der Komthur von Küßnach nach Kappel gezogen und in der Schlacht gefallen. Man fand ihn „unter und bei seinen Küßnachern"; mit ihrem Herrn sind 39 Mann aus der Gemeinde geblieben. Die Leiche holte einer des Konvents, Oswald Sägisser, vom Schlachtfeld ab und begrub sie im Beinhaus zu Küßnach. **Emil Egli.**

Schmid, Konrad gest. 1369 s. d. A. Geißelung Bd VI S. 440, 50.

Schmidt, Hermann Christoph, gest. 1893. — Nekrolog von G. Weitbrecht in NkZ 1894, 510—534. Allg. ev.-luth. KZ 1893, 1195 f. Der schriftliche Nachlaß.

Hermann Schmidt ist am 23. Februar 1832 in Frickenhofen, Oberamt Gaildorf in Württemberg, geboren. Für seinen Lebensgang ist es nicht ohne Bedeutung gewesen, daß sein Vater Joh. Heinrich Sch. der Sohn eines niederdeutschen Pastorenhauses und selbst einige Zeit im Hannöverschen Pfarrer gewesen war, ehe er der Frau zu Liebe eine schwäbische Pfarrstelle suchte. Obwohl Sch. an den früh verstorbenen Vater nur eine unklare Erinnerung mitnahm und obwohl die hochbegabte, glaubens- und willensstarke Mutter, eine Urenkelin J. A. Bengels, einen ungeheuren Einfluß auf den tief empfinden-

den Knaben besaß, ist er doch in Schwaben nie ganz heimisch gewesen und seine kirchlichen, theologischen und politischen Anschauungen standen oft genug in starkem Gegensatz zu denen seiner sonstigen Gesinnungsgenossen unter seinen Landsleuten. Der späte Übergang in die preußische Landeskirche und den preußischen Staatsdienst ist ihm durch dieses Verhältnis entschieden erleichtert worden. Freilich war dann der Zusammenhang 5 mit der Volksart und Kirche Schwabens und das Bewußtsein einer nicht bloß verwandtschaftlichen Verbindung mit deren Häuptern inzwischen doch so stark geworden, daß er auch in Schlesien als Württemberger stets erkennbar blieb und aus seiner Anhänglichkeit an die Heimat auch bei der Stellungnahme in manchen kirchlichen Fragen kein Hehl machte.

Sch.s Jugend stand besonders seit dem bereits 1838 erfolgten Tod des Vaters 10 unter dem Zeichen der Entbehrungen und Sorgen, mit denen die Mutter ihre 6 Kinder (darunter den 1891 als Oberbaurat und Dombaumeister in Wien verstorbenen Friedrich) zu erziehen hatte. Starke religiöse Antriebe hat er von dem heldenhaften Glaubenssinn und der alles opfernden Liebe der Mutter empfangen: treue Lehrer haben diese Eindrücke gefestigt und die kindliche Vorliebe fürs geistliche Amt genährt, die dann trotz unzähliger 15 äußerer Schwierigkeiten und Hemmnisse ihre Erfüllung fand. Kurz nach seiner Aufnahme in das Uracher Seminar, eine der Vorbereitungsanstalten für das Tübinger „Stift", verlor er die Mutter (1847). Wenn auch eine Tante in der äußern Fürsorge ihre Stelle einnahm — es hängt unzweifelhaft mit diesem von dem weichen Knaben tief empfundenen Verlust zusammen, wenn in den nächsten Jahren schon sich nach seinem eigenen Bekennt- 20 nis (in dem nach schwäbischer Sitte bei der Investitur gehaltenen „Lebenslauf") die starke religiöse Stimmung von den Bildern der alten Heidenwelt, von Gedanken an die Größe und Herrlichkeit der Menschheit, von dem Freiheitstaumel des Jahres 1848 verdrängen ließ. Doch blieb er dem erwählten Beruf treu und erlangte 1850 die für den verwaisten Jüngling doppelt wohlthätige Aufnahme ins Tübinger Stift. 25

Die überlieferte Studienordnung desselben brachte Sch. den Zwang einer intensiven Beschäftigung mit der Philosophie, die ihn zunächst in der Form der Hegelschen Metaphysik mächtig ergriff und ihm die Lösung der in ihm gärenden Fragen zu bieten schien. Fast hätte in jener Zeit die Philosophie Sch. seinem Beruf abspenstig gemacht: er trug sich ernstlich mit dem Gedanken zum Lehrfach überzugehen. Aber das eigentlich philo- 30 logische Studium hatte für ihn keinen Reiz und die brennenden Wahrheitsfragen, einmal lebendig geworden, ließen ihn nicht los. In diesen Kämpfen ist ihm nach seinem eigenen Geständnis Schleiermacher wie so vielen andern ein Führer und Lehrmeister geworden: die idealistische Philosophie versöhnte sich hier mit tiefer Frömmigkeit zu einer Einheit, der der Anstoß des Wunders fehlte. Zu gleicher Zeit aber ergriff ihn das Bild der 35 Kirche Christi, wie es in ihrer Geschichte F. Chr. Baur darstellte: es wird sich zeigen, wie dieses Element in der Lebensarbeit Sch.s eine überragende Bedeutung behalten hat.

Es sind denn auch zunächst weniger theologische Einsichten als Eindrücke und Erfahrungen praktisch-religiöser Art, die seiner inneren Entwickelung die Richtung auf den entschlossenen, wundergläubigen Supranaturalismus gaben und auch in den theologischen 40 Kämpfen bis ans Ende erhielten. Schon das nach glänzend bestandener Prüfung 1855 übernommene Vikariat in Korb (bei Waiblingen) und die damit verbundene unterrichtliche Thätigkeit brachte ihn in Zwiespalt mit seiner theologischen Stellung: „die Wunderscheu verlor sich mehr und mehr". Ein daran (Ende 1856) sich anschließender Aufenthalt in Berlin und Danzig (als Hauslehrer bei Kommerzienrat Behrend) bestärkte diese Wandlung, 45 indem sie ihn in Berührung mit den kirchlichen Kreisen Berlins, bes. auch mit K. J. Nitzsch, damals Propst an St. Nikolai, brachte. Zugleich ist es für die Entwickelung und Gestaltung seiner politischen Interessen nicht ohne Einfluß gewesen, daß ihm das Haus des auch parlamentarisch thätigen Behrend anregenden Verkehr mit der politischen Welt Berlins bieten konnte. 50

Es war wertvoll für Sch., daß er die überaus mannigfaltigen Eindrücke dieser ersten Jahre praktischer Arbeit als Repetent am Tübinger Stift 1858—1861 in anregendstem Verkehr mit Professoren und Studenten verarbeiten und gründlich verwerten konnte. Besonders F. Ch. Baur und Landerer, denen er beiden in der (1.) 2. und 3. Auflage dieser Realencyklopädie ein Denkmal gesetzt hat, trat er näher; daß ihn T. Beck von An- 55 fang an abstieß, war mit in dem überwiegenden Interesse für die Kirche begründet, das für Sch. charakteristisch war. Mit diesem Interesse hing auch die Vorliebe für Augustin zusammen, über dessen Leben, Lehre und Bedeutung für die christliche Kirche er als Repetent zwei Vorlesungen hielt, über dessen Lehre von der Kirche er in jener Zeit einen noch heute beachteten Aufsatz in den JdTh VI veröffentlichte. Ein umfangreicherer Auf- 60

satz über Origenes und Augustin als Apologeten schloß sich in den nächsten beiden Jahrgängen dieser Zeitschrift an. Für diese kirchenhistorischen Interessen sind Beweis auch die von der Tübinger Repetentenzeit an für die 1. Auflage dieser Realencyklopädie gelieferten zahlreichen kirchengeschichtlichen Artikel. Gewiß nicht zufällig steht die geschichtliche Arbeit in jenen Jahren so im Vordergrund, in denen es für Sch. galt, die theologische Anschauung im Sinne der neu empfangenen religiösen Eindrücke umzugestalten: auf diesem staubfreieren Gebiet hat er zugleich den Orientierungspunkt für die dogmatischen Kontroversen der späteren Zeit gefunden (vgl. später die Bemerkungen zu dem Buch „Die Kirche").

Nachdem er noch 1860 nach Baurs plötzlicher Erkrankung dessen Kollegheft zu Ende zu lesen beauftragt war, folgte Sch. 1861 dem Ruf in die praktische Arbeit zurück. Nach württembergischer Tradition begann er die praktische Laufbahn als Stadtvikar in Stuttgart mit der Aufgabe, ohne Bindung an eine bestimmte Gemeinde jeweilige Vertretungsbedürfnisse der Stadtgeistlichen zu befriedigen. Diese wenig erquickliche Thätigkeit hat, wie es nachgelassene Briefe an seine damals gewonnene Braut, eine Tochter des Heilbronner Prälaten Sigel, bezeugen, in ihm bereits jene Gedanken einer prinzipiellen Reform der kirchlichen Verhältnisse Stuttgarts reifen lassen, die er in Sulzes Gemeindeideal z. T. wiedererstehen sah und für die er noch in seiner letzten Veröffentlichung eingetreten ist. Ungewöhnlich lange hat Sch. in seiner Stuttgarter Stellung, zuletzt allerdings als Diakonatsverweser in angenehmerer Thätigkeit, aushalten müssen, bis er im Sommer 1863 als Diakonus nach Calw berufen das ersehnte selbstständige Amt und damit das so lang entbehrte eigene Heim erlangte.

Die Kreise, in die er in Calw hineingestellt wurde — die um Dr. Barth sich sammelnden Freunde innerer und äußerer Mission — haben auf Sch.s thatkräftigen Sinn unleugbar starken Einfluß geübt. Schon daß er hier Einblick in bisher fernerliegende kirchliche Arbeit und Antriebe für sie empfing, hat er selbst als großen Gewinn dankbar anerkannt, obwohl er sich dem spezifisch schwäbischen Typus des Calwer Pietismus und Christentums gegenüber sein weiterblickendes kirchliches Interesse und seine theologische Selbstständigkeit nicht ohne ein gewisses Selbstbewußtsein wahrte. Nun war ja die Zeit gekommen, wo er mit voller Selbstgewißheit den Typus eines kirchlich interessierten Supranaturalismus vertreten konnte, für den er dann zeit seines Lebens ohne wesentliche Schwankungen gekämpft hat. Der Eschatologie der Kreise gegenüber, in denen er lebte, vertrat er ihn zum erstenmal scharf und klar zugleich auch gegen seinen ehemaligen Lehrer Schleiermacher (und R. Rothe) in den beiden Aufsätzen über die eschatologischen Lehrstücke in ihrer Bedeutung für die gesamte Dogmatik und das kirchliche Leben (JdTh 13, 577—621; 14, 455—502). Mit Entschiedenheit verteidigt schon hier Sch. die „kirchliche" Eschatologie gegen die beiden ihr naheliegenden Abirrungen ins Sektenhafte (Chiliasmus) und ins Häretische (Verzicht auf eine konkrete Hoffnung): auch die Neigung zu ausgedehnten dogmenhistorischen Perspektiven und Analogien, ein Erbe aus der Periode historischer Arbeit, begegnet uns hier, wie in allen späteren Veröffentlichungen.

Wohl in der pietistischen Luft der Calwer Zeit hat sich auch die Eigentümlichkeit der Predigtweise befestigt, der Sch. unter den Wandlungen der äußern Verhältnisse treu geblieben ist. Schließen sie sich auch formell durchaus an die schulmäßige Form der mit Vorliebe dreiteiligen Partition an, so tragen seine Predigten inhaltlich insofern einen eigenen Charakter, als sie vorwiegend die Paradoxie des Christentums gegenüber dem Urteil des „natürlichen Menschen", der „Welt" herausheben. Es liegt ein eigenartiges Kraftbewußtsein darin, wie so der Gegensatz der Kirche, des Reiches Gottes gegen die Welt mit all ihrem Dichten und Trachten betont wird; und daß seine Predigt in Calw, in einer Gemeinschaft, die sich selbst in spezifischem Gegensatz gegen die Welt wußte, auch bezüglich ihres bürgerlichen Lebens von ihr mannigfach sich unterschied, und auch in Stuttgart Anklang fand, mag in dieser Eigenart mit begründet gewesen sein, während sich ebenso daraus erklären dürfte, warum auf dem so andersartigen Breslauer Boden seine Predigten trotz der Fülle der Gedanken, trotz des Reichtums der Textverwertung — auch die Predigten über dieselben Texte wiederholen sich nicht, sondern bringen neue, eigenartige Gesichtspunkte heran —, trotz der Energie der predigenden Persönlichkeit, der neben der stattlichen Erscheinung ein kräftiges Organ (mit schwäbischem Accent freilich) nicht fehlte, eine rechte Anziehungskraft auf weitere Kreise nicht ausüben konnten. Reichlich viel von den dogmatischen Sorgen und Kämpfen, die ihn mehr bewegten als die Hörer, klang freilich aus den Predigten bes. der Breslauer Zeit wieder und am Osterfest z. B. wollte die Apologetik manchesmal wohl die reine Freude an der Thatsache des

lebendigen Heilands fast erdrücken. Aber den akademischen Predigten wird ja ein höheres Maß des Lehrhaften herkömmlicherweise zugestanden. Im besten Sinne erbaulich waren sie immer durch die Wucht einer geschlossenen Überzeugung und einer festen Persönlichkeit, die dahinter stand, und die, die sich die Mühe nicht verdrießen ließen, den nicht immer einfachen Gedankengängen zu folgen, haben sich reichlich belohnt gefühlt.

Das Jahr 1869 führte Sch. wieder nach Stuttgart an die Leonhardskirche und trotz der mannigfach eingeengten Stellung als „Helfer" (dritter Geistlicher) damit in ein wesentlich ausgebreiteteres Arbeitsfeld, das seine reiche und frische Kraft nach den verschiedensten Seiten in Anspruch nahm. Der Eifer und die Wärme der Predigt, die Treue seelsorgerlicher Arbeit im Kleinen und Kleinsten wird von denen, die ihm in jener Zeit verbunden waren, gerühmt. An dem kirchlichen Arbeiten im weiteren Sinne, den vielen Werken christlicher Liebe nahm er regsten Anteil und lange Zeit stand er mit K. Mühlhäußer, der mit ihm auch durch die politische Richtung und Regsamkeit im Sinne der in Württemberg wenig populären konservativen Partei verbunden war, mit an der Spitze der Kreise der Inneren Mission Süddeutschlands. Seit 1869 bereits Präsident der südwestdeutschen Konferenz für Innere Mission hat er auf diesem Gebiet nach vielen Richtungen hin anregend und fördernd gewirkt. Außer einer kleinen Frucht dieser Arbeit, einem Vortrag über die Sonntagsfrage, der, unter dem Titel „Der deutsche Sonntag" 1888 in vierter Auflage erschienen, für gesetzlichen Schutz der Sonntagsruhe eintrat, danken wir dieser Thätigkeit den 1879 auf dem Krankenlager vollendeten 2. Band des Schäferschen Sammelwerkes über die Innere Mission in Deutschland, der die Innere Mission in Württemberg behandelt und einen interessanten, geschichtlich orientierten Überblick über große Zweige des württembergischen kirchlichen Lebens bietet. Von 1881 an beteiligte Sch. sich an der Schäferschen Monatsschrift für Innere Mission mit einer Reihe wertvoller prinzipieller Aufsätze (vgl. Jahrg. 1882, 1886, 1888, 1889).

Wie er im Stuttgarter Freundeskreis durch sein scharfes Urteil über kirchliche Fragen Aufsehen erregte und Widerspruch weckte, so wurden auch die gedankenreichen Korrespondenzen „aus Württemberg" in der Allg. ev.-luth. KZ, in denen Sch. anonym die kirchlichen Ereignisse und Tagesfragen seiner Heimat kritisch behandelte, viel beachtet. Mit demselben Weitblick, mit dem er schon 1866 zum Entsetzen seiner württembergischen Landsleute in Bismarck den kommenden Mann verehrte und der Einigung Deutschlands unter Preußens Führung entgegenjauchzte, hat er hier auch betr. der Kulturkampfgesetzgebung deren unerfreulichen Ausgang für die evangelische Kirche vorausgesagt und die Kulturkampfstimmung in den kirchlichen Kreisen Württembergs nicht ohne Spott bekämpft. Ein besonderer Anstoß war ihm die nach preußischem Muster gestaltete Verfassungsgesetzgebung der württembergischen Landeskirche und die Verhandlungen der Synoden darüber hat er an der bezeichneten Stelle mit scharfer Kritik auch der hauptsächlich beteiligten Persönlichkeiten begleitet. Der kirchlichen Behörde blieb der unbequem freimütige, selbstständige Kritiker nicht verborgen und daß der begabte Mann in Württemberg lediglich keine Förderung fand, hängt mit an der Mißstimmung, die eben diese Auslassungen in den leitenden kirchlichen Kreisen erregte. Zugleich zeigt sich daran, wie wenig sich Sch. im ganzen in die schwäbische Art finden konnte. Er warf ihr gern Form- und Disziplinlosigkeit und rechthaberischen Individualismus vor, der für den Wert der Kirche kein Verständnis, für die liturgische Ausgestaltung der Gottesdienste keinen Sinn habe: der Gedanke von der Wertlosigkeit der Kirche sei in Schwaben Gemeingut der Gläubigen, meint er und sagt: „dem schwäbischen Pietismus scheint zur rechten Geistlichkeit vielfach ein bischen Geschmacklosigkeit zu gehören." (Seine Stellung zu Kultusfragen entwickelte er später in zwei Aufsätzen über die Kunst im Gottesdienst in ZkWL 1878 S. 207 ff. 253 ff.)

Die Fülle praktisch-kirchlicher Arbeit hinderte wohl die Fortsetzung umfangreicher theologischer Produktion, aber wie aufmerksam Sch. auch in dieser Stuttgarter Zeit der Bewegung der Theologie folgte, davon zeugen außer der ausführlichen Recension über Ritschls dogmatisches Hauptwerk in ThStK 1872 und 1876 zwei Abhandlungen zum Leben Jesu — die eine über „Die Auferstehung des Herrn und ihre Bedeutung für seine Person und sein Werk" (JdTh 1872 S. 412 ff.; 1873 S. 87 ff.; wieder abgedruckt in Zur Christologie S. 29 ff.), eine gedankenreiche, besonders die dogmatischen Konsequenzen betonende Auseinandersetzung mit Th. Keims Visionshypothese; die andre über die Grenzen der Aufgabe eines Lebens Jesu (in ThStK 1878 S. 393—457), welch letztere in gewisser Weise eine Fortsetzung fand in dem ebenda 1889 3. Heft veröffentlichten Aufsatz über Bildung und Gehalt des Selbstbewußtseins Jesu, in dem Sch. sich mit Beyschlag und B. Weiß über die Möglichkeit einer psychologischen Analyse und Erklärung des Selbst-

bewußtseins Jesu auseinandersetzte. Es ist verständlich, wie dem Apologeten des Supranaturalismus die Aufgabe sich nahe legte, gerade an den Hauptpunkten des Lebens Jesu den Nachweis zu führen, daß sie ohne Zuhilfenahme eines übernatürlichen Faktors nicht genügend zu erklären sind. Scharfsinnig ist er der historischen Arbeit nachgegangen, hat
5 ihre schwachen Stellen aufgezeigt; aber das immer hervortretende dogmatische Interesse hat die Wirkung der Ausführungen auf die rein historisch empfindende jüngere Generation gehemmt. Wenn der einstige Schüler Baurs auch kein Bedenken trug, in seinen Vorlesungen über das Leben Jesu zuzugestehen, daß sich in den Bericht unserer Evangelien sagenhafte, legendarische Bildungen (z. B. Weise aus dem Morgenland, Auferstehung der
10 Toten bei Jesu Tod, Grabeswache 2c.) eingeschlichen haben, so lag doch der ganze Ton auch seiner geschichtlichen Erörterungen auf dem Nachweis von der Realität des Wunders als solchen und sie bildeten darum eine Ergänzung zu seinen dogmatischen Ausführungen über die Begründung des Glaubens. —

Es war für den fast Fünfzigjährigen nach 17 Jahren praktisch-kirchlicher Arbeit
15 keine Kleinigkeit dem Ruf zu folgen, der ihm zu Ostern 1881 an Geß' Stelle die ordentliche Professur für systematische und praktische Theologie und neutestamentliche Exegese (Sch. las über Matthäus, Römer und 1 Korintherbrief, Leben Jesu) an der Breslauer Universität übertrug. Es ist im Vorstehenden auf die Momente bereits hingewiesen, die ihm doch das Scheiden aus der Heimat und den Übergang in das akademische Amt er-
20 leichterten. Das Manko an engerer Fühlung mit der zünftigen akademischen Theologie wurde vielleicht auch in seiner Wirkung ausgeglichen durch den Vorzug einer intensiven Beherrschung der kirchlichen Arbeit, die nicht nur für sein Kolleg über praktische Theologie und die praktischen Seminarübungen ihm zu gute kommen mußte, sondern ihm auch Anregung gab, durch fernere kirchliche Mitarbeit das Vertrauen weiterer Kreise im fremden
25 Land sich zu gewinnen.

Als Sch., von der Hallenser theologischen Fakultät zum Doktor kreiert, das Breslauer Amt mit einer — nur gedruckten — Antrittsvorlesung über „Das Verhältnis der christlichen Glaubenslehre zu den andern Aufgaben akademischer Wissenschaft" antrat, galt es ja für ihn sich Boden und Stellung erst zu gewinnen, zumal er sich in die Hauptfächer
30 seiner Arbeit mit einem Kollegen teilen mußte, der als Mitglied der Prüfungskommission einen erheblichen Vorsprung und besondere Anziehungskraft besaß. Daß er seit 1886 in der Posener Prüfungskommission an Fr. W. Schultz' Stelle eintrat, glich diesen Unterschied zum Teil aus und bei dem steten Wachsen der Anzahl der Theologiestudierenden in jenen Jahren (in Breslau jahrelang nahe an 200) füllte sich sein Hörsaal mit einer Schar
35 treuer und anhänglicher Zuhörer, um so mehr, je bekannter sein Name in den kirchlichen Kreisen Schlesiens durch seine eifrige Mitarbeit in innerer und äußerer Mission und durch sein unerschrockenes Eingreifen in die kirchlichen und theologischen Kämpfe wurde. Ist er auch in Schlesien nicht mehr ganz heimisch geworden, so hat er doch eine Schar dankbarer Schüler, mit denen ihn auch persönlicher Verkehr verband, um sich gesammelt. Wie
40 er auch als Universitätsprediger trotz wenig ermutigender Erfahrungen mit bis zum Ende unermüdlicher Treue praktische Arbeit selbst weitertrieb, ist bereits oben angedeutet.

Den systematischen Fächern, mit denen er die praktische Theologie in fast zu enge Verbindung brachte, gelten die Veröffentlichungen der Breslauer Zeit fast ausschließlich. Auch das Handbuch der Symbolik, das er 1890 erscheinen ließ (2. Titelausgabe
45 1895), macht davon keine Ausnahme; denn die Symbolik gehört ihm, wie ers in einem Aufsatz über „prinzipielle Fragen der Symbolik" in ThStK 1887 S. 491—532. 599—646 begründete, wenigstens auch zur systematischen Theologie, sofern sie Lehrdifferenzen behandelt, die Grundlagen eigentümlicher kirchlicher Entwickelung geworden sind. Und in dem Geschick und der architektonischen Gliederung des Aufbaus, der überall die prin-
50 zipiellen Gegensätze, die entscheidenden Hauptpunkte hervortreten läßt, zeigt gerade dies Handbuch so sehr die Vorzüge einer solchen prinzipiellen Betrachtungsweise vor der alten Methode der Vergleichung der einzelnen Loci, daß jeder Kenner die Rubrizierung desselben bei Seeberg (Die Kirche Deutschlands S. 346) mit Winer zusammen gegen Öhler unbegreiflich finden muß, während man allerdings gestehen wird, daß die heute auf-
55 gekommene historische Behandlungsweise der Disziplin sicherer sein wird, den Thatbestand nicht zu Gunsten des prinzipiellen Grundrisses zu verkürzen. Immerhin wird ja auch sie nie auf Herausarbeitung gewisser Grundideen verzichten können, soll nicht die ganze Darstellung ins Uferlose sich verlieren.

Sein eigentliches theologisches Arbeitsprogramm hat Sch. doch wohl in der 1884
60 erschienenen Schrift „Die Kirche in ihrem charakteristischen Unterschied von Häresie und

Sekte" niedergelegt. Wie er hier „die Kirche" als eine konstante Größe gegenüber den beiden Abwegen der Sekte und Häresie sich behaupten läßt — der Häresie als der Verirrung, die den prinzipiellen Unterschied zwischen Reich Gottes bezw. Kirche und Welt verwischt, der Sekte als derjenigen, die diesen Gegensatz überspannt — zeigt er sich von dem Interesse erfüllt, die Normen zu gewinnen, an denen man die in der Kirche erträglichen Lehrdifferenzen von den unerträglichen unterscheiden kann. Wie er alle späteren Sekten im Ebjonitismus und Montanismus vorgebildet findet, so alle Häresien im Gnosticismus, als dessen Grundtendenz er den Rationalismus bezeichnet. Von hier aus ist es zu verstehen, wenn wir in allen Veröffentlichungen Sch.s der Neigung begegnen, die moderntheologischen Erscheinungen in inneren Zusammenhang mit diesem Urtypus der „Häresie" zu bringen: die Ablehnung eines supranaturalistischen Offenbarungsbegriffs erkennt er als das Kennzeichen aller „Häresie", auch des „modernen Rationalismus", dem damit das Existenzrecht in der Kirche bestritten wird.

Mit steigender Schärfe wendet er sich auf Grund eben dieses Maßstabs gegen Ritschl und seine Schule. Während er in einem Aufsatz der ThStK 1876 (S. 455—520) über „Die ethischen Gegensätze im Kampf der biblischen und modern-theologischen Weltanschauung" gegen Pfleiderer noch Ritschls Ausführungen stellenweise verwendet und in der bereits erwähnten Recension von Ritschls Rechtfertigung und Versöhnung (1. Aufl.) die Anerkennung für diese bedeutende Leistung, wenn auch nicht ohne Bedenken gegen Ritschls Ausscheidung der Metaphysik aus der Theologie, noch laut zu Wort kommen läßt, stellt er bereits 1878 in der Allg. ev.-luth. KZ („Die letzten Gegensätze zwischen der Dogmatik des modernen Rationalismus und der biblischen Weltanschauung") die eben erschienene Lipsiussche Dogmatik und Ritschl an Pfleiderers Seite. Und auch gegen Ritschl ist der Satz gemeint: „eine Weltanschauung, welche den Gewissenserfahrungen nicht gerecht zu werden vermag, wird nimmermehr im Kampf der Gegenwart Siege erringen". Diese Gewissenserfahrungen aber fordern die supranaturale, wunderhafte Offenbarung eines über die Welt erhabenen Gottes. Das ist der Grundton der unermüdlichen Polemik gegen die Schule Ritschls, die er als Fachrezensent für Dogmatik in Luthardts ThLB und in verschiedenen Aufsätzen in ZkWL (1884 Ritschls Lehre von der Sünde; 1885 Die Kirche als Erscheinung des Gottesreichs; 1887 Bedeutung und Stellung der Ritschlschen Theologie), in NkZ (1891 Die Bedeutung des Wunders für die christliche Glaubensgewißheit — bes. gegen Gottschick; vgl. auch 1893 Die Glaubwürdigkeit der hl. Schrift), in NJdTh (1892 Das Verhältnis des Marcionitismus unserer Zeit zum Begriff der Offenbarung), in der Allg. ev.-luth. KZ (1893 Der rechte christliche Glaube — anonym: im Zusammenhang des Apostolikumstreites) zu führen für seine Pflicht hielt. So ernst Sch. diesen Kampf gegen die „herrschende Schule" nahm und so sehr er es, wie gezeigt, liebte, auch die ethischen und religiösen Postulate geltend zu machen, die ihm von Ritschl nicht genügend gewürdigt schienen, so wird doch auch die gegnerische Seite zugestehen müssen, daß es ihm immer um die Sache zu thun war und der Kampf von ihm stets mit sachlichen Gründen geführt wurde. Dabei hat er bewußt und unbewußt der Ritschlschen oder besser gesagt der modernen Position nicht wenige Zugeständnisse gemacht und insbesondere mit dem rechten Flügel der Göttinger Schule (Häring, J. Kaftan) Fühlung zu halten gesucht. Namentlich die Rektoratsrede von 1891 („Der geschichtliche Christus als Stoff und Quelle der christlichen Glaubenslehre": gedruckt in: Zur Christologie 1892) zeigte ein ernstes Bemühen um Verständigung; aber ganz ließ sich der Gegensatz nicht überbrücken. Dafür wurzelte Sch. zu fest im Supranaturalismus, wie ihm denn die Problemstellung der neueren historischen Schule (Wellhausen, Harnack ꝛc.) innerlich fremd geblieben ist.

Es ist ihm nicht vergönnt gewesen, wie er es beabsichtigte, seine Glaubenslehre im ganzen Zusammenhang zu veröffentlichen. Zwei Entwürfe für ein bereits mit einem Verleger vereinbartes dogmatisches Handbuch hat er hinterlassen; aber beide sind nicht über die ersten größeren Abschnitte hinausgediehen. Er hielt es „für eine sittliche Pflicht, den eigenen Standpunkt bestimmter zu präzisieren und zusammenhängend darzulegen, wenn man fremde beurteilt" und hat daher wohl auch die Veröffentlichung seines mit unermüdlicher Sorgfalt immer neu durchgearbeiteten Kollegheſts über Glaubenslehre gewünscht. Es ist doch bei der Veröffentlichung des christologischen Abschnitts dieser Vorlesung (in NkZ 1895 S. 972—1005) geblieben. Diese war als Ergänzung der 1892 unter dem Titel: Zur Christologie erschienenen Sammlung christologischer Vorträge (außer den bereits erwähnten einer über „Das Verhältnis der Leistung Christi zur Lehre von seiner Person" [gegen Ritschl] und einer über „Die hauptsächlichen Richtungen in der

Christologie unserer Tage") besonders angezeigt. Weitere Mitteilungen aus den Kollegheften hätten trotz ihres Wertes für die einstigen Hörer auf genügendes Interesse in weiteren Kreisen kaum rechnen können, um so weniger, als Sch. durch Bearbeitung umfangreicher dogmatischer Artikel über wichtigste Abschnitte der Glaubenslehre für die 2. Auf- 5 lage dieser Encyklopädie (vgl. die Art. Rechtfertigung, Doppelter Stand Christi, Sünde, Sündenvergebung, Trinität, Versöhnung) Gelegenheit gehabt hat, seine Anschauungen ausführlicher darzulegen und zu begründen. Auch die Veröffentlichungen, die wir im Zusammenhang seiner Polemik gegen Ritschl und seine Schule erwähnten, haben ihm Anlaß gegeben, das Wesentlichste dessen auszusprechen, was er in seinen Vorlesungen in 10 freier Rede als Erläuterung den diktieren Paragraphen anzufügen pflegte. Und trotz der Zugrundelegung des Begriffs des Reiches Gottes, von dem auch die Ethik beherrscht war, folgte er in seinem wohldurchdachten Aufbau im wesentlichen dem allgemein üblichen Schema. Vielleicht läßt sich aber auch sagen, daß Sch.s geschichtlicher Beruf und seine Stärke in der Kritik der modernen dogmatischen Bewegung von dem Boden eines starken 15 und entschlossenen Supranaturalismus aus gelegen hat. Die Wahrhaftigkeit und der religiöse Ernst, womit er dieser Aufgabe sich unterzogen hat, ist vielen zum Segen gewesen und vieles von dem, was er geschrieben und geredet, wird gelten und Bedeutung gewinnen, je deutlicher der Gegensatz zwischen Offenbarungsglaube und Offenbarungsleugnung als der entscheidende auch heute wieder heraustritt.

20 Es ist nur die Übertragung dieses theologischen Standpunkts in die kirchliche Arbeit, wenn Sch. hier unermüdlich für ein selbstbewußtes, starkes und freies Kirchentum eingetreten ist. So war sein Platz in der Synode (er gehörte der Posener Provinzialsynode mehrmals als Fakultätsdeputierter, der Generalsynode von 1891 infolge der Wahl von Posen aus an), wenn er sich auch zur konfessionellen Partei setzte, stets ohne Partei- 25 rücksicht bei denen, die nach seiner Überzeugung am entschiedensten die Selbstständigkeit der Kirche wahrten. Wie er so schon von Württemberg aus seine Stimme erhoben, so trat er 1886 als Glied der preußischen Landeskirche mit einer Broschüre voll scharfer Satire gegen das liberale Christentum für eine maßvolle Fassung der sog. Hammersteinschen Anträge als das geeignete Mittel ein, das Dreinreden des interkonfessionellen Parlaments 30 in die evangelisch-kirchlichen Angelegenheiten zu beseitigen. Und noch in seiner letzten Veröffentlichung (Die Notwendigkeit und Möglichkeit einer praktischen Vorbildung der evangelischen Geistlichen 1. u. 2. Aufl. 1893) entwickelte er von einem der wichtigsten Punkte aus in eindrücklicher Weise das ganze Programm seiner kirchlichen Stellung, wie er es so oft privatim schon verteidigt hatte: in der Forderung eines obligatorischen Vikariats 35 und der Beschränkung des Pfarrwahlrechts der Gemeinden verrät sich zugleich die württembergische Abstammung des Verfassers.

Es ist ihm nicht mehr vergönnt gewesen, dieses Programm in den Verhandlungen über das Kandidatengesetz auf der Provinzialsynode von 1893 selbst zu vertreten.

Das Studienjahr 1891/92 in dem ihm das Rektorat der Breslauer Universität 40 übertragen war, stellt den Höhepunkt seines Lebens dar. Es verlief nicht ohne Mißklang. Unter den Erregungen, die der Kampf um das sog. Zedlitzsche Schulgesetz auch auf den Hochschulen entfachte, ließ sich der an energische politische Bethätigung gewöhnte, aller Diplomatie abholde Mann zu einer öffentlichen Stellungnahme verleiten, die nicht nur sachlich mit der der überwiegenden Majorität des Lehrkörpers in Widerspruch stand, 45 sondern auch formell die erforderliche Rücksicht auf sein Ehrenamt vermissen ließ. Die schweren Erfahrungen jener Tage mögen mit anderem zusammen — vor allem auch dem im Jahr 1889 in Davos erfolgten Tod des blühenden ältesten Sohns — Grund gelegt haben zu dem Herzleiden, das vom September 1893 an in jähem Auftreten ihn niederwarf und die letzten Wochen seines Lebens zu einer Zeit qualvollsten Ringens unter 50 Erstickungsnöten machte. Mit aller Anstrengung suchte sich der von Haus aus kräftige Mann des Leidens zu erwehren und seines Berufs zu walten. Mußte er auch, ans Krankenzimmer gefesselt, die angekündigten Vorlesungen anderen überlassen, so waren doch noch zwei Tage vor seinem Tod die Mitglieder des Seminars für systematische Theologie um seinen Krankenstuhl vereinigt: nur mit Aufbietung aller Kraft konnte er sich 55 der hereindringenden Mattigkeit erwehren. So hat er denn, wie er sichs wünschte, mitten aus der Arbeit scheiden dürfen, als er in der Frühe eines Sonntagmorgens, am 19. November 1893 den letzten Seufzer aushauchte.

Was Sch. dem engeren Familien- und Freundeskreis gewesen, davon zu reden ist hier nicht der Ort. Nach außen verbarg die unbeugsame Geradheit und oft fast heftige 60 Entschiedenheit, mit der er seine Meinung vertrat, den überraschend weichen Grundzug

seines Gemüts. Aber so unbequem er namentlich nach oben hin sein konnte, so hoch schätzten ihn die, die ihm näher treten durften, gerade wegen seiner unbedingten Wahrhaftigkeit und Offenheit. In den Herzen seiner Freunde und Schüler lebt sein Bild fort als das eines im besondern Sinne kirchlichen Theologen. **E. Schmidt.**

Schmidt, Joh. Lor. s. d. A. Bibelwerke Bd III, S. 184, 11. 5

Schmidt, Karl, protestantischer Theolog, gest. 1895. — Rud. Reuß, Nekrolog im Journal d'Alsace, März 1895, Separatabdruck, Straßburg, Fischbach, in-12, 12 Seiten, wieder abgedruckt in den Annales de l'Est, 9. Jahrgang (1895), Nr. 2, S. 306—308; ders., Vorrede zu dem aus dem Nachlasse Schmidts herausgegebenen Wörterbuch der Straßburger Mundart, Straßburg, Heitz und Mündel 1896, pag. III—VIII; Pfister, Vorrede zu der 10 gleichfalls aus Schmidts Nachlaß herausgegebenen Schrift Les seigneurs, les paysans et la propriété rurale en Alsace au moyen-âge, Paris-Nancy 1897, pag. V—XXXV.

Karl Wilhelm Adolf Schmidt wurde zu Straßburg am 20. Juni 1812 geboren. Sein Vater, C. F. Schmidt, besaß bei den Gewerbslauben die alte akademische Buchhandlung von Lorenz und Schuler, die noch heute seinen Namen trägt. Den Elementar- 15 unterricht erhielt er von seinem Großvater Pfähler, der in ihm den Eifer und den Geschmack für Bücherwesen weckte und ihm auch Interesse für vaterländische und Lokalgeschichte einzuflößen verstand. Die klassischen Studien absolvierte S. im protestantischen Gymnasium, der altberühmten Schule Johannes Sturms, dessen Leben der zum Manne gereifte Knabe dereinst schreiben sollte. Als Gymnasiast hatte er mit besonderer Vorliebe 20 sich botanischen und mineralogischen Studien gewidmet, und war einen Augenblick daran, sich für das Studium der Naturwissenschaften zu entscheiden. Er ließ indessen diesen Gedanken wieder fallen und trat im Jahre 1828 in die propädeutische Abteilung des protest. Seminars ein. Zwei Jahre später begann er die eigentlichen theol. Studien unter der Leitung von Haffner, Redslob, Bruch, Jung, Reuß. Auf den Bänken des 25 Seminars und der Fakultät traf er mit einer auserlesenen Schar jugendfrischer und wissensdurstiger Kommilitonen zusammen, unter denen manche sich später auf verschiedenen Gebieten einen nachhaltigen Ruhm erringen sollten, der bekannte Naturforscher Schimper, der Philologe F. W. Bergmann, die Kirchenhistoriker Baum und Cunitz, der Exeget H. Graf, der Philosoph Chr. Bartholmeß, August Stöber, der Begründer der Alsatia. — Gleich 30 bei Anbeginn seines akademischen Studiums trieb der junge Student mit Vorliebe Kirchengeschichte. Auf einer Ferienreise im Jahre 1833 kam er nach Genf, wo ihn ein hervorragender Lehrer, Ramer, auf die in den Sammlungen der Genfer Bibliothek aufbewahrten Handschriften zahlreicher Briefe der Reformatoren aufmerksam machte. Dieser Spur folgend, wandte S. nun der Reformationszeit seine nächsten Forschungen zu. Da 35 ihm seine Familienverhältnisse erlaubten, sich der wissenschaftlichen Arbeit, ohne Rücksicht auf unmittelbaren Broterwerb ganz und voll zu widmen, so unternahm er wissenschaftliche Reisen nach Frankreich, Deutschland und der Schweiz: in Paris lernte er Michelet, in Göttingen Gieseler kennen, die ihn beide zur Fortsetzung seiner historischen Studien ermunterten; letzterem namentlich verdankte er mancherlei Anregungen. Nach glücklich 40 bestandenem Kandidatenexamen (1834), erwarb er rasch hintereinander den Titel eines Lizentiaten (1835) und den eines Doktors der Theologie (1836): seine Dissertationen über Farel, Peter Martyr Vermigli und die Mystiker des 14. Jahrhunderts führten ihn auf Gebiete, die er später umfassend und erfolgreich bearbeiten sollte. Wenige Monate nachdem er sich den höchsten der akademischen Grade errungen, habilitierte er sich am 45 protestantischen Seminar seiner Vaterstadt, und begann über kirchenhistorische Gegenstände zu lesen. Er wurde indessen während eines vollen Vierteljahrhunderts durch äußere Umstände von seiner Lieblingsdisziplin ferne gehalten. Bereits im Jahre 1839 wurde der Lehrstuhl der praktischen Theologie am Seminar frei. Da auf Ernennung zum Ordinarius für Kirchengeschichte damals keinerlei Aussicht war, bewarb sich S. um den 50 vakanten Katheder für die praktischen Fächer, die er zuerst am Seminar, dann von 1843 an auch an der Fakultät vortrug. S. hegte für diesen Zweig der theologischen Disziplinen nur ein mäßiges Interesse, hat auch auf diesem Gebiet nichts nennenswertes geleistet. Erst nach dem Tode seines älteren Kollegen Jung (1864) ward es S. vergönnt, den Gegenstand seiner Lieblingsstudien der akademischen Jugend vor Augen zu führen: bis 55 zu seiner Emeritierung am 1. September 1877 las er nur noch über Kirchengeschichte. — Abgesehen von dieser Wirksamkeit als Professor der Theologie hat S. auch längere Jahre die obere Leitung des protestantischen Gymnasiums (von 1849—1859 u. von 1865—1869)

in Händen gehabt, und ist in früheren Jahren auch in zahlreichen gemeinnützigen und wissenschaftlichen Vereinen seiner Vaterstadt Mitglied des Vorstandes gewesen. Sonst sind der äußeren Ereignisse nur wenige in diesem langen Gelehrtenleben zu verzeichnen. Der Brand der Stadt- und Seminarbibliothek war für ihn, den besten Kenner der dort angesammelten Schätze, ein Schlag, von dem er sich niemals erholte. Seine letzten Jahre brachte er in klösterlicher Zurückgezogenheit zu, zwischen den hohen Mauern seines kleinen Gartens und den vier Wänden seines Hauses, jenes alten Gebäudes des Stiftes zu Sankt Thomä, das einst im 16. Jahrhundert bereits Johannes Sturm bewohnt hatte. Dort hat S. in nie rastender Arbeit den schweren Verlust der ihm längst vorangegangenen Gattin, die schmerzliche Trennung von den jenseits der neu aufgerichteten politischen Scheidewand lebenden Kindern zu tragen gesucht; die schwindenden Kräfte, und besonders das rasch abnehmende Augenlicht, das gebieterisch das Aufgeben der nächtlichen Arbeit erheischte, vermochten es nicht, seinen schlichten Glaubensmut zu brechen; wenige Jahre vor seinem Ende führte der Tod seines Schwiegersohnes einige seiner Enkel und Enkelinnen in die stille Wohnung zurück, und die treue Hand der Tochter durfte in der Nacht vom 10.—11. März 1895 dem 82jährigen Greis die Augen zudrücken.

Das Leben Schmidts ist nicht nach seinem stillen äußeren Verlauf, sondern nach seinen zahlreichen wissenschaftlichen Werken zu beurteilen. Das vollständigste Verzeichnis derselben hat P. Heitz in chronologischer Ordnung dem aus dem Nachlaß Schmidts veröffentlichten Wörterbuch der Straßburger Mundart vorausgeschickt (p. IX—XVI). Diese bald in deutscher bald in französischer Sprache verfaßten Schriften lassen sich, abgesehen von einigen Predigten und Broschüren über praktische Theologie, die nicht weiter in Betracht kommen, in vier Hauptgruppen einteilen, die den besonderen durch S. bebauten Gebieten der Kirchengeschichte entsprechen. 1. Zur ersten Gruppe gehören die Werke, welche einen Ausschnitt der gesamten Kirchengeschichte darstellen. Sein „**Essai historique sur la société civile dans le monde romain et sur sa transformation par le christianisme**" erhielt 1853 einen Preis von der französischen Akademie, die sich durch den Mund ihres Referenten, Villemain, sehr anerkennend über die Schmidtsche Bearbeitung der gestellten Preisfrage aussprach. 30 Jahre später schloß S. seine Thätigkeit als Kirchenhistoriker mit seiner Geschichte der christlichen Kirche des Mittelalters („**Précis de l'histoire de l'Eglise d'Occident pendant le moyen-âge**", 1888) endgiltig ab; dieser Grundriß, der beste, den die französische theologische Litteratur aufzuweisen hat, ist ein klassisches Studentenbuch, das auch über die Grenzen der theologischen Kreise sich verbreitet hat. — 2. Die Geschichte der mittelalterlichen Kirche bietet die Zusammenfassung zahlreicher und gründlicher Monographien, die sämtlich dieser Periode gewidmet sind und namentlich einigen Sekten sowie den hervorragendsten Vertretern der Mystiker galten. Seine Doktordissertation („**Essai sur les mystiques du XIVe siècle**", 1836) ist bereits erwähnt worden. An dieselbe reiht sich eine größere Zahl von Veröffentlichungen an, die zum Teil der Spezialforschung neue Bahnen gewiesen haben, andererseits allerdings in mancher Beziehung revisionsbedürftig sind, was S. selbst zu wiederholten Malen hervorgehoben hat: „Meister Eckart", 1839; „**Essai sur Jean Gerson**", 1839; „Johannes Tauler von Straßburg", 1841; „Der Mystiker Heinrich Suso", 1843; „**Essai sur le mysticisme allemand au XIVe siècle**", 1847; „Die Gottesfreunde im 14. Jahrhundert", 1854; „**Rulman Merswin, le fondateur de la Maison de Saint-Jean de Strasbourg**", 1856; „Nicolaus von Basel und die Gottesfreunde", 1856; „**Le mysticisme quiétiste en France au début de la réformation sous François I**", 1858; „R. Merswin, Die neun Felsen", 1859; „Nikolaus von Basel, Leben und ausgewählte Schriften", 1866; „Nicolaus von Basel, Bericht von der Bekehrung Taulers", 1875. Über einige der in jenen Schriften erörterten Probleme hat S. seine früheren Ansichten aufgegeben, indem er bekannte, von Preger, Denifle, Jundt gelernt zu haben. Namentlich ließ er die von ihm ehedem vertretene Identität des Gottesfreundes mit Nikolaus von Basel fallen, und erblickte in den über den Gottesfreund überlieferten Traditionen, deren Geschichtlichkeit er früher festgehalten hatte, mystische Tendenzromane. In die Gruppe der mittelalterlichen Forschungen gehören noch S.s wertvolle Beiträge zur Ketzergeschichte. Im Jahre 1843 gab er in Illgens Zeitschrift XIII, 1 eine wichtige Studie über „Claudius von Turin" heraus. Sein Hauptwerk aber, das einen bis dahin wenig gekannten und oft ganz falsch verstandenen Gegenstand in das helle Licht der Geschichte stellte, war seine vom Pariser Institut gekrönte, zwei stattliche Bände umfassende „**Histoire et Doctrine de la secte des Cathares ou Albigeois**", 1849. Es ist seitdem eine beträchtliche Zahl wichtiger Urkunden an den Tag gefördert worden, und das Bild, das

S. entwarf, ist durch manche Züge bereichert worden; allein die von ihm gezeichneten Grundlinien haben sich auch in der folgenden Zeit durchaus bewährt. — 3. Eine dritte Gruppe von Schriften S.s geben sein wissenschaftliches Interesse für die deutsche und die französische Reformation kund, und erzählen das Leben und die Wirksamkeit einiger um die Sache der Reformation besonders verdienten Persönlichkeiten. Die französischen Dissertationen über „Farel“ (1834) und „Pierre Martyr Vermigli“ (1835) haben oben schon Erwähnung gefunden. Als Beiträge zur Reformationsgeschichte sind noch zu nennen die Monographien über „Johann Valdes“ (Illgens Zeitschrift 1837), „**Gérard Roussel, Prédicateur de la reine Marguerite de Navarre**“, 1845; „**La vie et les travaux de Jean Sturm**“, 1855; „Der Anteil Straßburgs an der Reformation der Churpfalz“, 1856. Für die unter Hagenbachs Leitung herausgegebene Sammlung „Leben und ausgewählte Schriften der Väter und Begründer der lutherischen, — und der reformierten Kirche“ hat S. drei Bände geliefert: „Peter Martyr Vermigli“, 1858; „Philipp Melanchthon“, 1861; „Wilhelm Farel und Peter Viret“, 1861. In diesem Zusammenhang ist auch noch anzuführen der umfangreiche in den ThStK von 1859 abgedruckte Aufsatz über den bis dahin kaum gekannten „Girolamo Zanchi“, sowie zwei Ausgaben von Schriften und Gedichten, die zur Charakteristik der französischen Reformation von Wert sind: „**Les libertins spirituels Traités mystiques écrits dans les années 1547 et 1548 publiés d'après le manuscrit original**“, 1876; „**Poésies huguenotes du seizième siècle**“, 1882. — 4. Eine letzte Gruppe umfaßt die Arbeiten, die sich der Lokalforschung zuwenden und denen er in den 25 letzten Jahren seines Lebens mit Vorliebe seine Zeit und seine Kraft widmete. Schon seine ausführliche „**Histoire du Chapitre de Saint-Thomas pendant le moyen-âge, suivie d'un recueil de chartes**“, 1860 war ein kostbarer Beitrag zum Verständnis der ökonomischen Geschichte wie zur Kenntnis des geistigen Lebens Straßburgs vom 10. bis zum 15. Jahrhundert. Seine zuerst 1871 anonym erschienene, 1888 neu aufgelegte (aber auch noch anonyme) Schrift „Straßburger Gassen- und Häusernamen“ hat das kulturhistorische Interesse für die altertümlichen Ortsbenennungen bei seinen Mitbürgern aufs neue wachgerufen. In seinen Untersuchungen „Zur Geschichte der ältesten Bibliotheken und der ersten Buchdrucker zu Straßburg“, 1882 hat er ein sehr lehrreiches und bisher wenig gepflegtes Kapitel der elsässischen Gelehrtengeschichte durch eine Fülle unbekannter, aus den Archiven geschöpfter Thatsachen erweitert und gleichsam erneuert. In seiner durch die **Académie des inscriptions** gekrönten „**Histoire littéraire de l'Alsace à la fin du XVe et au commencement du XVIe siècle**“ (2 Bde, 1879) hat er hunderte von zum Teil verschollenen Schriftwerken aus dieser Epoche analysiert und uns mit zahlreichen Schriftstellern vertraut gemacht, unter denen Wimpheling, Brant, Murner von S. bereits früher behandelt worden waren. Gleichsam eine Ergänzung zu dieser Gesamtdarstellung bilden die Monographien über den schwäbischen Humanisten „Michael Schütz, gen. Toxites“, 1888 und den Oberelsässer „**Laurent Fries de Colmar**“, 1890. Aus dem Jahre 1893 stammt die mit biographischer Notiz versehene Veröffentlichung der Aufzeichnungen aus der Schreckenszeit des Straßburger Gymnasiallehrers „Joh. Daniel Beyckert“. Ebenso fallen in die allerletzten Jahre seines Lebens die rasch aufeinander folgenden Bände des in französischer Sprache verfaßten „Bibliographischen Repertoriums Straßburger Drucke bis 1530“, die Frucht 40jähriger persönlicher Einsicht und Durcharbeitung der Straßburger Inkunabelnlitteratur. Vgl. auch „**Livres et bibliothèques à Strasbourg au moyen âge**“, 1893.

Neben allen diesen zum Abschluß gebrachten Arbeiten speicherte S. seit Jahren, „in Musestunden“, wie er scherzhaft zu sagen pflegte, neuen Stoff auf, für Arbeiten, die sich ihm im Laufe der Zeiten zu einem kleinen oder größeren Ganzen verdichten sollten. Baustein an Baustein sammelte er still und unermüdet; so waren seine „Straßburger Straßen- und Häusernamen“, so seine bibliographischen Repertorien entstanden. So sind auch die zwei nach seinem Tode veröffentlichten Schriften als Lesefrucht vieler Jahre allmählich zusammengetragen worden: „Wörterbuch der Straßburger Mundart“, 1896, „**Les Seigneurs, les Paysans et la propriété rurale en Alsace au moyen âge**“, 1897. — Noch zu erwähnen sind die zahlreichen Recensionen, die S. in den „Theologischen Studien und Kritiken“, der **Revue critique**, der **Revue historique**, der **Revue d'Alsace** veröffentlicht hat, sowie seine Beiträge zu den beiden ersten Auflagen von Herzogs „Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche“, zu Lichtenbergers „**Encyclopédie des sciences religieuses**“, zu Pipers „Evangelisches Jahrbuch“, zum „Protestantischen Kirchen- u. Schulblatt von Straßburg“.

Aus diesem Verzeichnis erhellt zur Genüge, daß S. sich durch eine erstaunliche

Arbeitskraft auszeichnete, die so unendlich Vieles und so Mannigfaltiges zu Tage gefördert hat. Die Fülle gediegenen Wissens, die sich über Menschen, Dinge und Zeiten ausbreitete, welche noch dazu meist von der gewöhnlichen Heerstraße menschlichen Lernens fernab liegen, die Gründlichkeit, mit welcher er auch den an und für sich geringfügigsten 5 Gegenstand behandelte, die strenge Gewissenhaftigkeit, mit der er den sichersten Quellen nachging, um für seine Studien die benötigte Unterlage zu gewinnen, alle diese Vorzüge sichern dem Straßburger Kirchenhistoriker einen Ehrenplatz unter den elsässischen Gelehrten. Die Nüchternheit und Trockenheit, die ihm zuweilen vorgeworfen wurde, rührte bei ihm aus der Scheu, rhetorische Floskeln mit dem in strenger Objektivität vorgetragenen Stoff 10 zu vermengen. Sie entstammte auch der selbstlosen Bescheidenheit des Gelehrten, welcher die eigene Individualität niemals vordrängte und sein Ich stets hinter der von ihm vertretenen Sache zurücktreten ließ. Übrigens schloß die schlichte Einfalt des Darstellers weder den vornehmen Ton noch die innere Wärme aus, zumal wenn er sich durch den behandelten Gegenstand ergriffen fühlte. Doch überwiegt die rein sachliche Darstellung, 15 die jeden äußerlichen Schmuck verschmäht und nur der inneren Kraft des Inhalts ihre Wirkung verdankt.

S. war in seiner persönlichen Frömmigkeit mild und weitherzig, kindlich gläubigen Sinn mit männlichem Ernst verbindend; in seinen jüngeren Jahren empfand er weniger das Bedürfnis sein Glaubensleben auf einen dogmatischen Ausdruck zu bringen, später 20 näherte er sich dem lutherischen Bekenntnisse nicht nur sofern dasselbe den Gegensatz gegen Rom darstellte, sondern auch in seiner antithetischen Stellung gegen den zwinglischen Spiritualismus. In seiner Jugend hatte er den Zauber der romantischen Ideale empfunden, war aber sowohl durch seine gesunde Natur als auch durch den sittlichen Zug seiner Religiosität, die anfangs eine gewisse Geistesverwandtschaft mit dem Rationalismus nicht 25 verleugnete, vor allen ästhetischen und religiösen Ausschreitungen der Romantik bewahrt geblieben.

Mit S. verschwand der letzte Vertreter des älteren Straßburger Theologengeschlechts, das, vor dem deutsch-französischen Krieg, den Beruf einer Vermittelung zwischen Deutschland und Frankreich eifrig und erfolgreich erfüllte. Mit Bruch, Baum, Cunitz, Reuß u. a. 30 hat S. den Ruf der alten Straßburger theologischen Fakultät weit über die Grenzen seiner engeren Heimat hinausgetragen. **P. Lobstein.**

Schmidt, Woldemar, gest. 1888. — Benutzt wurde ein kurzer Aufsatz in Nr. 23 das Leipziger Kirchenblatts von 1888.

Prof. Dr. Woldemar Gottlob Schmidt war am 2. Juni 1836 in Meißen geboren als der 35 sechste in der Reihe von acht Brüdern, die sämtlich auf verschiedenen Gebieten Tüchtiges geleistet haben. Sein Vater, Pfarrer zu St. Afra, wurde später als Kirchen- und Schulrat nach Leipzig versetzt. Hier besuchte der Sohn die Nikolaischule und Universität. Seine erste Anstellung fand er als Religionslehrer am Gymnasium zu Plauen im sächsischen Vogtlande. In gleicher Eigenschaft wirkte er nachher in Zwickau und an der Fürstenschule 40 zu Meißen. Im Jahre 1866 kehrte er nach Leipzig zurück, um sich als außerordentlicher, seit 1876 als ordentlicher Professor der Theologie der akademischen Thätigkeit zu widmen. Diese nahm seine Zeit und Kraft fast ganz in Anspruch. Seine Vorlesungen erstreckten sich fast ausschließlich auf das NT. So behandelte er bibl. Theologie, Hermeneutik und Einleitung, außerdem exegetisch eine ganze Reihe neutestamentlicher Schriften: Das 45 Matthäus- und Johannesevangelium, die Briefe an die Korinther, Epheser und Thessalonicher, endlich die des Johannes und Jakobus dazu kamen Collegia über theologische Encyklopädie und Katechetik. Im Anschluß an das letztere leitete Sch. zwei katechetische Gesellschaften. Man konnte, wie von einem Mitgliede gerühmt wird, bei diesem Meister der Katechese klar und ruhig entwickeln, kindlich und anschaulich unterrichten lernen. Ebenso 50 wußte er in den Vorlesungen seine Zuhörer durch eine lichtvolle Darstellungsweise wie durch die Gediegenheit des Inhalts zu fesseln.

Doch nicht bloß einen geschätzten Lehrer, sondern auch einen väterlichen Freund und Berater hatten seine Studenten an ihm. Seine Fürsorge ging vielfach noch über die Studienzeit hinaus. Gar manchen Kandidaten hat er den Weg in den erstmaligen Wir- 55 kungskreis gebahnt. Konnte er doch auch über die innere Stellung und Brauchbarkeit der einzelnen die beste Auskunft geben.

Unter den verhältnismäßig wenigen litterarischen Publikationen, die dem eifrigen Dozenten vergönnt waren, ist die umfangreichste der im Jahre 1869 erschienene Lehrgehalt des Jakobusbriefes, dessen Echtheit ausführlich begründet wird. Noch aus de-

Gymnasialzeit stammt die Abhandlung **De statu animarum medio inter mortem et resurrectionem** (Zwickau 1861) und ein gedruckter Vortrag über „Das Dogma vom Gottmenschen und Beziehung auf die neusten Lösungsversuche und Gegensätze" (Leipzig b. Bredt 1865). Berücksichtigt werden darin u. a. Beyschlag, Dorner, Thomasius und Liebner. — In die letzten Lebensjahre fällt „Der Bericht der Apostelgeschichte über Stephanus" 5 (Reformationsfestprogramm von 1882) und die Herausgabe des Meyerschen Komm. über den Epheserbrief in 5. und 6. Auflage. Unter den Artikeln in der 2. Ausgabe der Herzogschen PRE seien hervorgehoben die über biblische Hermeneutik, Paulus der Apostel, David Fr. Strauß und Wiederkunft Christi. Überall zeigt sich auch in den erwähnten Schriften die gründliche, feinsinnige und maßvolle Art, die dem mündlichen Vortrage 10 auf dem Katheder eigen war.

Bei seinem am 31. Januar 1888 erfolgten, in weiten Kreisen tiefbeklagten Tode hinterließ Sch. seine Gattin Hedwig, geb. Zimmermann, die ihm auch bei der Bethätigung seines warmen Interesses für die akademische Jugend verständnisvoll zur Seite gestanden hatte. Zwei Töchter waren im zartesten Kindesalter verstorben. Dr. **Ficker.** 15

Schmolck, Benjamin, Liederdichter und Erbauungsschriftsteller, gest. 1737. — Koch, Gesch. d. Kirchenl. 3. Aufl., 5. Bd, S. 463 ff. mit Angabe d. ält. Quellen; B. Schm.s Lieder und Gebete Mit (wertvoller) Biogr. von L. Grote, 2. Ausg. Lpzg. 1860. Neuerlich gewürd. v. Nelle, Gesch. d. ev. Kirchenl. Hamb. 1904; Beck, Die rel. Volkslitt., Gotha 1891, S. 251; Grosse, D. alt. Tröster, Hermannsb. 1900, S. 533 ff. 20

Benjamin Schmolck, der „schlesische Rist", der „andere Opitz", auch der „zweite Gerhardt" genannt, wurde am 21. Dezember 1672 zu Brauchitschdorf (Fürstentum Liegnitz) als Sohn des dortigen Pfarrers geboren. Nach Vollendung seines theologischen Studiums in Leipzig half er zunächst seinem Vater als Adjunkt; 1702 wurde er als Diakonus nach Schweidnitz berufen, wo er auf die Stelle des Pastors prim. und Inspektors der Kirchen 25 und Schulen vorgerückt bis zu seinem Tode verblieb. In seinem Amts- und Familienleben war er reichlich von Ungemach heimgesucht. Während der letzten sieben Jahre seines Lebens hatte er an den Folgen eines Schlaganfalls zu leiden. Er starb am 12. Februar 1737.

Schmolck steht in seinen geistlichen Dichtungen unter dem Einflusse der schlesischen 30 Dichterschule. Er gerät leicht ins Gesuchte, in geistreichelnde Wortspiele, allegorisierende Benützung des AT, in den Gebrauch möglichst zahlreicher schmückender Beiwörter; über Rhythmus und Reim verfügt er frei und leicht; wahrhaft dichterische Empfindung und und Größe des Gedankens ist nicht allzuhäufig. Wiewohl er selbst seiner kirchlichen Stellung nach der Orthodoxie beizuzählen ist, haftet seinen Dichtungen nicht selten das 35 Süßliche und Weichliche pietistischer Art an. Die Leichtigkeit in der Handhabung des Sprachmaterials verleitet ihn zur Überproduktion. Abgesehen von den Kantaten, gereimten Gebeten und ähnl. erreichen seine geistlichen Lieder die Zahl von 860 oder 890! Er bekennt in dieser Hinsicht selbst: „Wenn die Bäume oft gerüttelt werden, lassen sie auch unreife Früchte fallen". Doch ist immerhin einer großen Zahl seiner geistlichen Lieder ein 40 gewisses Maß von Tiefe und Wärme nicht abzusprechen: Schmolck ist eine von lauterer Liebe zu Jesus erfüllte Persönlichkeit. Ein Vergleich zwischen Schmolckscher und Gerhardtscher Poesie muß unstreitig zu Gunsten der letzteren ausfallen; diese ist schlichter, inniger, wahrhaftiger. Bei Schmolck tritt die strengere Art des wenn auch subjektiv gestimmten, doch immer noch gemeindemäßigen Kirchenliedes hinter die des Andachtsliedes zurück, das der 45 Privaterbauung dient. Seine Erzeugnisse tragen den Charakter der Gelegenheitsdichtung an sich. Gleichwohl ist eine größere Anzahl der besseren seiner geistlichen Lieder (mehr als 100) mit Recht nicht nur in seiner schlesischen Heimat und zu seiner Zeit, sondern auch in weiteren Kreisen der evangelischen Kirche und bis auf unsere Tage in die kirchlichen Gesangbücher aufgenommen worden. Unsere Gemeindeglieder erbauen sich in Kirche 50 und Haus immer noch gerne an einem Schmolckschen Liede. Zur Erhöhung ihrer Volkstümlichkeit sind die meisten der Lieder im Versmaße der bekanntesten Kirchenmelodien gedichtet; sie erhalten dadurch freilich etwas Eintöniges. — Ein Verzeichnis der Liedersammlungen Schmolcks, in denen die Lieder zuerst erschienen sind, bei Koch a. a. O. S. 479—488. 55

Die seine Dichtungen kennzeichnende wortreiche und weichliche Art Schmolcks tragen auch seine erbaulichen Schriften an sich, die indessen vom evangelischen Volke ebenfalls gerne gebraucht werden. Am bekanntesten ist: „Das himmlische Vergnügen in Gott," ein umfassendes Gebetbuch (neuere Ausgaben Reutl. 1872, Basel 1897), ferner das Kom-

munionbuch: „Der mit rechtschaffenem Herzen zu seinem Jesu sich nahende Sünder" (neuere Ausgaben Glogau 1837, Zwickau o. J.) und die „Gottgeheiligten Morgen- und Abendandachten" (neuere Ausgaben Hamburg 1847, 1853 u. ö.) u. a. m.

Hermann Beck.

5 **Schmucker,** Beale Melanchthon, gest. 1888. — Quellen: Memorial of B. M. Schmucker, D. D. von A. Späth, in der Lutheran Church Review, April 1889, Vol. VIII, 2; Charles Porterfield Krauth D. D. LL. D. by Adolph Spaeth D. D. LL. D. Vol. I, 1898.

Dr. Beale Melanchthon Schmucker war der Sohn von Samuel Simon Schmucker, 10 geboren am 26. August 1827 zu Gettysburg, Pennsylvania. Sein Urgroßvater mütterlicherseits war Taverner Beale, von englischer Abstammung, wahrscheinlich aus derselben Familie wie der im Reformationsjahrhundert bekannte Richard Taverner, der Übersetzer der Bibel und der augsburgischen Konfession. B. M. Schmucker erhielt seine Ausbildung in Pennsylvania College und im theologischen Seminar zu Gettysburg, wo sein Vater 15 Dr. S. S. Schmucker und Dr. Charles Phil. Krauth seine Lehrer waren. Er bediente lutherische Gemeinden in Martinsburg und Shepherdstown, Virginien, und von 1852 bis zu seinem Tode, 1888, in Allentown, Easton, Reading und Pottstown, Pennsylvania. Besonders durch seine intime Freundschaft mit Charles Porterfield Krauth, dessen Nachfolger er an seiner ersten Gemeinde in Virginien gewesen, reifte seine theologische Über- 20 zeugung im völligen Gegensatz zu dem Standpunkt seines Vaters. Er wurde ein entschiedener Vertreter des lutherischen Bekenntnisses und eine Säule des Generalkonzils, an dessen Kämpfen und Arbeiten er in hervorragender Weise thätig war. Als am 4. Oktober 1864 das von der pennsylvanischen Synode im Gegensatz zu Gettysburg gegründete theologische Seminar zu Philadelphia eröffnet und die erste Fakultät installiert wurde, 25 war er es, der im Namen des Verwaltungsrats die Verpflichtungsrede hielt, während sein Freund Dr. Krauth die Fakultät mit seiner Inauguralrede vertrat. B. M. Sch.s Stellung in dem damaligen Lehrkampf der amerikanisch-lutherischen Kirche ist in seinen bei dieser feierlichen Gelegenheit gesprochenen Worten bezeichnet: „Das Evangelisch-Lutherische Bekenntnis nimmt in der Geschichte der christlichen Kirche eine hervorragende 30 Stellung ein als das vollste, klarste, am meisten präcise und harmonische Lehrsystem, das mit Hilfe des hl. Geistes von Menschen auf dem Grund der Apostel und Propheten erbaut wurde, da Jesus Christus der Eckstein ist."

Seine Hauptstärke war in der Sorgfalt, Sachlichkeit und Gründlichkeit, womit er in den verschiedenen wichtigsten Kommissionen die betreffenden Gebiete bearbeitete, und in 35 dem feinen Takte und der parlamentarischen Gewandtheit, womit er in der Debatte bei kirchlichen Konventionen die besten Interessen der Kirche vertrat. Ohne seine eigene Person in den Vordergrund zu drängen, hat er dadurch überall den größten Einfluß auf die Entscheidung kirchlicher Lebensfragen ausgeübt. Er diente bis an sein Lebensende als Sekretär des Direktoriums vom theologischen Seminar zu Philadelphia, sowie als Sekretär 40 der Heidenmissionsbehörde des Generalkonzils. Die Telugumission war ihm so ans Herz gewachsen, daß er selbst eine Zeit lang mit dem Gedanken sich trug, als Missionar nach Indien zu gehen.

Am hervorragendsten aber war er als Liturgiker. Seine Detailkenntnis auf dem Gebiet der Gottesdienstordnungen, besonders der lutherischen Kirche des 16. u. 17. Jahr- 45 hunderts, war eine außergewöhnliche und das treffliche Kirchenbuch des Generalkonzils hat ihm, neben andern tüchtigen Mitarbeitern, wohl das meiste zu verdanken. In seiner Arbeit auf diesem Gebiet sammelte er, als Sekretär des Kirchenbuchkomitees nach und nach eine für die amerikanische Kirche höchst wertvolle liturgische Bibliothek, die im Seminar zu Philadelphia aufbewahrt ist. Ihm ist auch vor allen der Erfolg zu danken, 50 mit dem die Bewegung zur Herstellung einer gemeinschaftlichen englischen Gottesdienstordnung (Common Service) für die englischen Lutheraner in Amerika gekrönt wurde. Er war es, der den maßgebenden Grundsatz aufstellte und durchsetzte, daß alle einschlägigen Fragen nach dem Konsensus der besten lutherischen Agenden des 16. Jahrhunderts zu entscheiden seien (s. d. A. über die lutherische Kirche in Nordamerika, PRE, 55 Bd XIV, 165). Beim Erscheinen der ersten Ausgaben des Common Service (1888) durfte er mit Recht sagen: „Wenn wir die mannigfachen Bewegungen und Veränderungen in den älteren Teilen der lutherischen Kirche Amerikas im Lauf der letzten 50 Jahre überblicken, so erscheint der „Common Service" als ein wahrhaft Epoche machendes Werk. Bedenken wir die chaotische Verwirrung, die besonders auf liturgischem Gebiete

herrschte, so ist es geradezu ein Wunder, daß mit solcher Einmütigkeit eine Entscheidung zu Gunsten einer gemeinschaftlichen Gottesdienstordnung für alle englischredenden Lutheraner erzielt wurde." Mit gutem Recht schrieb er dem Common Service eine Bedeutung zu, die über die Grenzen der lutherischen Kirche hinaus reichen sollte. „In Gottes Vorsehung", sagt er in seiner Vorrede zum Common Service, die in der Ausgabe der südlichen Generalsynode publiziert wurde, „fiel der lutherischen Kirche die Aufgabe zu, in der Reformationszeit zu allererst die Gottesdienstordnung zu revidieren, zu reinigen und in die Volkssprache zu übersetzen. Sie hat diese wichtige Arbeit gethan nicht für sich selbst allein, sondern für alle Protestanten, die irgendwelche Stücke des altkirchlichen Gottesdienstes beibehielten. Die lutherische Revision des Hauptgottesdienstes (Communio) war im Gebrauch der Gemeinden und hatte sich bewährt volle 20 Jahre, ehe das erste **Prayer Book** von Edward VI. veröffentlicht wurde. Die häufigen Konferenzen zwischen lutherischen und anglikanischen Theologen in jenen Tagen führten natürlicherweise zu dem Resultat, daß das erste und beste Ritual der Kirche von England dem lutherischen Usus so nahe kam, daß nur ganz wenige Differenzpunkte zu Tage traten. Und sollte je diese Kirche mit ihrer amerikanischen Tochter zu dem Buche Edwards VI. zurückkehren, wie es der Wunsch von vielen ihrer gelehrtesten und treusten Glieder von jeher gewesen, so würden wir eine fast völlige Übereinstimmung in der Gottesdienstordnung dieser zwei Töchter der Reformation haben, die beide das altkirchliche Ritual in gereinigter Form beibehielten."

Zu größeren schriftstellerischen Arbeiten hatte Dr. B. M. Sch. weder Zeit noch Neigung. Und doch war er ein unermüdlicher und äußerst sorgfältiger und gründlicher Forscher auf dem Gebiet der Lokalgeschichte unserer lutherischen Gemeinden in Amerika. Jahre lang hat er hier ein reiches und höchst wertvolles Material gesammelt. Und es war ein großer Gewinn für die neue Ausgabe der Halleschen Nachrichten von Dr. W. J. Mann und Dr. German, daß sie ihn als Mitredakteur beizogen. Dr. Mann selbst bezeugt dem heimgegangenen Mitarbeiter in seinem Nachruf, daß der erste Band dieser neuen Ausgabe mit seiner so reichen und wertvollen Information ohne Dr. Sch. niemals das geworden wäre, was er ist. Von seinen geschichtlichen Studien hat er je und je Beiträge für die theologischen Zeitschriften geliefert, die teilweise in Separatabdruck als Monographien erschienen sind und bleibenden Wert für den Kirchenhistoriker besitzen. Wir nennen darunter: **The First Pennsylvania Liturgy Adopted in 1748 (1882). The Early History of the Tulpehocken Churches (1882). The Lutheran Church in Pottstown (1882). The Lutheran Church in Frederick, Maryland (Quart. Rev. 1883). The Lutheran Church in the City of New York during the first Century of its History (Church Review 1884. 1885).** Luthers **Small Catechism,** die englischen Übersetzungen desselben (1886). **English Translations of the Augsburg Confession (1887). The Organisation of the Lutheran Congregation in the early Lutheran Churches in America (1887). The Lutheran Church in York Pa. (Luth. Quarterly 1888).** **Adolph Späth.**

Schmucker, Samuel Simon, gest. 1873. — Quellen: Pennsylvania College Book, 1832—1882, herausgegeben von E. S. Breidenbaugh. Darin die biographische Skizze von Dr. B. M. Schmucker PP. 154 ff. und The Beginnings of The College PP. 95 ff. A History of the Evangelical Lutheran Church in the United States by Henry Eyster Jacobs (American Church History Series Vol. IV), 1893. Charles Porterfield Krauth D. D. LL. D. by Adolph Spaeth D. D. LL. D. Vol. I, 1898.

Unter den Männern, die auf die Entwickelung der lutherischen Kirche in Amerika während des 19. Jahrhunderts einen tiefeingreifenden Einfluß ausgeübt haben, nimmt Dr. S. S. Schmucker eine hervorragende Stellung ein. Was Dr. Walther für die Missourisynode und die Synodalkonferenz, was Dr. Ch. P. Krauth für das Generalkonzil gewesen, das war in gewissem Maß Dr. Schmucker für die Generalsynode, in der er fast ein halbes Jahrhundert lang eine leitende Stellung einnahm, deren wichtigste Erziehungsanstalten, das theologische Seminar und das Pennsylvania-College in Gettysburg, er begründete, und deren Pastoren er fast 40 Jahre lang vornehmlich zum Predigtamt ausgebildet hat.

S. S. Schmucker stammte aus einer deutsch-amerikanischen Pastorenfamilie. Sein Großvater, Nikolaus Schmucker, war im Jahre 1785 aus Michelstadt, Hessen-Darmstadt, eingewandert und hatte sich schließlich in Woodstock, Virginia, niedergelassen. Sein Vater, Johann Georg Schmucker, geb. 1771, studierte Theologie unter Paul Henkel in Virginien,

und später unter den Pastoren Helmuth und Schmidt in Philadelphia. Er war ein hervorragendes Glied des Ministeriums von Pennsylvania. Sein Sohn, S. S. Schmucker, wurde am 28. Februar 1799 in Hagerstown, Maryland, geboren. In York, Pennsylvania, wo sein Vater von 1809—1852 Pastor war, besuchte er die Academy, und schon sehr frühzeitig reifte sein Entschluß, sich dem Predigtamt in der lutherischen Kirche zu widmen. Im Jahre 1814 bezog er, auf Antrieb von Pastor Helmuth in Philadelphia, die Universität von Pennsylvania, und schon als 17jähriger Jüngling übernahm er die Leitung der klassischen Abteilung der York Academy (a. 1816). Daneben widmete er sich unter Anleitung seines Vaters dem Studium der Theologie, das er von 1818—1820 auf dem presbyterianischen Seminar zu Princeton, New-Jersey, fortsetzte und absolvierte. Im Jahre 1820 erhielt er, nach damaliger Sitte, seine Licenz als Kandidat des Predigtamts vom Pennsylvania-Ministerium, dessen Präsident zu der Zeit sein Vater war. Im folgenden Jahr wurde er von der Synode von Maryland und Virginia ordiniert und bediente bis zum Jahr 1826 einen ländlichen Pfarrdistrikt in Newmarket und Umgegend, in Virginien. Schon in dieser Periode verhältnismäßiger Zurückgezogenheit nahm der junge Mann regen Anteil an den Lebensinteressen der lutherischen Kirche in Amerika. „Als ich Princeton verließ," sagt er, „hatte ich drei **Pia Desideria** für das Wohl unserer lutherischen Kirche im Herzen: Die Übersetzung eines tüchtigen Handbuchs für lutherische Dogmatik; ein theologisches Seminar; und ein College für die lutherische Kirche". Für das erstere hatte er zunächst an Mosheims **Elementa Theologiae Dogmaticae** gedacht, wurde aber durch Dr. Köthe in Allstädt bei Jena, und durch Dr. Moses Stuart von Andover bewogen, die biblische Theologie von Storr und Flatt in englischer Sprache zu bearbeiten. Schon im Jahr 1822 begann er privatim Studenten aufs Predigtamt in der lutherischen Kirche vorzubereiten. In demselben Jahr entwarf er eine Art Konstitution, „**Formula for the Government and Discipline of the Evangelical Lutheran Church in Maryland and Viriginia**", die in erweiterter Form später von der Generalsynode adoptiert wurde. Bei den Versammlungen, die zu der Organisation der Generalsynode führten, 1819—1821, war er anwesend, obwohl nicht als Delegat. Und als im Jahre 1823 das Pennsylvania-Ministerium sich von der Generalsynode zurückzog, und infolge davon die ganze Fortdauer des neugegründeten Körpers auf dem Spiele stand, war es vor allem sein energischer Einfluß durch den er am Leben erhalten wurde. Schon 1823 suchte er durch ein stehendes Komitee für auswärtige Korrespondenz das amerikanische Luthertum mit den europäischen Kirchen in Kontakt zu bringen. Im Auftrag der Generalsynode gab er den englischen Katechismus und — in Gemeinschaft mit Dr. Charl. Phil. Krauth, — das englische Gesangbuch heraus.

Seinen Hauptberuf aber fand er in der Ausbildung von Kandidaten fürs Predigtamt. Wie oben bemerkt, hatte er sich seit 1822 dieser Aufgabe privatim gewidmet, wie dies in der ersten Zeit der lutherischen Kirche in Amerika allgemeiner Usus war. Als dann im Jahre 1825 die Generalsynode ihr theologisches Seminar in Gettysburg, Pennsylvania, gründete, wurde er als erster Professor an die Spitze der Anstalt berufen. Vier Jahre lang war er der einzige theologische Lehrer. Später hatte er den milden, irenischen Chas. Phil. Krauth, und noch später seinen Schwager, den streng lutherisch gerichteten Dr. Chas. F. Schäffer als Kollegen an der Seite. Sein ganzes Herz gehörte dem Seminar und seinen Studenten. In der Ferienzeit kollektierte er die Gelder zu einer Fundierungssumme. Die wertvolle Bibliothek wurde durch ihn und seinen Freund Dr. B. Kurtz für das Seminar gesammelt. Nach fast 40jähriger Thätigkeit im Professorenstuhl resignierte er im Jahr 1864. Gegen 400 Studenten hatten im Lauf dieser Jahre ihre theologische Ausbildung hauptsächlich unter seinem Einfluß empfangen.

Er war einer der fruchtbarsten Schriftsteller der amerikanisch-lutherischen Kirche, der den Standpunkt, den er als Professor im Seminar zu Gettysburg vertrat, durch eine Reihe von mehr oder weniger populären Schriften unters Volk zu bringen suchte. Darunter erwähnen wir seine **Popular Theology** (die acht Auflagen erlebte), **Psychology** (drei Auflagen), **Lutheran Manual, American Lutheranism Vindicated** und eine Anzahl von Dissertationen, Predigten und Artikeln im **Lutheran Observer** und der **Evangelical Review**, wie z. B. „**Vocation of the American Lutheran Church**" (**Evang. Review**, April **1851**).

Ganz besonderes Interesse hatte für ihn lebenslang das Problem einer Vereinigung aller protestantischen Kirchengemeinschaften. Schon im Jahre 1838 veröffentlichte er einen Aufruf an die amerikanischen Kirchen mit einem Plan zu einer allgemeinen Union. Er korrespondierte mit hervorragenden Männern verschiedener Denominationen über dieses

Thema und gewann viele Freunde unter ihnen, die ihm nicht bloß persönlich zugethan waren, sondern durch seinen Einfluß auch den von ihm vertretenen Anstalten in Gettysburg manche reiche pekuniäre Unterstützung zukommen ließen. An der Gründung der evangelischen Allianz hatte er einen hervorragenden Anteil und war bei ihrer ersten Versammlung in London anwesend (a. 1846), wo er mit besonderer Auszeichnung empfangen wurde. Seine letzte schriftstellerische Arbeit — True Unity of Christ's Church — war dem Interesse der evangelischen Allianz gewidmet, im Blick auf ihre bevorstehende Versammlung in New-York, im Jahre 1873. Er hat sie aber nicht mehr erlebt. Am 26. Juli desselben Jahres ist er heimgegangen.

Dr. S. S. Schmuckers Bedeutung und Einfluß in der Entwickelung der lutherischen Kirche Amerikas ist von zwei ganz entgegengesetzten Gesichtspunkten zu betrachten und einzuschätzen. Nach der einen Seite hin hat er für die Sammlung und den Fortbestand des Luthertums in diesem Lande entschieden positiv und bauend gewirkt. Auf der andern Seite aber, — in der Grundfrage des Bekenntnisses und seiner historischen Kontinuität, — ist er dem eigentlichen Geiste des Luthertums fremd, ja destruktiv, gegenüber gestanden. Zur Zeit, als seine Thätigkeit in der Kirche begann, befand sich die lutherische Kirche Amerikas in einem Zustand der Erschlaffung, der zu gänzlicher Disintegration zu führen drohte. Der Geist Mühlenbergs und seiner treuen Mitarbeiter war erstorben. Deutscher Rationalismus und englischer Theismus hatten auch die lutherische Kirche des Landes angefressen, wenn auch nicht in gleich hohem Grade, wie die andern protestantischen Denominationen. In New-York fraternisierte man mit den Episkopalen, in Pennsylvania mit den Reformierten. Mit den letzteren war man bereit, gemeinschaftliche Erziehungsanstalten zu gründen, wie man schon ein „Gemeinschaftliches Gesangbuch" hatte. Den ersteren war man willens, die englisch redenden Kinder der lutherischen Kirche abzutreten. Die Krisis des Übergangs in die englische Sprache war gekommen. Aber es gab so gut wie gar keine lutherische Litteratur in englischer Sprache, und keine Seminarien, in denen englisch predigende Pastoren ausgebildet werden konnten. Hier griff nun der junge Schmucker energisch ein und brachte sein bedeutendes organisatorisches Talent zur Geltung, um der lutherischen Kirche Amerikas ihren Fortbestand und ihren Platz unter den protestantischen Denominationen des Landes zu sichern. Die Erhaltung der Generalsynode, die Gründung ihrer Erziehungsanstalten, des theologischen Seminars und des Pennsylvania College zu Gettysburg, die vornehmlich der hingebenden Arbeit von Dr. Schmucker zu danken sind, waren in jener Zeit rettende Thaten von allergrößter Tragweite für das Luthertum in Amerika. Sie hatten in erster Linie einen konservativen Charakter, sie wollten bauen und erhalten. Nur schade, daß, was Schmucker mit der einen Hand gab und baute, mit der anderen wieder von ihm genommen und zerstört wurde. Er hatte selbst in die Konstitution des theologischen Seminars zu Gettysburg den Grundartikel, der seine Bekenntnisstellung definiert, eingeführt, in den Worten: „In diesem Seminar sollen, in deutscher und englischer Sprache, die Fundamentallehren der hl. Schrift, wie sie in der Augsburgischen Konfession enthalten sind, vorgetragen werden". Und jeder Professor mußte die feierliche Erklärung abgeben: „Ich glaube, daß die augsburgische Konfession und Luthers Katechismus eine summarische und korrekte Darstellung der Grundlehren des Wortes Gottes sind".

Trotzdem ging seine ganze Wirksamkeit als Professor der Theologie systematisch darauf aus, den historischen Bekenntnisgrund der lutherischen Kirche zu erschüttern und zu zerstören. Nach seiner festen Überzeugung war es der Beruf der amerikanisch-lutherischen Kirche, sich von aller Rücksicht „auf die Autorität der Väter, seien es nicänische oder antenicänische, römische oder protestantische, loszumachen". „Wollten die Professoren des Gettysburger Seminars die obsoleten Anschauungen der Altlutheraner, wie sie nach den früheren symbolischen Büchern in einigen Teilen Deutschlands gepflegt werden, wie Exorcismus, Realpräsenz im hl. Abendmahl, Privatbeichte, Taufwiedergeburt, Immersion(!) &c. ihren Studenten beizubringen suchen, so würden sie damit zu Verrätern an denen werden, die sie mit ihrem Amte betraut, und würden Plan und Ziel der ganzen Anstalt vereiteln." Sein offenes Bestreben ging dahin, alles distinktiv Lutherische auszumerzen und die Lehrbasis der evangelischen Allianz an Stelle des klaren, vollen Bekenntnisses der Augustana und des lutherischen Katechismus zu substituieren. Diese seine Tendenzen kulminierten in der berüchtigten „Definite Platform", die er im Jahre 1855 anonym ausgehen ließ, und zu der sich erst zehn Jahre später als Verfasser bekannte. Sie machte den Anspruch, als „amerikanische Recension" der Augsburgischen Konfession den Standpunkt der Generalsynode zu vertreten, mußte aber nur dazu dienen, auch den

seither Unentschiedenen die Augen zu öffnen und eine gesunde Reaktion zu Gunsten des lutherischen Bekenntnisses anzubahnen (s. d. Art. über die Lutherische Kirche in Nordamerika, Bd XIV S. 165 der PRE). Dr. Schmuckers Standpunkt war eine eigentümliche Mischung von Puritanismus, Pietismus und seichtem Rationalismus, die es ihm
5 unmöglich machte, den eigentlichen Herzpunkt lutherischer Religiosität und Theologie zu erfassen. Nicht lange nach dem Erscheinen der „Definite Platform" mußte er es noch erleben, daß er wegen falscher Lehre von der Erbsünde und der Rechtfertigung von Dr. J. A. Brown in einem Pamphlet „The New Theology: Its Abettors and Defenders", angegriffen und sogar vor dem Verwaltungsrat des Seminars in Anklage-
10 stand versetzt wurde. Der wohlwollenden Vermittelung seines früheren Schülers, des entschieden lutherischen Charles Porterfield Krauth, hatte er es vornehmlich zu verdanken, daß es zu keiner Verurteilung kam. Aber als er im Jahre 1864 von seiner Professur resignierte, wurde eben sein Gegner, Dr. J. A. Brown, der auch die entschiedene Verwerfung der „Definite Platform" in der Ostpennsylvanischen Synode befürwortet und
15 durchgesetzt hatte, zu seinem Nachfolger als Professor der systematischen Theologie im Seminar zu Gettysburg erwählt. **Adolph Späth.**

Schneckenburger, Matthias, gest. 1848. — Litteratur: Gelpke, Gedächtnisrede auf . . . M. Sch., gehalten bei seiner Leichenfeier in der Aula der Hochschule zu Bern den 16. Juni 1848, nebst der Grabrede von C. Wyß, Bern 1848. Schriften Schneckenburgers:
20 Ueber Glauben, Tradition und Kirche, Sendschreiben an Fridolin Huber, Stuttgart 1827; Ueber das Alter der jüdischen Proselytentaufe und deren Zusammenhang mit dem johanneischen und christlichen Ritus, Berlin 1828; Annotatio ad epistolam Jacobi perpetua, cum brevi tractatione isagogica, Stuttg. 1832; Beiträge zur Einleitung ins Neue Testament und zur Erklärung seiner schwierigen Stellen. Stuttgart 1832; Ueber das Evangelium der Aegypter.
25 Ein histor.-kritischer Versuch, Bern 1834; Ueber den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums. Ein kritischer Versuch (Aus den Studien der evangelischen Geistlichkeit Württembergs von Klaiber abgedruckt), Stuttg. 1834; Ueber den Begriff der Bildung. Eine akademische Festrede, Bern 1838; Ueber den Zweck der Apostelgeschichte. Bern 1841. — Ferner folgende drei anonym erschienene Schriften, die erste unter Mitwirkung des Unterzeichneten: Das anglo-
30 preußische Bistum zu St. Jakob in Jerusalem und was daran hängt, Freiburg (Bern) 1842; Die orientalische Frage der deutsch-evangelischen Kirche, Bern 1843; Die Berliner evangelische Kirchenzeitung im Kampfe für das Bistum Jerusalem. Ein Vorschlag zum Frieden (Eph 4, 25), Bern 1844; P. A. Stapferi, Theologi Bernensis, Christologia, cum appendice cognationem philosophiae Kantianae cum ecclesiae Reformatae doctrina sistente, Bern 1842, 4°; De
35 falsi Neronis fama e rumore Christiano orta, Bern 1846, 4°. — Zur kirchlichen Christologie: Die orthodoxe Lehre vom doppelten Stande Christi nach lutherischer und reformierter Fassung. Neue erweiterte Bearbeitung, Pforzheim 1848. Außerdem lieferte Schneckenburger zahlreiche größere und kleinere Abhandlungen in theologische Zeitschriften.

Matthias Schneckenburger wurde am 17. Januar 1804 geboren im Dorfe Thalheim
40 bei Tuttlingen in Württemberg. Sein Vater, Tobias Schneckenburger, war dort angesessen als begüterter Hofbesitzer und verband mit dem Betrieb der Landwirtschaft ein Handelsgeschäft. Ein Mann von vielem praktischen Verstande, großer Energie, aber lediglich den Interessen seines Berufes zugewandt, betrachtete er seinen Erstgebornen als natürlichen Gehilfen und einstigen Nachfolger in seiner mehr und mehr sich ausbreitenden Ge-
45 schäftsthätigkeit, und suchte denselben frühzeitig mit dem ganzen Nachdruck eines ernsten und strengen Charakters für diese Bestimmung zu erziehen. Aber weder zeigte die Körperlichkeit des zart gebauten und schlank aufschießenden Knaben sich dem väterlichen Beruf gewachsen, noch neigte dessen Sinn nach dieser Seite. Schon hatte er Eindrücke empfangen, welche seinem Leben und Interesse innerlich eine andere Richtung gaben. Im Hause der
50 Eltern lebte der Großvater von mütterlicher Seite, Seidenfabrikant Haug, ein frommer Mann im wahren Sinne des Wortes, dabei wohlunterrichtet und im Besitz einer nicht unbeträchtlichen Sammlung von Büchern erbaulichen, aber auch allgemein belehrenden und erweckliche Inhalts. Der würdige Greis entdeckte frühzeitig die in dem Enkel schlummernde ungewöhnliche Begabung, nahm sich seiner Erziehung mit Vorliebe an und suchte
55 im Einverständnis mit der geistesverwandten Mutter den empfänglichen Knaben für den geistlichen Stand zu gewinnen. Freilich war es schwer, den Vater diesem Plane geneigt zu machen. Nur widerstrebend gab er endlich zu, daß der Knabe die lateinische Schule in Tuttlingen besuchen durfte. Später kam Sch. in das niedere Seminar zu Urach. Nach vier Jahren rückte er vor in das höhere Seminar in Tübingen. Dort wirkten auf
60 dem theologischen Katheder damals Bengel, Steudel, Wurm und Schmidt, erst in der letzten Zeit von Sch.s akademischem Studium kamen hinzu auch Kern und Baur; in der

philosophischen Fakultät lehrten Siegwart, Jäger, Haug u. a. Mit dem ganzen ihm eigenen Wissensdurst warf sich hier Sch. auf die philosophischen und theologischen Studien. Mancher unter den zumal damals schon alternden Lehrern konnte ihm nicht genügen; keiner von ihnen war dazu angethan, ihn in ein fesselndes Abhängigkeitsverhältnis zu bringen. Um so emsiger war Sch.s Privatfleiß und um so vielseitiger anregend das enge, gesellschaftliche Zusammenleben mit den durch das Erscheinen von Schleiermachers christlicher Glaubenslehre und manchen anderen Phänomenen am damaligen theologischen und philosophischen Zeithorizont lebendig bewegten Zöglingen des Tübinger Stifts. Ueberhaupt war die ganze Einrichtung der Anstalt mit ihren zahlreichen Disputationen, Examinatorien und sonstigen Gelegenheiten zur geistigen Gymnastik, sowie mit der ihr eigenen Art von Wissenschaftlichkeit und Lebenspoesie vorzüglich geeignet, die Anlagen einer so reichbegabten und strebsamen Natur zu rascher Entwickelung zu bringen. Nach einer mit Auszeichnung bestandenen Kandidatenprüfung verließ Sch. im Spätjahr 1826 Tübingen, um seine Studien in Berlin fortzusetzen, welches damals durch die gefeierten Namen Schleiermacher, Neander, Marheineke, Hegel nach allen Seiten hin seine Anziehungskraft übte. Durch seinen Landsmann, Lic. Rheinwald, bei Neander eingeführt, auch mit einigen jungen Gelehrten aus dem Neanderschen Kreise, wie Vogt, v. Wegnern, Pelt u. a. in engere freundschaftliche Verbindung tretend, versäumte Sch. nicht die Vorteile seines Aufenthalts in der damaligen Metropole der theologischen und philosophischen Wissenschaften aufs vielseitigste auszubeuten. So trat er zu Marheineke in ein auf gegenseitige Hochschätzung gegründetes näheres Verhältnis und empfing von Hegels Philosophie lebhafte, obwohl nur vorübergehende Eindrücke. Viel und gern verkehrte Sch. ferner mit dem geistvollen und gelehrten Stuhr, ohne sich durch dessen Bizarrerien beirren zu lassen. Selbst die damaligen geistreichen Berliner Kreise blieben ihm nicht fremd, indem er im Gefolge seines Reisebegleiters nach Berlin, des bekannten Epigrammatisten Haug von Stuttgart, in die sogenannte Mittwochsgesellschaft eingeführt und hier mit Chamisso, Gans u. a. bekannt wurde. Mit Schleiermacher, dessen Gefühlssubjektivismus Sch. nie zusagte, scheint er bei aller gerechten Hochschätzung, welche er für ihn hegte, in nähere persönliche Berührung nicht getreten zu sein. Alles dies zeigt, daß Sch. auch in Berlin im ganzen sich unabhängig zu halten wußte von den Fesseln der damals dort so stark hervortretenden Parteirichtungen. Er war davor durch mancherlei geschützt, und zwar teils durch den nicht gewöhnlichen Grad von wissenschaftlicher Reife, den er nach Berlin bereits mitbrachte, teils durch den in seinem Naturell liegenden kritischen Zug, endlich durch jenen Mangel an „Pathos", welchen bekanntlich ein berühmter schwäbischer Ästhetiker als ein eigentümliches Kennzeichen im Charakter seines Stammes im Unterschied von den Norddeutschen aufgestellt hat.

Im Jahre 1827 finden wir Sch. wieder in Tübingen, wo er als Repetent im Stift angestellt wurde. Über die Zeit seines Repetentenlebens finden sich einige Details in Vischers bekanntem Aufsatz über David Strauß und in des letzteren Biographie von Märklin, alle drei damals Zöglinge des Tübinger Stifts. Bemerkenswert sind unter anderem die von Sch. damals gehaltenen Vorlesungen über evangelisches Kirchenrecht; in diesen sowie in einer damals von ihm verfaßten kleinen Schrift über das württembergische Kirchengut drückte sich vornehmlich der Einfluß aus, welchen Hegels Rechtsphilosophie auf ihn gewonnen hatte. Neben der schriftstellerischen Thätigkeit auf dem gelehrten Gebiet, in welcher Sch. mit der Untersuchung: „Über das Alter der jüdischen Proselytentaufe" zuerst Aufmerksamkeit erregte, arbeitete er mit aller Anstrengung und Hingebung unter den Studierenden. Im Jahre 1831 wurde er zum Helfer in Herrenberg ernannt und trat somit auf einige Jahre in den Wirkungskreis des praktischen Geistlichen. Als begabter Kanzelredner und durch die gewinnende Freundlichkeit seines Wesens wußte er sich in nicht geringem Grade die Anhänglichkeit besonders der Dorfgemeinde zu erwerben, deren Versehung mit seiner Stelle verbunden war. Allein zur Seelsorge als dauerndem Lebensberuf gingen Sch. doch manche jener Eigenschaften ab, welche sich nur aus einem straffer zusammengehaltenen Wesen entwickeln. Geistesanlage und Neigung wiesen ihn zu wissenschaftlichen Beschäftigungen und auf den akademischen Katheder. Bald ergab sich der Anlaß, der ihm gestattete, in diese seine eigenste Sphäre zurückzukehren. Die Regierung des Kantons Bern hatte beschlossen, die dort bestehende Akademie zu einer Hochschule zu erweitern. Noch bevor dieser Beschluß zur Ausführung gelangt war, wurde Sch. zu einer ordentlichen Professur der Theologie dorthin berufen und trat im Sommerhalbjahr 1834 sein neues Amt an. Im November desselben Jahres wurde die neue Hochschule eröffnet, in deren theologische Fakultät mittlerweile neben ihm und Sam. Lutz noch Zyro von

Thun, Gelpke von Bonn und der Unterzeichnete von Gießen berufen worden waren. Hier eröffnete sich für Sch. ein der Zahl der Studierenden nach zwar nur kleines Feld akademischer Wirksamkeit, allein es wird sich zeigen, daß er dasselbe in sachlicher Beziehung zu einem der ausgedehntesten zu machen und es wie selten einer auszufüllen
5 wußte. Zunächst für Kirchengeschichte und systematische Theologie berufen, zog er neben diesen in ihrer vollen Ausdehnung gepflegten Fächern auch die Erklärung des NTs in den Kreis seiner Vorlesungen. Er machte seinen Anfang mit einer Vorlesung über die Apostelgeschichte und empfing dadurch den ersten Anstoß zu seinen scharfsinnigen Untersuchungen über den Zweck dieses Buches. Später, besonders seit den von Baur aus-
10 gehenden kritischen Anregungen, widmete er sich mit besonderem Interesse und einer jenem Gelehrten verwandten Methode, aber entgegengesetzten Grundanschauungen und Endergebnissen, den kleineren paulinischen und dem Hebräerbrief. In nächster Verbindung mit den genannten standen unter der Ankündigung: „Neutestamentliche Zeitgeschichte", regelmäßig wiederkehrende Vorträge über die Weltzustände zur Zeit der Stiftung und ersten
15 Ausbreitung der christlichen Kirche. Hier wie in den Vorlesungen über allgemeine Kirchengeschichte offenbarte Sch. ein glänzendes Talent geistvoller Zusammenfassung und übersichtlicher Darstellung einer fast überwältigenden Mannigfaltigkeit von Stoff. An den kirchengeschichtlichen Kursus reihte sich zum Schluß eine ausführliche Vorlesung über kirchliche Geographie und Statistik, für welche, wie für eine mehrmals gehaltene kleinere Vorlesung
20 über Missionsstatistik sein rastloser Sammlerfleiß mit der Zeit ein reiches Material zusammenzubringen gewußt hatte. Die dogmatische Professur teilte Sch. mit Gelpke und mit Lutz; ihm fiel die kirchliche Dogmatik zu, insofern eine nicht ganz leichte Aufgabe, als sie ihm, dem geborenen Lutheraner, die Pflicht auferlegte, das Fach für das Bedürfnis künftiger Geistlicher der reformierten Kirche vorzutragen. Sch. stellte sich diese Aufgabe
25 lebhaft vor Augen, und es wird sich zeigen, welchen Einfluß sein Streben, derselben gerecht zu werden, mit der Zeit auf den Gang seiner wissenschaftlichen Thätigkeit gewann. Seinen dogmatischen Vorlesungen legte er die zweite helvetische Konfession zu Grunde, indem er die einzelnen Lehrartikel dieser systematisch angelegten Bekenntnisschrift unter Vergleichung mit der lutherischen Theologie, wie mit den neueren dogmatischen Systemen
30 kommentierte. Wenn nun auch Sch.s eigentümliche Gabe mehr der Scharfsinn als der Tiefsinn war und wenn dieselbe auf dogmatischem Gebiet weniger in originaler Produktionskraft sich äußerte, als in freilich stets freier und selbstständiger Reproduktion und Assimilation von Fremdem, so hatten doch seine dogmatischen Vorträge einen nicht geringen Wert. Unter seiner Führung gewannen die Studierenden nicht bloß eine vielseitige Orien-
35 tierung auf dem Gebiete der kirchlichen und der philosophischen Theologie, besonders einen kritischen Einblick in die Mängel der damals dominierenden Schulen von Schleiermacher und Hegel, sondern sie lernten auch von ihm und Lutz den ewigen Wahrheitsgehalt des biblisch-kirchlichen Lehrbegriffs sich wissenschaftlich aneignen. In letzterer Hinsicht übte auf Sch. persönlich die geistige Atmosphäre, in welche er sich in Bern versetzt sah, unzweifel-
40 haft einen beträchtlichen Einfluß. Sch. und seine Kollegen fanden in Bern ein im ganzen in seiner altreformierten Eigentümlichkeit noch wohlkonserviertes kirchliches Leben vor. Durch seine geschichtliche Bestimmtheit und charaktervolle Geschlossenheit flößte dasselbe den Neuberufenen schon im ersten Anfang Respekt ein, aber nachdem ein anfängliches Gefühl der Fremdheit überwunden war, wandelte sich derselbe um in ein wachsendes In-
45 teresse; vollends nachdem die ersten Jahre verflossen waren, fühlten sie sich in demselben heimisch und zum Wirken im Geiste desselben je länger desto mehr lebendig angemutet. Auch Sch. fühlte sich mit seinen wissenschaftlichen Bestrebungen mehr und mehr in die Interessen desselben hineingezogen und seine bisher überwiegend intellektualistische Neigung erfuhr davon wohlthätige Rückwirkungen. Wenn Zwingli widerholt Äußerungen thut,
50 wie: **Res enim est et experimentum pietas, non sermo et scientia**, und: **Christiani hominis est, non de dogmatibus magnifice loqui, sed cum Deo ardua semper ac magna facere**, so durfte von der Berner Kirche wohl ausgesagt werden, daß jener Zwinglische Geist, der das Sachliche nicht hintanzustellen gewohnt ist, hinter die bloße Doktrin, sich in ihr erhalten hatte. Daher trugen die Synoden, Claßversamm-
55 lungen, Predigergesellschaften und die mannigfachen Verzweigungen der damals aufblühenden christlichen Vereinsthätigkeit dazu bei, auch der theologischen Fakultät jene Zwinglische res, als dasjenige, um was es sich in aller Theologie immer in letzter Instanz eigentlich handelt, stets von neuem lebendig vor die Augen zu rücken. Für den einseitigen Intellektualismus deutscher Universitäten gab es weder in dem republikanischen
60 Gemeinwesen noch in den kirchlichen Gewöhnungen Berns einen eigentlichen Boden; viel-

mehr übten beide praktisch-soziale Lebenskreise auf die neuen Mitglieder der theologischen Fakultät ihre natürliche Einwirkung, zwar nur still und ohne allen Zwang, aber dafür nur um so nachhaltiger, und kräftig unterstützt durch das freundliche Entgegenkommen und ehrende Vertrauen der damals hervorragendsten Repräsentanten des Berner Kirchentums, wie Sam. Lutz, ferner der beiden ehemaligen Professoren der Theologie, späteren Pfarrer, des frommen und gelehrten Hünerwadel, des echt praktischen und klaren K. Wyß, des geist- und gemütvollen Archidiakon Baggesen, um vieler anderer nicht zu gedenken. Daß unter diesen Eindrücken die wissenschaftliche Thätigkeit Sch.s immer reicher und mannigfaltiger sich entwickelte, ist leicht zu begreifen. Charakteristisch für die Richtung, welche dieselbe nahm, ist besonders die doppelte Reihe von Spezialvorlesungen, welche sich mit der Zeit aus seiner dogmatischen Hauptvorlesung abzweigte. Da Sch. an allen den Fragen, welche durch die Schriften von David Strauß längere Zeit in der theologischen Diskussion in erste Linie traten, das lebhafteste Interesse nahm und besonders die reformierte Schweiz seit 1839 so lebhaft von denselben berührt wurde, so nahm Sch. Anlaß, die wichtigsten dieser Materien eigens auf dem Katheder zur Sprache zu bringen. Auf diese Weise traten neben das Kollegium über Apologetik und Religionsphilosophie auch Vorlesungen über den Einfluß der neueren Philosophie (seit Cartesius) auf die Theologie, sowie über die Kollisionen der modernen Spekulation mit dem Christentum. Besonders in letzterer Vorlesung nahm Sch. in dem großen Streite zwischen der theistischen und pantheistischen Weltanschauung seine ganz bestimmte Stellung auf Seite des Theismus und beurkundete seine Lossagung von Hegel. Neben diesen Materien fesselte ihn aber je länger desto mehr die tiefere Erforschung der konfessionellen Lehrgegensätze. Wahrhaft ausgezeichnet durch eine Menge neuer Gesichtspunkte und selbstständiger Forschungen war sein Kollegium über die damals durch Möhler, Baur, Nitzsch u. a. neu belebte Symbolik. Noch mehr aber wurde er in den letzten sechs Lebensjahren einerseits durch das Anschwellen der altlutherischen Bewegung, andererseits durch seinen Beruf als Dogmatiker an einer reformierten Fakultät, gereizt zu gründlicherem Eindringen in die Lehrunterschiede der beiden protestantischen Schwesterkirchen. Mit unermüdlichem Fleiß studierte er die Repräsentanten der altkirchlich reformierten Theologie und ihrer unterschiedenen Schulen, und seitdem er die Überzeugung gewonnen, daß fast noch mehr als aus den Symbolen und Kompendien der Geist des reformierten Bekenntnisses aus Katechismen, katechetischen Erläuterungen, Predigt-, Gebet- und sonstigen Erbauungsbüchern zu erheben sei, widmete er sich auch dieser aus Antiquariaten weit und breit aufgestöberten Lektüre, ungeachtet ihrer häufigen Trockenheit, mit einer nur ihm eigenen Ausdauer. So gestaltete sich durch umfassende Studien, was ursprünglich nur ein Abschnitt seiner Symbolik gewesen war, mit der Zeit zu einer eigenen vier- bis fünfstündigen Vorlesung über vergleichende Dogmatik. Leider ist es Sch. nicht beschieden gewesen, seine Arbeiten auf diesem so gut als noch völlig unbebauten Felde zu Ende zu führen. Aber der Ruhm wird ihm bleiben, Bahn gebrochen und die Arbeit ein gutes Stück voran gebracht zu haben. Die Meisterschaft Sch.s auf diesem Gebiete, vor allem die bewundernswerte Schärfe und Feinheit, mit welcher er die dogmatischen Lehrbildungen und ihren inneren Zusammenhang zu verfolgen verstand, die Vertrautheit mit der dogmatischen Litteratur, das kritische Verständnis der mannigfaltigen Wendungen, welche ein und derselben Grundidee gedient haben, ja selbst die Ausprägung des für so neue Untersuchungsarten zu wählenden Stils, der unstreitig neu, aber scharf bezeichnend und deutlich die Feinheit des Inhalts ausdrückt, die bei einer gewissen Vorliebe für den lutherischen Typus doch immer wiederkehrende Unparteilichkeit in der Beleuchtung der Vorzüge und Mängel des einen und des anderen der beiden protestantischen Lehrbegriffe, — alles dies hat von seiten der mit diesem Gebiet sonst vertrautesten Gelehrten, wie A. Schweizer (ThJB von Baur und Zeller 1856 1. Heft) und Gaß (ThStK 1857, 1. Heft), die lebendigste Anerkennung gefunden und werden diese Arbeiten vor allem Sch.s Namen eine bleibende Stelle in der Geschichte der Theologie sichern. Mit diesem rastlosen Eifer für die Pflichten seines akademischen Berufes verband Sch. eine seltene Anspruchslosigkeit und Bescheidenheit in Taxierung seiner Leistungen. Zum Teil daher erklärt sich sein ungeachtet großer Leichtigkeit und Virtuosität der schriftlichen Darstellung doch im ganzen nicht eben häufiges Auftreten auf dem schriftstellerischen Gebiet, wenigstens mit größeren Arbeiten, aber auch daher, daß Sch. sehr hohe Anforderungen an sich zu stellen gewohnt war und sich nicht leicht Genüge that. Was der leichtere Sinn anderer in einem vielleicht nicht zum zehnten Teile so vollendeten Zustande unbedenklich zum Verleger getragen haben würde, behielt Sch. Jahre lang im Pult und widmete dafür seinen meist schon in der ersten Anlage trefflich redi-

gierten Kollegienheften immer neue Umarbeitungen. Das, was Gaß von Schs. komparativer Dogmatik sagt: „Der Herausgabe liegt ein Kollegienheft zu Grunde, wie es wohl für den Zweck des Auditoriums selten niedergeschrieben wird", gilt von mehr als nur einem der Sch.schen Kollegienhefte.

Auch läßt sich nicht behaupten, daß Sch. in seinem Wirkungskreise die verdiente Anerkennung versagt geblieben wäre. Vor allem lohnte ihm die kleine Zuhörerschar seine Treue mit der wärmsten Anhänglichkeit. Nicht minder wurde sein anregender und belebender Einfluß unter der Geistlichkeit empfunden, sowie in der Gemeinde, welche ihn zwar nur selten, aber gern von der Kanzel hörte. Den Versammlungen des städtischen Pastoralvereins pflegte er regelmäßig beizuwohnen. Im Komitee des mit auf Sch.s Anregung zustande gekommenen Missionsvereins nahm er lange Jahre seine Stelle ein. Seitdem die aus dem Auslande berufenen Professoren der Theologie von der Regierung in das bernische Ministerium aufgenommen worden waren, ward Sch. regelmäßig von der Klasse Bern zur Generalsynode gewählt. Auch in die theologische Prüfungskommission welche er nach dem Tode von Lutz präsidierte, und in die damalige evangelische Kirchenkommission wurde er durch das Vertrauen der Regierung schon im Anfang berufen.

Sch. starb am 13. Juni 1848.

Nicht unerwähnt darf bleiben, daß Sch. zwar nicht der erste Gedanke, aber doch der Anfang zur Ausführung dieser Theologischen Realencyklopädie gehörte. Die Verlagshandlung von Flammer und Hoffmann forderte ihn zur Leitung eines derartigen Unternehmens auf. Sch. übernahm dieselbe, und ein nicht unbeträchtlicher Teil der Vorbereitungen für das Erscheinen des ersten Bandes der 1. Aufl. ist von ihm besorgt worden.

Hundeshagen †.

Schnepff, Erhard, Reformator in Nassau, Hessen und Württemberg, geboren 1. Nov. 1495, gest. 1. Nov. 1558. — Rosa, Oratio de vita E. Schnepffii, Lipsiae 1562. Melch. Adam, Vitae theologorum 320, 578; Fischlin, Memoria theologorum Virteberg. 1, 9. Suppl. 8; Heyd, Ulrich 3 Bde; Justi, Vorzeit, ein Taschenbuch für vaterländische Geschichte 1828; Schnurrer, Erläuterungen der württemb. K.- u. Ref.-Gesch. 1798; Eichhoff, Die Kirchenreform in Nassau, Weilburg 1832; Nebe, Zur Geschichte der ev. K. in Nassau, Denkschrift des Seminars zu Herborn 1863; Hassenkamp, Hessische KG seit dem Zeitalter der Reformation, 2 Bde, 2. Aufl. 1864; Färber, Oratio de Erhardo Schnepfio 1865; Fronhäuser, Geschichte der Reichsstadt Wimpfen 1870; Heyd, Blaurer und Schnepff, Tüb. Zeitschr. 1838; Keim, Amb. Blarer 1861; Pressel, Ambr. Blaurer 1861; Stälin, Württemb. Gesch. 4. Bd, 1870; Hartmann, Erh. Schnepff 1870, JdTh 12, 690. 13, 551; Schwarz, Das erste Jahrzehnt der Universität Jena 1858; Weizsäcker, Gesch. der ev.-theol. Fakultät der Univ. Tübingen 1877; Schneider, Württemb. Ref.-Gesch 1887; AdB 32, 168ff. (Brecher) Württemb. KG 1893; Beiträge zur Bayr. KG ed. Kolde; Dobel, Memmingen im Reformationszeitalter (Hans Ehingers Briefe S. 59 ff.) Polit. Korrespondenz der Stadt Straßburg, Ficker, Thesaurus Baumianus 1905.

Erhard Schnepff, der schwäbische Reformator (lat. Snepfius, bei Melanchthon bisweilen scherzweise Sunipes), war am 1. Nov. 1495 in der Reichsstadt Heilbronn aus angesehener Familie geboren und als erster Sohn von der frommen Mutter zum geistlichen Stande bestimmt. Nach tüchtiger Vorbildung auf der Schule seiner Vaterstadt bezog er 1509 die damals in hoher Blüte stehende Universität Erfurt und gehörte hier zu dem geistig bewegten Humanistenkreise eines Eoban Hesse, Joachim Camerarius, Justus Jonas ꝛc. Nachdem er 1511 Dez. Erfurt mit Heidelberg vertauscht hatte und 1513 Febr. 28 Magister geworden war, widmete er sich zuerst dem Studium der Jurisprudenz, ging aber auf Bitten seiner Mutter zur Theologie über, in welcher er bald der reformatorischen Richtung sich zuwandte. Ob er Luthers Heidelberger Disputation den 26. April 1518 anwohnte (Köstlin-Kawerau, Martin Luther I² S. 175 und 756) und mit den damals in Heidelberg studierenden oder dozierenden jungen Männern aus Süddeutschland, Buzer, Frecht, Billikan, Brenz, Isenmann, Fagius u. a. befreundet wurde, ist nicht sicher festzustellen. Heidelberg scheint Schnepff verlassen zu haben, um als evangelischer Prediger in dem seiner Vaterstadt benachbarten Städtchen Weinsberg zu wirken (1520); von da durch die österreichische Regierung vertrieben (1522), predigte er unter dem Schutz der evangelisch gesinnten Herren von Gemmingen zu Guttenberg und Neckarmühlbach im Kraichgau. 1523 nahm er eine Predigerstelle in der kleinen Reichsstadt Wimpfen an und imponierte in dem ausgebrochenen Bauernkriege 1525 einem Haufen der Aufrührer so sehr, daß sie ihn zum Feldprediger begehrten, um so mehr, da er noch unverheiratet war. Nur der rasche Abschluß eines Ehebündnisses (mit Margaretha Wurzelmann, Tochter des Bürgermeisters von Wimpfen) befreite ihn von der bedenklichen

Zumuthung. Am 21. Okt. 1825 unterschrieb er in Hall mit dreizehn anderen süddeutschen Predigern das von Brenz verfaßte sog. Syngramma Suevicum, das handschriftlich an Oekolampad gesandt wurde und ohne Zuthun, ja gegen den Willen seiner Verfasser noch im gleichen Jahr im Druck erschien. Seitdem standen Brenz und Schnepff, beide von Heidelberg her mit Oekolampad befreundet, an der Spitze des süddeutschen 5 Luthertums im Kampf gegen die Abendmahlslehre der Schweizer wie gegen die vermittlungslustigen Straßburger. Ende 1525 verließ Schnepff für eine Reihe von Jahren seine süddeutsche Heimat, um dem Grafen Philipp von Nassau bei Durchführung der Reformation in Weilburg hilfreiche Hand zu leisten. Hier siegte er u. a. durch seine Schriftkenntnis in einer öffentlichen Disputation über Dr. theol. Tervich aus Trier so 10 völlig, daß dieser unter Schimpfen und Schelten davonlief (31. Okt. 1526), und war, trotz der von Mainz und Trier ausgehenden Gegenwirkungen, eifrig bemüht, sowohl dem Volk das Evangelium rein und lauter zu predigen, als auch junge Kleriker in linguis zu instituieren und sie in das Schriftstudium einzuführen. Im März 1527 berief ihn Landgraf Philipp von Hessen, der ihn 1526 auf der Homberger Synode kennen gelernt 15 hatte, als Professor der Theologie und Prediger an seine neugegründete Universität Marburg, wo er mit vielem Beifall lehrte und predigte, auch zweimal 1532 und 34 das Rektorat bekleidete und von wo aus er auch weiterhin, bis nach Westfalen, einen reformatorischen Einfluß übte. Der Landgraf, obwohl in der Abendmahlslehre zu Zwingli sich neigend, hielt ihn doch wegen seiner Charakterfestigkeit hoch und nahm ihn 1529 im 20 März mit auf den Reichstag zu Speier, wo S. in der Herberge des Landgrafen, wie Agricola in der des Kurfürsten Johann das Wort Gottes „herrlich und klar" vor vielen Zuhörern predigte; ebenso 1530 auf den Reichstag zu Augsburg, wo er in den ersten Wochen bei St. Moritz und in St. Ulrich evangelische Predigten hielt, bis das kaiserliche Verbot es ihm unmöglich machte, und wo er an den Verhandlungen über die Konfession 25 vor und nach der Übergabe derselben im Sinne Luthers mit großer Entschiedenheit und Lebhaftigkeit sich beteiligte. Damals, als fast alle in Augsburg anwesenden Theologen verzagt und kleinlaut waren, schreibt der Nürnberger Abgeordnete Baumgärtner an Lazarus Spengler (13. Sept.): „Der einzige Schnepff hat noch ein Schnabel, christenlich und beständig zu singen" (CR VI, 36). 30

Auch in den folgenden Jahren bei den Verhandlungen über das Schutzbündnis der deutschen Protestanten untereinander und mit auswärtigen Mächten, besonders mit Heinrich VIII. von England, stand Schnepff dem Landgrafen mit klugem und besonnenem Rat zur Seite. Als aber 1534 Herzog Ulrich von Württemberg mit Hilfe Philipps sein Land wieder erobert hatte und die Einführung der Reformation beschloß, erbat er 35 sich dazu Schnepff, den er in Marburg öfter gehört, und in dem er einen gut lutherischen, aber doch zugleich verträglichen Theologen kennen gelernt hatte, wie ihn Ulrich bedurfte, um einerseits den Bestimmungen des Kaadener Vertrags (vom 29. Juni 1534) zu entsprechen, der die Ausschließung der Sakramentierer verlangte, andererseits ein friedliches Zusammenwirken mit dem Zwinglianer Ambrosius Blarer aus Konstanz (s. Bd III, 40 251 ff.) und den Oberländern zu ermöglichen. Schnepff, der einen Tag vor Blarer in Stuttgart eintraf (29.—30. Juli 1534), erklärte sofort, er könne nicht in Gemeinschaft mit Blarer wirken, wofern dieser auf der zwinglischen Meinung über das Abendmahl beharre. Doch einten sich beide am 2. August im Stuttgarter Schloß zur großen Freude des Herzogs durch die sog. Stuttgarter Konkordie über eine ausgleichende Formel, die in 45 Marburg 1529 auch Luthers Beifall gefunden hatte: „Daß Leib und Blut Christi wahrhaftiglich, d. i. substanzlich und wesentlich, nicht aber quantitativ oder qualitativ oder lokaliter gegenwärtig sei und gereicht werde", — wogegen S. zugab, daß die Frage über den Genuß der Unwürdigen beiseite gestellt werde, so daß jeder von Beiden sich die Formel als Sieg anrechnete, während freilich von den Auswärtigen niemand mit der 50 Stuttgarter Konkordie ganz zufrieden war (s. Hartmann S. 30 ff. 152 ff.; Heyd, Tüb. Zeitschr. 1838; Stälin 4, 391).

Beide Reformatoren teilten ihren Wirkungskreis so, daß S. von Stuttgart aus, wo er eine Predigerstelle an der Hospitalkirche bekleidete, das „Land unter der Steig", Blarer von Tübingen aus das „Land ober der Steig" reformierte. An Differenzen und 55 Verstimmungen fehlte es nicht trotz der getroffenen Vereinbarung, weshalb bald die Straßburger, bald der Landgraf, bald der von diesem angegangene Melanchthon sich bewogen fanden, S. zu friedlichem Verhalten zu ermahnen: „er möge sanftmütig fahren, kein Wortzanker sein, sondern Glauben, Liebe und gute Werke treiben ꝛc." Doch erkennt Blarer selber an, daß er keinen Grund habe, sich über S. zu beschweren, dieser sei „ein 60

guter Mensch, der aufrichtig Gott fürchtet, vom Herrn höchlich begabt mit Fromkeit, Kunst, angenehmer Aussprache und anderen Gaben", versichert aber auch seinerseits, daß er Alles thue und dulde, um nur die Freundschaft mit S. zu erhalten. Bei dem Herzog stand damals S. in voller Gunst: er nahm ihn im Juli 1535 mit nach Wien zu K.
5 Ferdinand zur Leistung des Lehenseides; nach der Rückkehr wurde er mit dem Entwurf einer KO beauftragt, die dann von Brenz revidiert und im März 1536 gedruckt wurde (s. Richter, KOO I, 265; **Anecdota Brentiana** 156ff.); ebenso mit einer Eheordnung, gedruckt 1537; mit Brenz zusammen erstattet er ein Gutachten über die Behandlung der Wiedertäufer 1536. Im September 1536 ist er mit Melanchthon in Tübingen zusammen,
10 im Februar 1537 auf dem Tag zu Schmalkalden und unterschreibt die Artikel Luthers (als **E. Schnepffius concionator Stugardiensis**) wie das offizielle Bekenntnis zur Conf. und Apol. Aug.; im September 1537 nahm er teil an dem sog. Uracher Götzentag, wo er mit Brenz gegen Blarer für Erhaltung der unärgerlichen Bilder in den Kirchen sich aussprach (s. Fischlin, Mem. theol. S., 3; Stälin 4, 403; Hartmann 160);
15 1540 entwirft er für einen neuen Konvent zu Schmalkalden mit andern württemb. Theologen ein Gutachten in Betreff der Augsb. Konfession und Apologie (Heyd 3, 219) und fügt demselben noch eine besondere Schrift bei (Konfession etlicher der fürnehmsten streitigen Artikel des Glaubens, gestellt durch Erhardum Schnepffium a. 1540), die damals schon vielen Beifall fand und später auf Melanchthons Wunsch — **judicio et mandato**
20 **summi viri D. Ph. Mel.** — 1545 zu Tübingen gedruckt wurde. In den folgenden Jahren wohnte er im Auftrag seines Herzogs den Konventen zu Hagenau, Worms und Regensburg bei, beteiligte sich an einem (entschieden ablehnenden) Gutachten der württemb. Theologen über Philipps Doppelehe, lieferte 1543 dem Prinzen Christoph von Württemberg auf dessen Bitte eine lateinische Übersetzung der württemb. KO zum Gebrauch für
25 die Geistlichen der Grafschaft Mömpelgard u. s. w. Unterdessen aber hatte sich seine Stellung am Hofe des Herzogs Ulrich aus verschiedenen Gründen gelockert; nachdem Blarer schon im Juni 1538 seine Entlassung aus dem württembergischen Dienste erhalten hatte, fühlte auch S., dessen Wirksamkeit durch die weltliche Regierung mehr und mehr eingeschränkt und untergraben war, sich manchmal so unbehaglich, daß er 1539 daran
30 dachte, seine Stellung aufzugeben und nach Sachsen zu ziehen. Daher kostete es ihm wohl auch keinen großen Kampf, sein Stuttgarter Amt mit einer theol. Professur und dem Pfarramt in Tübingen zu vertauschen, als dort nach Paul Phrygios Tod 1543 der alte D. Balthasar Käufelin allein noch in der Fakultät übrig geblieben war und Brenz den Ruf ausgeschlagen hatte. Am 1. Februar 1544 trat S. sein neues Amt an, wurde
35 am 29. Februar bei einer größeren Promotion „auf Grund seiner einstigen Heidelberger **completio**" zum Dr. theol. kreirt, übernahm am 7. Mai die Superattendenz über das theologische Stift, das 1547 in das frühere Augustinerkloster verlegt wurde, vertrat neben seinen milderen Kollegen die strenglutherische Richtung und in seinen Vorlesungen vorzugsweise die alttestamentliche Exegese, aber auch Dogmatik nach Melanchthons loci, über
40 die er z. B. 1545 las (B. B. KG 3, 138), erbaute die Gemeinde durch seine mächtigen, auch durch äußere Beredsamkeit ausgezeichneten Predigten, nach deren Vorbild sich namentlich Jakob Andreä gebildet haben soll (**Fama Andreana refl. 12**), und beteiligte sich fortwährend auch an den allgemeinen kirchlichen Angelegenheiten, so besonders 1544 durch ein sehr scharfes Bedenken wegen des Tridentiner Konzils, worin er jede derartige Kirchen-
45 versammlung entschieden verwarf, 1546 (Januar bis März) durch seine Teilnahme an dem Regensburger Religionsgespräch, wo er speziell mit dem Augustinerprovinzial Hofmeister von Colmar (wie Brenz mit Cochläus, Bucer mit Malvenda rc.) disputieren sollte; das Gespräch endete erfolglos den 20. März; Schnepff war der letzte, der den Platz verließ. Nun kam der schmalkaldische Krieg; die Spanier hausten furchtbar im Land.
50 Schnepff floh am 7. Jan. 1547 zu Blarer nach Konstanz der ihn gastlich aufnahm, (W. KG 366), er konnte bald zurückkehren. 1548 folgte der geharnischte Reichstag und die kaiserliche Deklaration, das Interim. Herzog Ulrich, gezwungen „hierin dem Teufel seinen Willen zu lassen", mußte nicht bloß den kaiserlichen „Ratschlag" den 22. Juli in seinem Lande verkünden, sondern auch Schnepff, über dessen Polemik gegen
55 das Interim Granvella speziell sich beklagt hatte, eine schriftliche Verwarnung zugehen lassen, „er möge sich aller anzüglichen und gehässigen Worte enthalten, sonst werde man gegen ihn und Andere nach Gebühr handeln". Endlich wurde allen Geistlichen, die sich nicht entschließen konnten, nach der kaiserlichen Deklaration zu lehren, auf 11. Nov. die Entlassung von ihren Ämtern angekündigt; am 11. Nov. 1548 predigte Schnepff zum
60 letztenmal vor seiner Tübinger Gemeinde unter viel Wehklagen seiner Zuhörer; am

24. Nov. wird er vom Herzog mit gnädigen Worten und „mit einer stattlichen Verehrung" entlassen; zu Anfang Dezember verläßt er Tübingen, von der klagenden Gemeinde in langem Zuge geleitet, ohne zu wissen, wo er mit den Seinen eine Stätte finden sollte. Für den Augenblick gewährte ihm Eberhard von Gemmingen auf Schloß Bürg bei Neuenstadt am Kocher eine Zuflucht. 5

Zu Anfang des nächsten Jahres wandte sich Schnepff zunächst an Melanchthon, um durch seine Verwendung eine Anstellung in Norddeutschland zu erhalten (CR VII, 333 ff.). Melanchthon lud ihn aufs freundlichste zu sich nach Wittenberg ein. Aber ehe er dahin kam, wurde er zu Weimar von den Söhnen des gefangenen Kurfürsten festgehalten durch das Anerbieten einer Professur an der neugegründeten Universität — oder, 10 wie es damals noch hieß, dem Pädagogium zu Jena. Sofort (Sonntag Judica) berichten die jungen Herzoge deshalb an ihren gefangenen Vater und dieser antwortet den 4. April aus Brüssel, Schnepff sei ihm als gelehrter Theolog wohlbekannt; auch wisse er, „daß er der Religion und Sakrament halben ganz rein ist, darauf man sich darf verlassen, und der, wie man sagt, vor dem Feuer darf stehen". Er giebt anheim, ob 15 man ihn zum Predigtamt oder einer Lektur in Jena sofort gebrauchen, oder ob man mit der Anstellung noch etwas warten wolle, damit es nicht heiße, man nehme alle verlaufenen Prediger auf. Die Prinzen zögerten nicht, noch im Laufe des Sommers S. zunächst als Lehrer des Hebräischen anzustellen. Am 22. Juli 1549 begann er seine Vorlesungen mit einer Rede über den Nutzen der hebräischen Sprache. Als Besoldung 20 verwilligt der Kurfürst 150 Gulden, dazu im November, nachdem seine Familie nachgekommen, erhebliche Accidenzien, und 1553 nach Ablehnung eines Rufes nach Rostock wiederholte Zulagen. Bald hatte er an 60 Zuhörer und fühlte sich um so schneller heimisch, als seine Tochter Blandina mit seinem verwitweten Kollegen Viktorin Strigel sich verheiratete. Neben einer theologischen Professur erhält er bald auch die Verwaltung 25 des vakant gewordenen Pfarramtes und der Superintendentur Jena, wird mit dem Examen und der Ordination der Kandidaten betraut, nimmt 1554 teil an einer großen Kirchenvisitation der ernestinischen Lande und ist neben Strigel der bedeutendste Theolog Jenas, neben Amsdorf, dem seit 1552 berufenen Bischof von Eisenach, die einflußreichste kirchliche Persönlichkeit im herzoglichen Sachsen. Aber bald geriet Schnepff unter den 30 Einfluß Amsdorfs und der ernestinischen Theologen. Er beteiligte sich an den durch Grobheit ausgezeichneten „Censurae" über „die Bekenntniß Andreae Osiandri" und geriet darüber mit Brenz und seinen alten Freunden in Württemberg, besonders auch mit Kaspar Gräter völlig auseinander (Pressel, Anecdota Brent. 345. 363).

Mit den Wittenbergern, insbesondere dem ihm von früher her eng befreundeten 35 Melanchthon, wußte er, wenigstens in den Jahren 1549—1555, trotz der zunehmenden Spannung zwischen den beiden rivalisierenden Universitäten, ein leidliches Verhältnis zu erhalten. Anders wurde es seit 1556 — zunächst aus Anlaß des majoristischen Streites. Im Januar 1556 hatte S. teilgenommen an der sog. „Flacianischen Synode", d. h. dem Theologenkonvent zu Weimar, der durch die an die Wittenberger gestellten Forderungen 40 den Bruch zwischen dem Wittenberger Philippismus und dem jenensischen Gnesioluthertum erweiterte. Jene rächten sich durch Spottgedichte, z. B. Johann Majors „Vogelsynode", worin auch die Schnepfe als Parteigängerin der Amsel und Gegnerin der Nachtigall (Melanchthons) mitgenommen wird. Weitere Streitigkeiten folgten und führten zu steigender Verbitterung. Seit vollends Flacius sein Kollege geworden war (April 1557), 45 ließ sich S. von ihm und anderen Gegnern Melanchthons so „ins Spiel hineinziehen", daß er auf dem Wormser Kolloquium, im September 1557, mit den übrigen herzoglichsächsischen Abgeordneten unter Berufung auf die vom Herzog Johann Friedrich erhaltene Instruktion einen öffentlichen Widerruf der in den letzten zehn Jahren zum Vorschein gekommenen Häresien von den Wittenbergern verlangte und schließlich mit J. Mörlin, 50 Sarcerius, Strigel, Stößel jener Protestation vom 20. September beitrat, welche den Abbruch des Kolloquiums zur Folge hatte (s. Heppe I, 159 ff.; Preger S. 69). Selbst den Verkehr mit Brenz, dem Schwiegervater seines anwesenden Sohnes Dietrich, und mit seinem Lieblingsschüler Jakob Andreä mied er völlig und trat sogar am 9. September in öffentlicher Sitzung ohne Rücksicht auf die katholischen Theologen mit fast unbegreif- 55 licher Heftigkeit gegen Brenz auf (Bl. f. württ. KG 1900, S. 51).

Nur mit Widerstreben unterzog sich Schnepff jetzt dem herzoglichen Auftrag, mit Strigel und Hügel zusammen an der Ausarbeitung des sog. sächsischen Konfutationsbuchs sich zu beteiligen, suchte bei den aus diesem Anlaß zwischen Flacius und Strigel ausbrechenden Differenzen Frieden zu stiften, starb aber (noch vor der Publikation des 60

von Flacius umgearbeiteten, am 28. November 1558 von Herzog Johann Friedrich sanktionierten Buches), nachdem er kaum noch die feierliche Eröffnung der Universität am 2. Februar 1558 erlebt, in der theologischen Fakultät das erste Dekanat verwaltet und am 24. Oktober noch einmal gepredigt hatte, bereits am 1. November 1558, seinem 64. Geburtstag, und wurde mit großer Feierlichkeit in der Stadtkirche zu Jena beigesetzt, wo noch jetzt sein von Peter Gottland, einem Schüler L. Kranachs, gefertigtes Bild sich befindet mit einem Elogium, in welchem es u. a. heißt:

„Proximus eloquio, similis pietate Luthero,
Ut neque linguarum cognitione minor.
Magnus in imperii synodis confessor, operta
Cum fuit humana traditione fides".

Sein Schüler Eberhard Bidembach nennt ihn einen theologus, qui sapientia, doctrina varia et exquisita, eloquentia singulari, animi magnitudine et constantia laudatissima in defendenda et propaganda puriore doctrina excelluit. Ein Jenaer Student rühmt seine große Freundlichkeit, B. B. KG VII, 265. Andere Urteile über ihn bei Heyd III, 44.

Von Schriften E. Schnepffs ist nur weniges erhalten: Eine Predigt über Mt 22 von des Königs Hochzeit, gehalten 1558, gedruckt Tübingen 1578; eine Abhandlung in deutscher Sprache: Konfession etlicher Artikel des Glaubens, verfaßt 1540, gedruckt Tüb. 1545; Refutatio Majorismi oder propositiones de justificatione et bonis operibus praes. E. Schnepffio, Jena 1555.

Auch Briefe von ihm sind nur wenige vorhanden, z. B. in J. V. Andreae, Fama Andreana reflorescens; bei Hartmann und im CR Bd II u. IX. Ein unter seinem Namen (Leipzig 1619, Fol.) herausgegebener Psalmenkommentar ist wenigstens in der vorliegenden Gestalt nicht von Erhard S., sondern wahrscheinlich von seinem Sohne Dietrich S. überarbeitet.

Dietrich (Theodorich) Schnepff, Erhards ältester Sohn, Schwiegersohn von J. Brenz, war am 1. November 1525 in Wimpfen geboren, widmete sich der Philosophie und Theologie (in Tübingen immatrikuliert 5. Nov. 1539), wird 1544 Magister, dann magister domus am herzoglichen Stipendium, 1553 Pfarrer in Derendingen, 1554 nach einer Disputation de peccato originali unter dem Präsidium von Jakob Beurlin Dr. theol., 1555 Pfarrer und Spezialsuperintendent in Nürtingen. Von da wurde er 1. Februar 1557 als Professor der Theologie (bes. für das AT) nach Tübingen zurückberufen, 1561 zugleich Pfarrer und Superintendent, hatte auch verschiedene andere akademische Ämter, insbesondere mehrmals während J. Andreäs Abwesenheit das Vize-Cancellariat zu verwalten, weilte 1557 23. August bis 7. September zu Worms beim Kolloquium, beteiligte sich 1564 am Maulbronner Gespräch, wurde nach Marburg berufen, um den dort erloschenen theologischen Doktorat durch die Promotion von Lonicerus wieder aufleben zu lassen. Er starb den 9. November 1586 als fleißiger und geschätzter Lehrer.

(E. Schwarz †) **Bossert.**

Schöberlein, Ludwig Friedrich, geb. den 6. September 1813 zu Kolmberg bei Ansbach, gest. den 8. Juli 1881 zu Göttingen. — Allg. ev.-luth. Kirchenzeitung 1881, Nr. 29 S. 688 ff.; Theol. Litteraturblatt Nr. 22; Siona 1881, Nr. 8, S. 101 ff.; Neue ev. Kirchenzeitung 1881; Volkskirche 1881 u. s. w. Ueber seinen theologischen Standpunkt vgl. Ritschl, Christl. Lehre von der Rechtf. und Versöhnung I, 650 ff.; Luthardt, Compendium S. 62; Kahnis, Luth. D. I, 95.

Sch. war der Sohn eines bayerischen Rentbeamten, studierte Philosophie in München, wo Schelling, Baader, Schubert 2c. auf ihn Einfluß übten, und wo er für seine vielseitige wissenschaftliche und künstlerische Begabung reiche Anregung und Gelegenheit zur Ausbildung fand; von da übersiedelte er später nach Erlangen, um dem Studium der Theologie sich zu widmen.

Nach wohlbestandener Prüfung wurde er Hauslehrer in Bonn in der Familie des damaligen Professors, nachmaligen Staatsministers von Bethmann-Hollweg, dann Stadtvikar in München, 1841 theologischer Repetent und Privatdozent in Erlangen, 1850 außerordentlicher Professor der Theologie in Heidelberg, 1855 ordentlicher Professor der Theologie in Göttingen, 1862 Konsistorialrat, 1878 Abt von Bursfelde, war auch Mitdirektor des praktisch-theologischen Seminars, Kurator des Göttinger Waisenhauses, Mitglied einer liturgischen Kommission wie später der Gesangbuchskommission für Hannover 2c. In dieser Stellung übte er volle 25 Jahre lang eine vielseitige, anregende und gesegnete

wissenschaftliche und kirchlich-praktische Wirksamkeit, bis im Wintersemester 1880—81 ein unheilbares Magen- und Leberleiden ihn nötigte, seine Vorlesungen abzubrechen. Diese erstreckten sich über das ganze Gebiet der systematischen und der praktischen Theologie: Dogmatik und Ethik, Symbolik, Homiletik und Katechetik, Liturgik und Hymnologie, Pädagogik und Theorie der Seelsorge. Mit besonderer Liebe und unermüdlichem Eifer widmete 5 er sich der Leitung seiner Seminarien, eines dogmatisch-wissenschaftlichen und eines praktisch-liturgischen, sowie dem persönlichen Verkehr und der liebevollen Beratung der Studierenden.

Seine schriftstellerische Thätigkeit bewegte sich wesentlich auf denselben Gebieten. Zuerst wurde sein Name in weiteren Kreisen bekannt durch mehrere in den Theologischen 10 Studien und Kritiken erschienene dogmatische Abhandlungen über die christliche Versöhnungslehre 1845, über das Verhältnis der persönlichen Gemeinschaft mit Christo zur Erleuchtung, Rechtfertigung, Heiligung 1847, sowie durch die 1848 separat herausgegebene Schrift: Die Grundlehren des Heils, entwickelt aus dem Prinzip der Liebe, Stuttgart 1848, — eine Schrift, die er selbst als eine Skizze seiner dogmatischen Anschauungen bezeichnet 15 hat, die sich ihm durch weiteres Nachdenken und innere Erfahrungen bestätigt, durch exegetische und historische Studien ihre weitere Begründung erhalten haben. Darauf folgte zunächst eine Reihe von Arbeiten aus dem Gebiet der praktischen Theologie, speziell der Liturgik, in denen er eine zweckmäßige Neugestaltung, Bereicherung und künstlerische Belebung des evangelischen Gemeindegottesdienstes anstrebte und dafür Materialen aus den 20 Schätzen der Vorzeit darzureichen bemüht war. Dahin gehören seine Schriften: Der evangelische Gottesdienst nach den Grundsätzen der Reformation und mit Rücksicht auf das gegenwärtige Bedürfnis, Heidelberg 1854; Der evangelische Hauptgottesdienst in Formularen für das ganze Kirchenjahr 1855, N. Aufl. 1874; Über den liturgischen Ausbau des Gemeindegottesdienstes in der deutschen evangelischen Kirche 1859; Das 25 Wesen des christlichen Gottesdienstes 1860; besonders aber sein umfassendes Sammelwerk: Schatz des liturgischen Chor- und Gemeindegesangs nebst den Altarweisen in der deutschen evangelischen Kirche, aus den Quellen vornehmlich des 16. und 17. Jahrhunderts geschöpft, mit den nötigen geschichtlichen und praktischen Erläuterungen versehen ꝛc., Göttingen 1863—72 in 3 Bänden. Ähnlichen Zwecken diente auch eine von ihm in Verbindung 30 mit Pfarrer M. Herold in Schwabach und Prof. E. Krüger in Göttingen begründete Monatsschrift für Liturgie und Kirchenmusik zur Hebung des gottesdienstlichen Lebens u. d. T.: Siona, Gütersloh 1876 ff., in welcher er noch seine letzten litterarischen Arbeiten kurz vor seinem Tode niedergelegt hat; sowie ein im J. 1881 gehaltener und gedruckter Vortrag: Die Musik im Kultus der evangelischen Kirche. 35

In der Zwischenzeit, nach Vollendung seines liturgischen Hauptwerks, hatte sich Schöberlein wieder mehr dem dogmatischen Gebiet zugewandt. Es erschienen von ihm zunächst eine Reihe von einzelnen Abhandlungen und Vorträgen über verschiedene theologische Fragen (darunter die vier in der Theologischen Realencyklopädie Aufl. 1 erschienenen Artikel: Ebenbild Gottes, Erlösung, Glaube, Versöhnung), dann eine Sammlung von 40 solchen u. d. T.: Geheimnisse des Glaubens (Heidelberg 1872), worin er sich die Aufgabe stellte, gerade die angefochtensten, in ihrer Wahrheit und Bedeutung wenigst erkannten Lehren des christlichen Glaubens (Dreieinigkeit, Gottmenschheit, Versöhnung, Wunder, Abendmahl, Zeit und Ewigkeit, Himmel und Erde, Wesen der geistlichen Natur und Leiblichkeit) in einer ebenso gemeinfaßlichen als wissenschaftlichen Form zur Darstellung 45 zu bringen und so das Christentum zu erweisen als „die Wahrheit und Vollendung des Menschlichen". Die letzten und reifsten Ergebnisse seiner dogmatischen Studien aber hat Sch. noch kurz vor seinem Tode niedergelegt in seinem „Prinzip und System der Dogmatik. Einleitung in die christliche Glaubenslehre", Heidelberg 1881. Er selbst bezeichnet darin seinen Standpunkt inmitten der theologischen Parteien der Gegenwart als 50 den einer Irenik, die in der Zentralität des Prinzips einen festen Ausgangspunkt bietet für die wahre Universalität des Systems; und die Geschichte der Dogmatik wird ihn einreihen unter den Vertretern einer entschiedenen aber milden, durch Theosophie und Mystik erweichten und erweiterten lutherischen Orthodoxie. Überhaupt aber war Sch. nicht bloß Dogmatiker und Liturgiker, sondern vor Allem ein frommer und demütiger, 55 stiller und doch in weiten Kreisen durch Wort und Vorbild anregend und anziehend wirkender Geist, vielseitig begabt, für sich selbst nach harmonischer Lebensgestaltung ringend, gegen andere von wohlthuender Milde und Freundlichkeit, für alles Edle und Schöne in Natur, Kunst, Wissenschaft und Leben offen und empfänglich, in Haus und Amt priesterlich waltend, für zahlreiche junge Theologen durch seinen persönlichen Ver- 60

kehr und sein Vorbild ebenso wie durch seinen wissenschaftlichen Unterricht ein Führer zur Wahrheit und zum Frieden. **Wagenmann †.**

Schönherr, Johann Heinrich, gest. 1826. — Schriften: Der Sieg der göttlichen Offenbarung, vorbereitet zum ersten Male, Königsberg 1803; [ausführlicher:] Vom Siege der göttlichen Offenbarung. Der erste Sieg, Königsberg 1804; Grundzüge der Erkenntnis der Wahrheit aus Heinrich Schönherrs nachgelassenen philosophischen Blättern mit einigen Ergänzungen aus Schriften Anderer, Leipzig 1852. — Litteratur: H. Olshausen, [Prof. in Königsberg; Gegner von Sch.] Lehre und Leben des Königsberger Theosophen Johann Heinrich Schönherr, Königsberg 1834; (Pastor von Wegnern in Bartenstein O.-Pr.), Zuverlässige Nachrichten über J. H. Schönherrs Leben u. Theosophie, sowie über die durch die letztere veranlaßten sektiererischen Umtriebe zu Königsberg in Pr. in Illgens ZhTh Bd 8 (1838), 106—233 (ohne Benutzung der Schriften Sch.s, lediglich von Olshausen abhängig, daher einseitig); E. v. Hahnenfeld, Die religiöse Bewegung zu Königsberg in Preußen u. s. w., Braunsberg 1858 (Leipzig, Klemm); Ernst Graf von Kanitz, Aufklärung nach Aktenquellen über den 1835—1842 zu Königsberg in Pr. geführten Religionsprozeß u. s. w., Basel 1862 [zu Gunsten von Ebel, s. unten]; H. Delff, Art. Ebel in AdB 5 (1877), 519 ff. [nach sekundären Quellen]; Erbkam, A. „Schönherr u. s. Anhänger in Königsberg in Pr." in PRE² 13 (1884), 614—629; ihm lagen außer den citierten Schriften Sch.s und der erwähnten Litteratur auch die beiden Urteile des Kammergerichts mit den ausführlichen Gründen in Abschrift vor; auch hat er Einsicht in die auf dem Königsberger Konsistorium befindlichen Akten über die Amtssuspension der Prediger Ebel und Diestel erhalten. Deshalb behält dieser Artikel doch, trotz seiner offensichtlichen Parteinahme gegen Ebel und trotz einzelner Unrichtigkeiten seinen Wert. F. Zimmer, Urkundliches zu dem Königsberger Muckerprozeß (ZwTh Bd 44 [1901], 253—312). [Aus den Königsberger Konsistorialakten, die sich auf die Suspension von Ebel und Diestel beziehen.]

Außerdem wären zu erwähnen einige Aufsätze von Bock und von Bajuck über Sch. in den „Preuß. Provinzialblättern" 1833—1835; zwei Abhandlungen von H. Diestel und Joh. Ebel über Sch., Leipzig 1837 und zahlreiche andere minder bedeutende Publikationen, deren Titel sich am Schlusse des erwähnten Erbkamschen Artikels finden. — Eine ausführliche Zusammenstellung der einschlägigen Litteratur findet sich auch am Schlusse der Abhandlung von Zimmer a. a. O. 308 ff.

Sch. stammt aus den einfachsten Verhältnissen; sein Vater war preußischer Unteroffizier zu Memel; hier wurde diesem am 30. November 1770 sein Sohn Johann Heinrich geboren. Bald nach dessen Geburt siedelten die Eltern nach Angerburg in Ostpreußen über, woher die Mutter, eine geb. Olk, gebürtig war. In der Stadtschule empfing der Knabe hier seinen Elementarunterricht. 1785 schickten ihn seine Eltern nach Königsberg, wo er als Kaufmannslehrling die Handlung erlernen sollte. Dieser Beruf entsprach aber durchaus nicht seiner Neigung, und so setzte er es durch, daß er sich eine gelehrte Vorbildung verschaffen konnte; in fünf Jahren absolvierte er das altstädtische Gymnasium zu Königsberg und wurde Ostern 1792 mit dem Zeugnis der Reife zur Universität entlassen. Im strengsten Offenbarungsglauben erzogen, auf der Schule durch den aufgeklärten Geist der Kantischen Philosophie zu selbstständiger Kritik angeregt, aber von ihr nicht befriedigt, ließ er sich auf der Universität als Student der Rechtswissenschaft einschreiben, wie es scheint, aus Verlegenheit; denn ein ernstliches Studium der Rechte hat er nie betrieben. Vielmehr wandte er sich den höchsten Fragen der Philosophie zu; gerade dahin, wo der Kantische abstrakte Idealismus Halt macht und versagt, zu dem Dinge an sich, suchte Sch. vorzudringen und bildete sich so das Gedankenmaterial zu einem theosophischen System. Im Herbste des Jahres 1792 begab er sich auf Reisen nach Deutschland und, obgleich fast ohne alle Geldmittel, studierte er das Wintersemester 1792 bis 93 in Rinteln, das folgende Jahr, Ostern 93 bis 94, in Leipzig Philosophie. Nach seiner Rückkehr nach Königsberg war er innerlich bereits zu dem Grade von Gewißheit über sich selbst gekommen, daß er das Universitätsstudium nicht mehr fortsetzte, sondern sich durch Privatunterricht kümmerlich durchfristete, aber nunmehr energisch sich bemühte, für seine Ansichten in der Stille Propaganda zu machen. Bei dem hohen Ernste, der ihn erfüllte, ist es erklärlich, daß er Freunde fand, die ihm Gehör schenkten und ihm in Königsberg eine bescheidene private Existenz ermöglichten, damit er sich ganz der weiteren Ausbildung seines Systems widmen könne. Wir haben ihn uns seitdem als privatisierenden Sonderling vorzustellen, der in äußerster Bedürfnislosigkeit und Bescheidenheit dahin lebte, aber durch sein äußeres Auftreten, durch seine Kleidung und Tracht des Haares und Bartes (er ließ Haar u. Bart nach Le 19, 27 wachsen) den Zeitgenossen stark auffiel. Um seine Wirksamkeit zu verstehen, muß man sich die geistigen Strömungen des damaligen Königsbergs vergegenwärtigen. Offiziell herrschte noch das orthodoxe lutherische Kirchenwesen, that-

sächlich aber waren die denkenden Geister durch den Kantischen Rationalismus bestimmt, und besonders folgte die studierende Jugend rationalistischen Anschauungen. Dazwischen trat nun als ein eigenartig religiös-philosophischer Denker dieser junge, an seine Mission glaubende Theosoph, der das Verständnis der Bibel und der Dreieinigkeit erschließen, aber auch die Natur entschleiern und so eine neue, höhere, noch nie dagewesene Epoche der Erkenntnis des Menschengeschlechtes herbeiführen werde. Er selbst hielt sich für einen von Gott inspirierten Propheten und seine Grundprinzipien für göttliche Offenbarung, an die er nicht rühren ließ; nur die Anwendung dieser Prinzipien auf Natur, Geschichte und Menschenleben und die Nachweisung derselben in der Bibel sollte durch Diskussion erreicht werden. Zu diesem Zwecke sammelte er einen Kreis von Schülern um sich, die der erste Keim einer die ganze Menschheit erneuernden Gemeinschaft werden sollten; zweimal in der Woche, am Mittwoch- und am Sonntagabend, kam man bei ihm zu Diskussion und Erbauung zusammen; auch Frauen nahmen teil, und ein einfaches Mahl schloß gewöhnlich die Zusammenkünfte. Aber dabei lag es Sch. fern, seinen Kreis etwa äußerlich beherrschen zu wollen; er dachte vielmehr nur an Verbreitung von Erkenntnis; seine Anhänger von der bestehenden Kirche loszulösen, kam ihm auch nicht in den Sinn, wie er selbst stets ein regelmäßiger Besucher des öffentlichen Gottesdienstes blieb. Einmal drohte ihm Maßregelung von seiten der Behörden; es war in der Zeit, als der König Friedrich Wilhelm III. von Preußen sich in Königsberg aufhielt; aber durch Vermittelung eines hohen Staatsbeamten, der durch Unterredung mit Sch. eine günstige Meinung von ihm gewonnen und sie auch dem Könige beigebracht hatte, wurde von einer Verfolgung des Theosophen abgesehen, und Sch. konnte bis an seinen Tod 1826 unangefochten weiter wirken.

Neben diesem Sch.schen Kreise hatte sich inzwischen ein zweiter um seinen begabten Schüler Ebel gebildet, durch den gerade die Sch.sche Theosophie alsbald Gegenstand allgemeinen Interesses werden sollte. Johann Wilhelm Ebel (geb. 1784) hatte sich als Student in Königsberg (1801—04) mit unbedingter Hingebung an Sch. angeschlossen und war seitdem in freundschaftlichem Verkehr mit ihm geblieben; Ebel war durch Sch. ein positiv biblischer Theologe geworden und predigte seit 1810 in Königsberg, wo damals der Kantische Rationalismus blühte, sehr ernst über Sünde, Gnade und Erlösung; eine schöne äußere Erscheinung, ausgestattet mit ausgezeichneten Kanzelgaben, dazu mild und anspruchslos von Charakter, galt er alsbald als der eindrucksvollste Prediger, erhielt 1816 das Archidiakonat an der Altstädtischen Pfarrkirche und wurde dadurch der erste Seelsorger der zahlreichsten Gemeinde der Stadt. Dadurch trat er in Beziehungen auch zu den höchsten Gesellschaftsschichten der Residenz; Freunde und Anhänger sammelten sich um ihn aus verschiedenen Kreisen, hauptsächlich aus dem Adel und aus gelehrten und gebildeten Ständen, während Sch.s Kreis sich auf seine Universitätsfreunde und sonst auf Leute von niederer Bildung beschränkte. Zwar galt im Ebelschen Kreise der weltfremde Sch. als geistige Autorität; aber bei der verschiedenen Lebensstellung, die beide Führer einnahmen, war es unvermeidlich, daß beide Kreise — auseinandergingen; seit 1819 gehen Sch. und Ebel jeder seinen eigenen Weg. Der äußere Anlaß zur Trennung war die von Sch. ausgesprochene Forderung der Kreuzigung des Fleisches (mit Bezug auf Ga 5, 24), damit auf diesem Wege der Tod bei lebendigem Leibe überwunden und alle Freunde ihres Kreises zur Vollendung geführt werden, so daß das Reich Gottes wirklich komme; am Karfreitag 1819 (9. April) sollte mit der Geißelung der Anfang gemacht werden und zwar sollten beide Geschlechter gegenseitig, äußerlich dem paradiesischen Zustande und Verhältnisse zueinander möglichst ähnlich, d. h. unbekleidet bis auf das Hemd, ihren Leib gegenseitig an der Stelle der Hüften (nach Ps 84, 2—4) mit Ruten streichen bis zum brennenden Schmerz (nach 1 Ko 13, 3) und bis zum Blutvergießen (nach Hbr 12, 4). Das sei das vom Apostel Paulus Rö 12, 1 verlangte, lebendige, heilige und Gott wohlgefällige Opfer. Wenn es nicht dargebracht würde, müßte Gott durch einen Märtyrertod oder sonst blutige Leiden die Vollendung herbeiführen. Der Erste, welcher sich diesem „unevangelischen“ Vorschlage widersetzte, war Ebel, und so ist die Ausführung desselben überhaupt unterblieben. Die persönliche Freundschaft beider war damit zu Ende; aber am Lehrsystem Sch.s hat Ebel auch weiter festgehalten. Sch.s Kreis schmolz unter solchen Erfahrungen erheblich zusammen. Reisen, die Sch. 1823 nach Petersburg, 1824 nach Berlin unternahm, dürften im Zusammenhang mit seiner Lehrthätigkeit gestanden haben, ohne daß man irgendwelchen nennenswerten Erfolg nachweisen könnte. Sch.s Gesundheit war inzwischen durch viele körperliche Leiden, die er durch Selbstkasteiungen noch vermehrte, untergraben; im Sommer 1826 zog er sich daher

aufs Land, nach Spittelhof, einem kleinen Gute vor Königsberg zurück; eine treue Magd, die ihm unbedingt ergeben war, pflegte ihn dort; aber schon am 15. Oktober 1826 starb er an der Auszehrung.

Das System Sch. vereinigt religiösen Tiefsinn mit philosophischem Erkenntnisdrang, 5 ist aber an sich nur eine verworrene, dualistische Naturphilosophie, von der heute kein Mensch reden würde, wenn sie nicht in dem tragischen Königsberger Religionsprozesse (1835—1841, dem sog. Königsberger Muckerprozesse) eine bedeutende Rolle gespielt hätte. Das Interesse an dieser Tragödie ist bis heute noch nicht erkaltet und auch noch nicht definitiv geklärt, weil die Untersuchungsakten dieses Prozesses noch immer auf dem Königsberger 10 kgl. Staatsarchiv unter Sekret gehalten werden; mögen sie aber auch „sekretiert" bleiben oder entsiegelt werden, immer wird im Zusammenhange dieser Ereignisse die Schönherrsche Theosophie zur Beurteilung herangezogen werden müssen, allerdings nur im Interesse einer gerechten historischen Berichterstattung. Gehen wir aus diesem Grunde näher auf dieses System ein.

15 Schönherrs Denken beginnt mit einem starren Dualismus: er unterscheidet zwei Urwesen, Potenzen, die eine aktiv, männlich, die andere passiv, weiblich; beide Urwesen sind persönlich gedacht und geistig, mit den Eigenschaften des Verstandes und Willens ausgestattet, haben aber auch Gestalt (Kugel- oder Eiförmig) und Farbe (weiß und schwarz); er nennt sie Feuer und Wasser, oder Licht und Finsternis. Beide bewegen sich frei im 20 Universum; indem sie aufeinander stoßen, entsteht die Welt, aber auch Gott. Das System Sch. ist also hier nicht bloß Kosmogonie, sondern auch Theogonie. Durch Umdeutung der Trinitätslehre und des biblischen Schöpfungsberichtes sucht er seine Gedanken als in Harmonie mit der Offenbarung stehend zu rechtfertigen. Auf die Kosmogonie folgt als das interessanteste Kapitel die Lehre vom Sündenfall. Das Böse entsteht durch den Fall 25 Lucifers, einer von Gott geschaffenen Lichtnatur, auch Satan genannt; aus Neid gegen den Menschen verführt er das erste Menschenpaar zum Ungehorsam gegen Gott; durch den Genuß der Früchte von dem Baume der Erkenntnis teilt sich darauf dem Blute des bis dahin sündlosen Menschen eine Beimischung von Kräften der Finsternis mit; Tod und Unseligkeit wird das Ende des menschlichen Lebens, und dieser Zustand wird, weil 30 durch das Blut vermittelt, auf die Nachkommen vererbt (Erbsünde). Die Sünde macht die Erlösung notwendig; denn die Harmonie der Wirkungsweise der Urwesen muß wiederhergestellt werden. Dieser Prozeß wird eingeleitet durch Jesus Christus. Hatte sich nämlich in Lucifer das unrichtige Verhältnis der Urwesen gebildet, was Sch. die Ungerechtigkeit nennt, so bildet sich in Christus das richtige Verhältnis der Urwesen, d. h. 35 das Gesetz der Gerechtigkeit, und durch die von ihm ausgehende Kraft (hl. Geist) kann die Einwirkung Lucifers aufgehoben, die Welt vom Bösen erlöst werden. Aber wie soll das geschehen? Von Christus geht das in ihm gegründete „Gesetz der Gerechtigkeit" unter den Menschen zunächst auf die Hauptnaturen über; in ihnen ist gewissermaßen Christus gegenwärtig; sie sind durch den hl. Geist vollkommen; erst durch ihre Vermit- 40 telung geht das Gesetz der Gerechtigkeit auf die Nebennaturen über — eine Vorstellung, die leicht zu einer gefährlichen Beherrschung der Gewissen führen konnte und jedenfalls im Widerspruch steht mit der evangelischen Lehre von der geistlichen Selbstständigkeit („christlichen Freiheit") jedes einzelnen Christen oder von dem allgemeinen Priestertum aller Gläubigen. Auf derselben Linie liegt Sch.s Unterscheidung von Licht- und Finsternis- 45 naturen; in jenen herrscht das Licht, in diesen die Finsternis vor; den Finsterniskräften muß entgegengearbeitet werden; die Finsternisnaturen bedürfen daher gewaltiger Kämpfe, des Fastens, Wachens, Betens und Ringens, um die Finsternis zu überwinden und dem Lichte Raum zu schaffen. So verfiel unser Theosoph in eine neue Gesetzesgerechtigkeit, die von der evangelischen Heilsordnung soweit abliegt, wie Luthers Klosterzeit in Erfurt 50 von der „christlichen Freiheit", die er 1520 geschildert hat. Wie Sch. die einfachen Thatsachen der christlichen Heilsgeschichte von Christi Geburt bis zur Geistesausgießung teils umdeutete, teils ignorierte, so hat er auch der paulinischen Lehre von der Gerechtigkeit aus Glauben in seinem System keine Stelle eingeräumt, weil er, ganz wie der alte Gnosticismus, die Erlösung auf dem Wege der Erkenntnis zu stande kommen ließ. Die 55 Stelle Lc 18, 8: „Meinet ihr, daß des Menschen Sohn, wenn er kommen wird, Glauben finden werde auf Erden" erklärte er, daß bei Christi Wiederkunft aller Glaube werde bereits durch das Licht der Erkenntnis überwunden sein; da werde niemand mehr bloß zu glauben brauchen; jeder werde erkennen können. — Belebt wurde die ganze asketische Lebensauffassung Sch.s durch den Ausblick auf die Zukunft; die Eschatologie spielt hier 60 eine sehr wichtige Rolle; denn für die Gemeinde derer, die nach dem Gesetz der Gerech-

tigkeit" lebten, mußte doch bei der Wiederkunft Christi eine besonders bevorzugte Stellung erwartet werden. Und die Wiederkunft Christi galt als nahe bevorstehend; nach Sch.s Meinung steht die Entwickelung des Reiches Gottes in ihrer letzten (der siebenten) Periode. Die furchtbaren Ereignisse, die seit Ausbruch der französischen Revolution Europa getroffen, hatten Sch. zu dieser Betrachtung geführt. Napoleon war ihm der Antichrist; das tausendjährige Reich steht bevor; Königsberg mit seinen sieben Hügeln ist die Stadt, von der die Offenbarung Johannis (17, 9) spricht; von hier, der Stadt des großen Königs, dem neuen Jerusalem, muß das Heil ausgehen. Mit der Parusie Christi wird die „Vollendung" des Reiches Gottes eintreten. Als Vorbereitung, zur Ermöglichung dieses Zustandes, dient die „Vollkommenheit", die schon hier erreichbar ist: sie ist die harmonische Durchdringung der unwesentlichen Kräfte in der Form der Liebe; wie weit es aber der einzelne in der „Vollkommenheit" bringt, hängt von seiner ursprünglichen Begabung, von seiner Stellung im ganzen und von dem Maß der von ihm bewiesenen Berufstreue ab.

Hätte Sch. theologische und geschichtliche Bildung besessen, so würde man diese seine Gedankenwelt als eine Erneuerung gnostischer und manichäischer Elemente beurteilen; aber sie ist doch in ihm selbstständig erwachsen; denn kirchengeschichtliche und dogmatische Kenntnisse fehlten ihm vollständig; er lebte lediglich von seinem individuellen Bibelverständnis. Aber was er uns als seine selbstständige Gedankenwelt präsentiert, verfällt demselben Urteil wie der Gnosticismus und Manichäismus: apostolisch positives Christentum ist das nicht mehr, sondern verwilderte Theosophie, ruhend auf der unmotivierten Selbstüberschätzung eines eingebildeten Prophetentums. Es liegt auch auf der Hand, daß in diesem System die Gefahren schlimmster Verirrungen in Theorie und Lebenshaltung, ebenso auch die Gefahr des ausgeprägten Sektentums gegeben waren; Sch. blieb als ehrlicher, uneigennütziger Charakter vor jenen bewahrt; und zum Sektenstifter fehlte ihm vollständig Organisationstalent und Herrscherkraft; so blieb er der merkwürdige, harmlose Schwärmer, der nie aufgehört hat, an seine prophetische Mission zu glauben, dessen unmittelbare Wirksamkeit aber über seinen kleinen Kreis von Anhängern, die inzwischen ausgestorben sind, nicht hinausgegangen ist.

Nicht so glatt und fehlerfrei scheint es in dem geistig von Sch.scher Theosophie lebenden Ebelschen Kreise zugegangen zu sein. Während Ebel auf der Kanzel die Grundwahrheiten des Christentums predigte, trieb er in dem engeren Kreise, der sich um ihn sammelte, Seelsorge auf Grund der Sch.schen Anthropologie. Der Zahl nach ist zwar auch dieser Kreis nicht groß gewesen; aber da ihm Personen von Geist und Bildung und aus dem höchsten Adel angehörten, so kam ihm in den Königsberger Verhältnissen damals doch bald eine gewisse Bedeutung zu; von den Predigern Königsbergs beteiligte sich außer Ebel nur noch Heinrich Diestel, erst Divisionspfarrer, seit 1827 zweiter Prediger an der Haberberger Kirche daselbst; einige Zeit nahm aber auch der Professor der Theologie Olshausen teil. Eine Hauptrolle spielte hier die Sch.sche Vorstellung von den Haupt- und den Nebennaturen, den Licht- und Finsternisnaturen; die Hauptnaturen haben nämlich die Seelenpflege der Nebennaturen zu übernehmen. Da nun nach Sch. die Erkenntnis der Wahrheit die Hauptaufgabe des Menschen ist, so sollten auch die Nebennaturen zum Bewußtsein über sich selbst geführt werden; dies geschieht durch offenes Aussprechen und Mitteilen ihrer geheimsten Gedanken, besonders ihrer Sünden; dadurch werden sie zur Selbsterkenntnis gelangen; ihr vorgeordneter Seelsorger aber wird dadurch in die Lage kommen, durch geeignete Ratschläge den Prozeß der Heiligung zu fördern. Spezielle Sündenbekenntnisse wurden in diesem Kreise üblich, und Ebel, die Hauptnatur desselben, erlangte eine ungemeine Herrschaft über die Seelen. Bei der großen Feinheit und Gewandtheit seines Wesens ward sie zwar von vielen Mitgliedern nicht drückend empfunden; von einigen aber doch als unevangelisches Wesen auf die Dauer für unerträglich gehalten; es erfolgten Austritte; 1826 z. B. sagte sich Professor Olshausen von der Verbindung mit Ebel los und warf ihm hierarchische Bevormundung der Gemüter vor. Dazu kam, daß um dieselbe Zeit der seit 1824 fungierende Oberpräsident von Schön von Regierungs wegen die religiöse Bewegung Königsbergs anders behandelte als sein Vorgänger von Auerswaldt. Von Schön, ein radikal-liberaler Beamter, hatte für religiöse Bewegungen überhaupt kein Verständnis, geschweige denn für die Ebelsche. Er ließ Ebels Kirche, die Altstädtische, 1824 wegen „Baufälligkeit" schließen und bald darauf abbrechen; bis eine neue „Altstädtische Kirche" aufgebaut wurde (noch dazu auf einem anderen Platze), mußten die Gottesdienste der Gemeinde in anderen Kirchen abgehalten werden; dadurch wurde indes die ganze (Ebelsche) Gemeinde vorläufig zerstreut. Aber

als unter den Nachwirkungen der Julirevolution und der asiatischen Cholera seit dem Jahre 1831 die Erwartungen der baldigen Nähe des Reiches Gottes neue Nahrung gewonnen, erhielt der engere Kreis der Freunde Ebels zahlreiche neue Mitglieder. Inzwischen hatten sich die religiösen Verhältnisse in Königsberg erheblich verändert; waren früher 5 Ebel und Diestel fast die einzigen Prediger gewesen, die mit Ernst das biblische Christentum geltend gemacht hatten, so waren jetzt noch mehrere andere vorhanden, die bedeutungsvoll erbaulich wirkten, ohne dem Ebelschen Kreise beizutreten; eine Predigerkonferenz wurde der Sammelpunkt dieses selbstständigen Kreises; in diesem aber hatte der Professor Olshausen wesentlichen Einfluß, und er versäumte keine Gelegenheit, gegen Ebel und 10 seine Freunde Mißtrauen zu säen. Er veröffentlichte jetzt eine Schrift „Lehre und Leben des Königsberger Theosophen Joh. Heinr. Schönherr, Königsberg 1834"; mit scharfer Polemik verurteilte er hier den gnostisierenden Dualismus Sch.s, zielte damit aber nicht sowohl auf den im Jahre 1826 verstorbenen philosophischen Sonderling, als vielmehr auf dessen theologische Anhänger Ebel und Diestel. Da er indes Ende 1834 einem 15 Rufe nach Erlangen folgte, schien es, als ob diese Angelegenheit beigelegt werden würde. Da wurde Ebel von einem früher seinem Kreise angehörig gewesenen Grafen Finckenstein in einem Privatbriefe an eine Cousine vom 15. Januar 1835 beschuldigt nicht nur der Anmaßung einer unerträglichen Geistesherrschaft, der Mittlerschaft zwischen Gott und den Menschen, der Verbreitung irriger Lehren, namentlich der Sch.schen Lehre 20 von den zwei Urwesen und grober Verfehlungen gegen die Sittlichkeit. In diesem Briefe war zugleich Diestel als ein heuchlerisches Mitglied des Ebelschen Bundes genannt. Der Brief wurde Diestel mitgeteilt; dieser aber zog durch ein ausführliches Schreiben vom 4. Mai 1835 voll heftiger Schmähungen den Grafen zur Rechenschaft über solche Verleumdungen. Der Graf verlangte von Diestel Zurücknahme der Beleidigungen. Diestel 25 antwortete mit einem zweiten Briefe voll ähnlicher Schmähungen. Darauf verklagte der Graf den Prediger Diestel wegen Beleidigung; Diestel wurde vom Gericht verurteilt, die Akten aber dem Konsistorium nach bestehender Vorschrift zur Kenntnisnahme mitgeteilt. Darauf sah sich diese kirchliche Aufsichtsbehörde veranlaßt, den Grafen F. zur näheren Erklärung der gegen Ebel ausgesprochenen Beschuldigung aufzufordern. Damit nahm der 30 Königsberger Religionsprozeß, der von 1835—1841 währte, seinen Anfang. Auf Grund der beigebrachten Beweisstücke suspendierte das Konsistorium im Herbste 1835 vorläufig beide Prediger. Zugleich beantragte es bei dem geistlichen Ministerium die Einleitung einer Kriminaluntersuchung erst gegen Ebel, dann auch gegen Diestel. Beide wurden angeklagt wegen Verdachtes, eine vom christlichen Glaubensbekenntnisse abweichende Sekte 35 gestiftet zu haben und wegen Verletzung der Pflichten als Prediger und Lehrer durch Aufstellung, Verbreitung und praktische Anwendung der gefährlichen, zur Unsittlichkeit verleitenden Lehre von der geschlechtlichen Reinigung. Da die Angeklagten das Königsberger Gericht und das dortige Konsistorium der Parteilichkeit beschuldigten, so übergab der König Friedrich Wilhelm III. von Preußen die Führung des Prozesses dem Kammergericht 40 in Berlin mit der Bestimmung, daß für theologische Gutachten das Magdeburger Konsistorium heranzuziehen sei. Am 28. März 1839 erfolgte darauf hin das Urteil erster Instanz, daß Ebel wegen vorsätzlicher Pflichtverletzung und Sektenstiftung seines Amtes zu entsetzen, zu allen ferneren öffentlichen Ämtern für unfähig zu erklären, auch in eine öffentliche Anstalt zu bringen und aus derselben nicht eher zu entlassen sei, bis man von seiner 45 Besserung überzeugt sein könne; daß ferner Diestel wegen vorsätzlicher Pflichtverletzung seines Amtes als Prediger zu entsetzen und zu allen ferneren öffentlichen Aemtern für unfähig zu erklären sei; daß endlich beide die Kosten der Untersuchung zu tragen haben. Die Angeschuldigten appellierten gegen dieses Erkenntnis und erlangten am 4. Dezember 1841 ein Urteil zweiter Instanz (eines Obersenates des Kammergerichts), welches das 50 erste Erkenntnis dahin abänderte, „daß die Angeklagten nicht wegen vorsätzlicher Pflichtverletzung mit Kassation und Unfähigkeit zu allen öffentlichen Ämtern, sondern wegen Verletzung ihrer Amtspflichten aus grober Fahrlässigkeit — zu entsetzen, der Dr. Ebel auch, unter Aufhebung der wider ihn erkannten Detention in einer öffentlichen Anstalt von der Anschuldigung der Sektenstiftung freizusprechen, in Ansehung des Kostenpunktes 55 das gedachte Erkenntnis zu bestätigen, die Inkulpaten auch die Kosten der weiteren Verteidigung zu tragen gehalten seien."

Beide Erkenntnisse bestätigen zunächst durch ihr Schweigen, daß die durch böse Gerüchte veranlaßte Anklage in Betreff der Lehre von der geschlechtlichen Reinigung auf Verleumdung beruht; es hat weder den beiden Predigern noch den Mitgliedern des 60 Ebelschen Kreises in dieser Hinsicht etwas Schlechtes bewiesen werden können; die von

ihnen mit Ernst betriebene Bekämpfung unkeuscher Begierden als ein Hauptstück alles Heiligtumsstrebens ist von Gegnern schlimm gedeutet worden. Das Urteil zweiter Instanz spricht sodann Ebel von der Anklage der Sektenstiftung frei; mit Recht; denn in seinem Kreise war weder eine konstitutive Lehre, noch ein eigener Ritus oder eigene Verfassung proklamiert. Daß sie aber „wegen Verletzung ihrer Amtspflichten aus grober Fahrlässigkeit“ ihres Amtes entsetzt wurden, hatte in ihrer Anweisung zur Heiligung des ehelichen Geschlechtslebens seinen Grund. Auf Grund des Sch.schen Dualismus erstrebten sie mit allem Ernste die Abtötung der Sinnlichkeit. Auf die eheliche Geschlechtsgemeinschaft bezogen, sollte unter steter Selbstbeherrschung eine nur stufenweise Annäherung der Geschlechter stattfinden zu dem Zwecke, daß jede Beimischung des sinnlichen Triebes dabei aufhöre. Das empfahlen sie den Eheleuten ihres Kreises (auf Grund von Hbr 13, 4; Rö 8, 13 und To 6, 19—22) als „geschlechtliche Reinigung“. Eine Anwendung auf außereheliche Geschlechtsgemeinschaft, wie Gegner ausgestreut haben, hat diese Anweisung nie finden sollen. Obgleich diese Anweisung nur das Geheimnis des engeren Kreises bleiben sollte, wurde sie doch bekannt und schnell mißdeutet, so daß man den Königsberger „Muckern“ die schlimmsten Verfehlungen nachsagte. Daß die Angeklagten aber nicht überlegt haben, wie leicht ihre Anweisung mißdeutet werden und ihre ganze amtliche Thätigkeit dadurch um ihre Achtung gebracht werden könne, darin liegt eben „grobe Fahrlässigkeit“, und daraus resultiert die ihnen nachgesagte „Verletzung ihrer Amtspflichten“. Wenn endlich so kluge Männer wie Ebel und Diestel den Sch.schen gnostisierenden Dualismus als eine höhere Stufe göttlicher Offenbarung, die uns über das bisherige Bibelverständnis und die daraus geflossene lutherische Kirchenlehre hinausheben solle, selbst ansahen und andere zu derselben Ansicht anzuleiten suchten, so waren sie jedenfalls von der gesunden Lehre abgewichen. Ebel begab sich nach Württemberg in ländliche Zurückgezogenheit, wo er 1861 starb; Diestel blieb in Königsberg bis an seinen Tod (gest. 1854).

Da in die Untersuchung eine Anzahl Personen aus den ersten Familien Ostpreußens, die heute noch dort blühen, verflochten sind, so werden die Akten derselben noch jetzt auf dem Kgl. Staatsarchive zu Königsberg unter Sekret gehalten. Inzwischen hat es den Verurteilten an Verteidigung nicht gefehlt. Der frühere preußische Tribunalsrat Ernst Graf v. Kanitz, dem auf Befehl des Königs Friedrich Wilhelms IV. von Preußen Einblick in die Untersuchungsakten gestattet gewesen ist, hat in seiner Schrift „Aufklärung nach Aktenquellen über den 1835—1842 zu Königsberg in Preußen geführten Religionsprozeß für Welt- und Kirchengeschichte“, Basel 1862 eine Darstellung gegeben, die zu einer Rechtfertigung Ebels ausklingt; diese Schrift geht aber von der „Voraussetzung aus, daß Ebel das Sch.sche System nur als eine Privatmeinung angesehen habe, die auf sein amtliches Verhalten als Geistlicher und Seelsorger keinen Einfluß ausgeübt habe.“ Das ist aber eine irrtümliche Voraussetzung und daher die Kanitzsche Schrift keine unparteiische Darstellung. Obgleich das wissenschaftliche Urteil über jene Vorgänge noch kein objektiv geklärtes ist, dürfte doch das Urteil zweiter Instanz als „ein der Wahrheit und Gerechtigkeit entsprechendes“ zu beurteilen sein. **Paul Tschackert.**

Schöpfung und Erhaltung der Welt. — 1. S. im allgemeinen die Systeme der christl. Dogmatik (in den Abschnitten de creatione und de providentia). Von den neueren namentlich Schleiermacher, Der chr. Glaube &c. I, § 48 ff. (Schöpfung), § 59 ff. (Erhaltung); Kahnis, Luth. Dogm. 2. A., I, § 13 und 14; F. A. Philippi, Kirchl. Glaubenslehre (Stuttg. 1867), II, 225 ff. 258 ff.; H. Schmid, Dogm. der ev.-luth. K., 6. A., § 20 u. 21; Luthardt, Kompend. der Dogm. § 35 u. 36; J. T. Beck, Vorles. üb. chr. Glaubenslehre I, § 13 u. 14; Dorner, System d. chr. Glaubensl. I, § 34-37; Frank, System d. chr. Wahrheit S. 21—24; Kähler, D. Wissenschaft der chr. Lehre § 9 u. 10; A. Gretillat, Exposé de théol. systématique t. III, Dogmatique, section II u. III (Neuchâtel 1888); W. Schmidt, Christl. Glaubenslehre, Tl. II (Bonn 1898), S. 181 ff. u. 215 ff.; Alex. v. Oettingen, Luth. Dogm. II: System der chr. Heilswahrheit (München 1900), § 12 u. 13. — Vgl. die Monographie von J. Weener, Schepping en Voorzienigheid. Bijdrag tot de kennis en waardeering van het Theisme, Utrecht 1899.

2. Zur Lehre von der Schöpfung (bes. Apologetisches zu Gen 1 gegenüber d. modernen Entwickelungslehre): Fr. Pfaff, Schöpfungsgeschichte mit bes. Berücksichtigung des biblischen Schöpfungsberichts, Frankf. 1855 (2. A. 1877). H. Reinkens (kath.), Die Schöpfung der Welt, 1859. F. W. Schultz, Die Schöpfungsgeschichte nach Naturwissenschaft und Bibel, Gotha 1865. O. Andreä, Schöpfung oder Entwicklung?, Beweis d. Gl. IV (1868), S. 257 ff. E. Luthardt, Apologet. Vorträge über die Grundwahrheiten d. Christentums, Vortr. IV (10. A. S. 59—88). F. H. Reusch, Bibel und Natur; Vorlesungen über die mosaische Urgeschichte und ihr Ver-

hältnis zu den Ergebnissen der Naturforschung, 4. A. Bonn 1876. Edm. de Pressensé, Les origines, Paris 1883 (bes. l. II: Le problème cosmologique, p. 129—238). Doumergue, La création et l'évolution; l'homme préhistorique, Lausanne 1884. W. Buff, Anmerkungen zur bibl. Schöpfungsgeschichte: Bew. d. Gl. XXI (1885), S. 22. 62. 98. 148 ff. W. H. Dallinger, 5 The Creator, and what we may know of the method of creation, London 1887 (vgl. Bew. d. Gl. 1888, S. 158 f.). Paul Schanz (kath.), Apologie d. Christentums, I: Gott und die Natur, Freiburg 1887 (3. Aufl. 1903), § 14 ff. H. Schell, Apologie des Christentums, II (Paderborn 1905), S. 70 ff. O. Ziemssen, Makrokosmus: Zur Schöpfungsgeschichte, Gotha 1893. E. G. Steude, Christentum und Naturwissenschaft, Gütersloh 1895 (bes. K. 1: Der 10 biblische Schöpfungsbericht, und K. 2: Der christliche Schöpfungs- und Erhaltungsbegriff). Brüning, Der biblische Schöpfungsbericht im Lichte der Naturwissenschaft: Beweis d. Gl. 1899, S. 62 ff. Bruno Ankermann, Das Prinzip des Reiches Gottes, Gütersloh 1899, S. 36 ff. Zöckler, Darwinismus und Materialismus beim Beginn des 20. Jahrhunderts: ebd. 1900, S. 161 ff. auch 1902, S. 3 ff. und 1903, S. 142 ff. — Unter den neuesten Ver- 15 suchen zur Konziliation des biblischen Schöpfungsberichts mit der modernen Naturwissenschaft verdienen Hervorhebung: W. Großmann, Lutherische Metaphysik I (Leipz. 1904), S. 229—274; Adf. Wagenmann, Das System der Welt; Grundzüge einer Physik des organischen Lebens, I (Cannstatt 1905); Rud. Schmid, Naturwissenschaftliches Glaubensbekenntnis eines Theologen, Stuttgart 1906 (samt der früheren Schrift desselben Verfassers: „Die Darwinschen Theo- 20 rien, 1876).

Eine vollständige Geschichte der Lehre von der Schöpfung, besonders soweit die mosaische Urgeschichte (Gen 1—3) als deren bibl. Grundlage in Betracht kommt, umschließt das Werk von Zöckler: Geschichte der Beziehungen zwischen Theol. und Naturwissenschaft, 2 Bde (Gütersloh 1877—79).

25 Wegen der kosmogonischen Lehren und Sagen des Heidentums siehe unten im Texte.

3. Zur Lehre von der Welterhaltung: James Mc Cosh, The Method of divine Government physical and moral, Lond. 1850; 10. ed. 1870. Herm. Cremer, Beiträge zur christlichen Weltanschauung. I: Ueber das Verhältnis Gottes zur Weltordnung: Bew. 30 des Glaubens V (1869), S. 40 ff. 59 ff. Ders., Das Reich Gottes, die Lösung der Welträtsel: ebd. S. 501 ff. R. A. Lipsius, Die göttliche Weltregierung (Wissenschaftliche Vorträge ꝛc. II), Frankfurt 1878. W. Woods Smyth, The Government of God, Lond. 1882. W. Beyschlag, Zur Verständigung über den christl. Vorsehungsglauben: Deutsch-ev. Bl. 1888; auch sep. A. Hodge, The relation of God to the World: Presbyt. and ref. Rev. 1887, 35 p. 1—15. W. Schmidt, Die göttl. Vorsehung und das Selbstleben der Welt, Berlin 1887. Erich Haupt, Der christl. Vorsehungsglaube: Beweis d. Gl. 1888, S. 201 ff. A. B. Bruce, The providential order of the World (Gifford Lecture), Lond. 1897. Rud. Schmid, Naturw. Glaubensbek. ꝛc. S. 117 ff. — Mehr oder weniger gehören auch hierher: H. Drummond, Das Naturgesetz in der Geisteswelt (engl.: Natural law in the spiritual world, zuerst Lond. 1883), 40 Leipz. 1886 und F. Bettex, Symbolik der Schöpfung und ewige Natur, Bielefeld 1898.

Vgl. überhaupt d. Art. „Vorsehung" von R. Kübel: PRE² XVI, 565—583.

I. Die Schöpfung der Welt. Der Begriff einer Schöpfung oder eines Entstehens der Welt durch das schöpferische Machtwort Gottes ist untrennbar vom Grundgedanken des Monotheismus überhaupt. Giebt es nur einen lebendigen persönlichen Gott, 45 so kann nichts in der Welt anders als durch den absoluten Macht- und Liebeswillen dieses Einen Gottes seinen Ursprung genommen haben; seine Schöpferthätigkeit muß die Ursache der Existenz des Inbegriffs aller Wesen sein, die nicht selbst Gott sind.

Dieser allein wahre Schöpfungsbegriff findet sich nirgends reiner aufgefaßt und durchgeführt, als in den beiden Urkunden des biblischen Monotheismus, dem Alten und 50 dem NT. — Nach dem mosaischen Schöpfungsberichte des AT erschuf Gott „im Anfang", d. h. im Anfang alles zeitlichen Werdens und Geschehens überhaupt, „den Himmel und die Erde", also die gesamte, natürliche Welt. Er rief dann in sechs Tagewerken nacheinander die einzelnen unorganischen und organischen Existenzen im Himmel und auf Erden bis hinauf zum Menschen durch sein gebietendes Machtwort „Es werde" ins Dasein 55 (Gen 1, 1—2, 3). Als ein absolutes Erschaffen aus Nichts oder als ein Ins-Daseinrufen von Nichtseiendem erscheint die göttliche Schöpferthätigkeit auch in jener zweiten Schöpfungssage des ersten Buches Mose (Gen 2, 4—24), welche im Gegensatze zu der genetisch aufsteigenden Ordnung des Hexaemeron, die den Menschen als das Ziel des Schöpfungsprozesses erscheinen läßt, ihn vielmehr als das göttlich gesetzte Prinzip an die 60 Spitze stellt, mit welchem und für welches die Welt in ihrer ursprünglichen paradiesischen Reinheit und Integrität geschaffen worden. Absoluter Weltschöpfer ist Gott nicht minder jenen Sängern des Alten Bundes, die, gleich dem Dichter des 33. Psalms, die Himmel und all ihr Heer „durch das Wort des Herrn und durch den Hauch seines Mundes" gemacht sein lassen (Ps 33, 6 ff.), oder, wie die Verfasser von Ps 104 und von Hiob Kap. 38,

eingehendere poetische Schilderungen von der Gründung der Erde, ihrer Berge und Gewässer durch die Befehle des Allmächtigen entwerfen (Ps 104, 5 ff.; Hi 38, 4 ff.). Mit aller Schärfe betont auch die nachkanonische oder apokryphische Litteratur des vorchristlichen Judentums das Monotheistische des Schöpfungsbegriffes. Jesus Sirach beschreibt die ursprüngliche schöpferische Anordnung der himmlischen und der irdischen Werke Gottes im 5 engen Anschlusse an die mosaischen Urkunden und zum Teil mit den Worten derselben (Si 16, 25—17, 8). Das zweite Buch der Makkabäer lehrt geradezu eine Schöpfung aus Nichts (ἐξ οὐκ ὄντων, 2 Mak 7, 28). Und auch das Buch der Weisheit denkt bei seiner Erwähnung der Weltschöpfung „aus ungestaltetem Wesen" (ἐξ ἀμόρφου ὕλης) möglicherweise nicht an eine selbstständige Existenz der Materie neben Gott von Ewigkeit 10 her, sondern scheint nur auf den Übergang des uranfänglich von Gott geschaffenen Chaos zum Kosmos, auf die ordnende Schöpfungsthätigkeit, womit Gott die **creatio prima** zur **creatio secunda** fortbildete, hinzuweisen (Wei 11, 17, vgl. Vs. 21. 22); doch bleibt, bei der bekannten Hinneigung des alexandrinischen Verfassers zu platonischen Lehren (z. B. zu der von der Präexistenz der Seele, s. K. 8, 20), der dualistische Sinn der Stelle 15 immerhin möglich (vgl. Zöckler, Apokr. und Pseudepigr. d. ATs, S. 379 f.). — Im NT sodann wird der Inhalt der mosaischen Schöpfungsurkunden in zahlreichen Aussprüchen Christi und der Apostel als geschichtlich vorausgesetzt, namentlich bei Erwähnung der Weltgründung (καταβολὴ κόσμου, Jo 1, 24; Mt 25, 24; Lc 11, 50; Eph 1, 4; 1 Pt 1, 20; Hbr 4, 3), der Erschaffung von Mann und Weib (Mt 19, 4—6; AG 17, 20 24—26; 1 Ti 2, 13) und des Schöpfungssabbaths, an welchem Gott von seinem Werke geruht habe (Hbr 4, 4; vgl. Jo 5, 17). Gott wird hier immer wiederholt als der „Herr Himmels und der Erde" gepriesen, der beide gemacht habe (Mt 11, 25; Lc 10, 21; AG 17, 24; vgl. Offenb. 4, 11); als der Urgrund, aus welchem alle Dinge ihr Dasein haben (ἐξ οὗ τὰ πάντα, 1 Ko 8, 6; Rö 11, 36; vgl. Eph 4, 6); als der höchste ewige Vater, 25 der durch den Sohn die Welt geschaffen habe (Jo 1, 3; Kol 1, 15—18; Hbr 1, 2); als der unsichtbare Gott, der seine ewige Kraft und Göttlichkeit durch die Werke seiner Schöpfung offenbart habe (Rö 1, 19. 20; AG 14, 17). Auch der Erschaffung der Welt aus Nichts gedenkt das NT wenigstens einmal, da wo es ein Entstandensein der Erscheinungswelt aus unsichtbarem oder intelligibelem Grunde vermittelst des göttlichen Allmachts- 30 wortes aussagt (Hbr 11, 3). Und an einer anderen Stelle beschreibt es eben diese aus Nichts schaffende Wirksamkeit Gottes wenigstens ihrem Prinzipe nach, als das Vermögen dessen, der „dem Nicht-Seienden gebietet, als wäre es" (Rö 4, 17).

Auf Grund dieser biblischen Lehre hat die kirchliche Dogmatik ihren Schöpfungsbegriff ausgebildet. Die bedeutendsten Kirchenväter, die Scholastiker des Mittelalters und 35 die altprotestantischen Dogmatiker kommen darin im wesentlichen überein, daß sie eine absolut wunderbare Erschaffung des Universums aus Nichts lehren, die im Anfange der Zeit (**cum tempore, nicht in tempore,** nach Augustin (**Civ. Dei XI, 6**) stattgefunden habe und in den beiden Akten der ersten oder unmittelbaren und der zweiten oder mittelbaren Schöpfung (**creatio prima s. immediata** und **creatio secunda s. mediata**) 40 verlaufen sei. Die unmittelbare Schöpfung gilt als die Erschaffung von „Himmel und Erde" (Gen 1, 1), d. h. des irdischen und außerirdischen Weltstoffes, sowie der immateriellen Substanzen oder der rein geistigen Wesenheiten. Die mittelbare Schöpfung wird als die innerhalb der sechs Tage (Gen 1, 3—21) erfolgte stufenmäßige Ausbildung und Anordnung der einzelnen Geschöpfe beschrieben, mithin als eine Entwickelung und Organi- 45 sation der unmittelbar aus dem Nichts erschaffenen Materie, wobei nur ein Akt, die den Abschluß dieser Entwickelung bildende Erschaffung der Seele des ersten Menschen nämlich, ebenfalls noch reine Schöpfung aus Nichts oder Urschöpfung (**creatio prima**) gewesen sei. Als bewirkendes Subjekt der Schöpfung wird die ganze Trinität genannt, sofern Gott der Vater die Welt durch den Sohn im hl. Geiste geschaffen habe (nach Ps 33, 6; 50 Gen 1, 2; Jo 1, 3; Hbr 1, 2; Kol 1, 16), oder sofern der Vater als letzter Urgrund und Ausgangspunkt, der Sohn oder das Wort als vermittelnde Kraft, der hl. Geist als mütterlich belebendes, ausgestaltendes und vollendendes Prinzip der Schöpfung in Betracht kommen (vgl. Rö 11, 36; Eph 4, 6). Als letzten und höchsten Zweck der Schöpfung statuiert die Dogmatik die Verherrlichung Gottes oder die vollendete Offenbarung seiner 55 Macht, Weisheit und Güte, worin aber der untergeordnete oder vermittelnde Zweck (**finis intermedius**) der Beseligung der Menschen in der Gemeinschaft mit Gott zugleich mitenthalten sei (vgl. Gen 1, 31; Ps 8, 5; 19, 2; 115, 16; Jes 45, 18; AG 17, 26; 1 Ko 15, 46 u. s. w. Vollständig lautet daher die Definition der Schöpfung, wie sie die orthodoxe Dogmatik der altprotestantischen Kirche aufstellt: „**Actio Dei triuni externa, qua** 60

Deus Pater omnia, quae sunt, per Verbum s. Filium in Spiritu virtute infinita in tempore ex nihilo produxit ad laudem gloriae suae". So Calov; ähnlich Gerhard, Quenstedt, Hollaz und andere lutherische Dogmatiker (vgl. H. Schmid⁴, S. 112f.), desgleichen viele altreformierte Theologen, siehe Schweizer, Glaubenslehre 2c. Bd I S. 296ff.
5 Charakteristisch ist u. a. die schroffe Formulierung dieses Begriffs einer creatio ex nihilo in der presbyterianischen Westminster-Konfession (K. 4, 1; App., p. 7 und bei K. Müller, Bek. der ref. K.), s. Niemeyer: „Deo Patri, Filio et Spiritui sancto complacitum est — — mundum hunc, et quae in eo continentur universa tam visibilia quam invisibilia, in principio intra sex dierum spatium creare seu ex nihilo
10 condere, atque omnia quidem valde bona".

Die Abweichungen von dieser biblisch-kirchlichen oder trinitarisch-theistischen Schöpfungslehre, wie sie von alters her in der Entwickelung der menschlichen Spekulation hervorgetreten sind, beziehen sich entweder auf das schaffende Subjekt oder auf den Modus der Schöpfung; sie alterieren entweder den Begriff des frei-bewußten persönlichen Schöpfers
15 oder den des planmäßigen, in geordneter Stufenfolge zum Menschen aufsteigenden Schöpfungshergangs. Im ersteren Falle neigen sie zur Umwandlung der Schöpfung in eine bloße Kosmogonie oder Selbstentwickelung der Welt, im letzteren verkennen sie das Kosmogonische, das Wohlgeordnete und Genetische in der Schöpfung. Jenes ist der gemeinsame Fehler aller heidnischen Lehren von der Weltentstehung, sowie der aus ethni-
20 sierend-pantheistischer Spekulation innerhalb der Kirche hervorgegangenen; an der entgegengesetzten Einseitigkeit einer allzu schroff monotheistischen Betonung des absoluten Anteils Gottes an der Weltentstehung leidet die Schöpfungslehre des späteren Judentums und des judaisierenden Supranaturalismus vieler Kirchenväter und späterer christlicher Denker. Wir betrachten beide Gegensätze zur christlichen Schöpfungslehre der Reihe nach in ihren
25 hauptsächlichsten Bildungsformen oder Systemen, um nach Ausscheidung des absolut Unhaltbaren und Verwerflichen an ihnen eine Vermittelung ihrer Einwürfe, so weit sie religiös berechtigt und wissenschaftlich begründet sind, mit der Kreationstheorie der geoffenbarten Religion zu versuchen.

I. Die Schöpfungslehren oder Kosmogonien des antiken und moder-
30 nen Heidentums.

Dem Heidentum ist die Schöpfung wesentlich nur Selbsterzeugung der Welt, ein kosmogonischer Prozeß, in den sich der theogonische in seinen letzten Stadien hineinmischt oder auch ganz hineinverliert und dessen Resultat die Welt bildet, aber diese als bloße *φύσις* oder natura, nicht als *κτίσις* oder creatura gedacht. Es gilt dies gleicherweise
35 von den polytheistischen, dualistischen und pantheistischen Systemen des antiken Heidentums und der außerchristlichen Naturvölker, wie von dem modernen innerchristlichen Pantheismus und seiner vollendeten Konsequenz, dem atheistischen Materialismus.

1. Die mythologischen Kosmogonien des eigentlichen Heidentums tragen sämtlich irgendwie emanatistischen Charakter; sie stellen immer die Welt und die
40 Weltwesen als Ausflüsse aus der Gottheit dar, statuieren also eine Kohärenz der Materie und der geschaffenen Geisterwelt mit der Gottheit. Es gilt dies auch von den Kosmogonien der dualistischen Religionen; denn nach ihnen entsteht die Welt aus einer Mischung der Emanationen des guten Lichtgottes mit denen des Gottes der Finsternis, sei es nun, daß diese Mischung auf dem Wege eines feindseligen Widerstreites der beiden Gegensätze
45 zustande komme, wie in der persischen Schöpfungssage, sei es, daß sie auf friedlicherem Wege aus einer parallelen Entwickelung beider Prinzipien resultiere, wie in den Mythologien der slavischen und teilweise auch der germanischen Völker. Eine strenge Scheidung der dualistischen Emanationssysteme von den pantheistischen läßt sich überhaupt nicht durchführen, da fast jedes der letzteren auch irgend welche dualistische Elemente in sich schließt,
50 gleichwie umgekehrt die Systeme des Dualismus vielfach von pantheistischen Gedanken umspielt und durchzogen sind. So mischt sich in beide unfehlbar auch vieles Polytheistische ein, und hinwiederum fehlt es fast keiner ausgebildeteren kosmogonischen Theorie des Heidentums ganz an gewissen Anklängen an den Schöpfungsbegriff des Monotheismus. Ja mehrere dieser Theorien, besonders die bereits genannte des persischen Dua-
55 lismus, sowie die nahe verwandte der etruskischen Mythologie ergeben eine wahrhaft überraschende Übereinstimmung mit zahlreichen Einzelheiten des mosaischen Schöpfungsberichtes. — Wir verzichten auf eine Klassifikation der sämtlichen heidnischen Kosmogonien von einheitlichem Gesichtspunkte aus und lassen hier nur eine Übersicht der zumeist charakteristischen dieser Kosmogonien nach ihren Grundzügen folgen, indem wir die dem alttesta-
60 mentlichen Berichte zumeist verwandten voranstellen.

Nach dem persischen Schöpfungsmythus im Avesta (Kap. 1 des Bundehesch; vgl. K. v. Orelli, Allg. Religionsgeschichte, Bonn 1899, S. 539) hat der gute Lichtgott Ormuzd in Gemeinschaft mit den Amschaspands die Welt in sechs Schöpfungsperioden oder Jahrtausenden durch sein Wort (Honover) geschaffen, nämlich 1. den Himmel und das Licht, 2. das Wasser, 3. die Erde (insbesondere den Berg Albordj als ihren Kern oder Mittelpunkt, und nach ihm die übrigen Berge von geringerer Höhe), 4. die Bäume, 5. die Tiere, welche sämtlich vom Urstier abstammen, 6. die Menschen als Sprößlinge des Urmenschen Kajomorts. Die Reihenfolge dieser Schöpfungsobjekte wird nicht immer so angegeben (der Urstier z. B. einmal auch vor den Bäumen genannt); auch findet sich die Verteilung der Schöpfungswerke auf sechs tausendjährige Zeiträume erst in den späteren Quellen, während in den älteren eine eigentümliche Vermischung der beiden urgeschichtlichen Vorgänge der Weltentstehung und der Sintflut stattfindet; vgl. Orelli S. 548). Immerhin wird ziemlich klar und konstant dem Ahuramazda eine absolut aus nichts erschaffende Thätigkeit beigelegt. — Noch bestimmter als diese persische scheint die Schöpfungssage der Etrusker, wie dieselbe von Suidas (Art. *Τυῤῥηνία*) überliefert ist, auf einen Urzusammenhang mit der alttestl. Kosmogonie zurückzuweisen. Die Welt ist danach in sechs Jahrtausenden von Gott geschaffen, im 1. nämlich Himmel und Erde, im 2. das Himmelsgewölbe, im 3. das Meer samt den übrigen Gewässern, im 4. Sonne, Mond und Sterne, im 5. die Tiere der Luft, des Wassers und Landes, im 6. die Menschen. Während der weiteren sechs Jahrtausende der im ganzen als 12000jährig angenommenen Dauer der Welt wird das Menschengeschlecht auf Erden leben und bestehen. Die Berührung mit Gen 1 ist hier eine so auffallende, daß man sich des Verdachts kaum erwehren kann, der ohnehin erst dem Mittelalter (nach Krumbacher, Gesch. d. byzant. Lit.[2], S. 563 etwa der Mitte des 10. Jahrh.) angehörige Berichterstatter möchte aus jüdisch oder christlich interpolierten Quellen geschöpft haben. — Weit reicher an jenen trüben mythologischen Elementen, wie sie den Emanationssystemen des Polytheismus und antikheidnischen Pantheismus notwendig eigen sind, erscheinen die Kosmogonien mehrerer vorderasiatischer Völker. Berosus (c. 300 v. Chr.) als priesterlicher Interpret und Interpolator der alt-babylonischen Kosmogonie läßt über das ursprüngliche finstere Chaos das Meerweib Markaja oder Homoroka (d. i. Ocean) herrschen; erzählt dann, daß der höchste Gott Bel-Zeus dieses Weib mitten entzwei gespalten und aus der einen Hälfte den Himmel, aus der anderen die Erde gebildet habe; läßt ferner Bel sich selbst den Kopf abschneiden und durch die ihm untergeordneten Gottheiten aus den herabträufelnden Blutstropfen sowie aus damit vermischter Erde die Menschen bilden, welche vernünftig sind und an der göttlichen Klugheit Anteil haben, während die auf ähnliche Weise aus Erde und Götterblut gekneteten Tiere dieses Vorzugs ermangeln u. s. f. Noch stärker polytheistisch infiziert lautet das von Damaskios (*Περὶ ἀρχῶν* 125) überlieferte kosmogonische Bruchstück, das ungefähr 10 Gottheiten als an der Bildung der Welt beteiligt vorführt. Von den neuerdings entdeckten schöpfungsgeschichtlichen Keilschrift-Fragmenten der babylonisch-assyrischen Litteratur ergiebt besonders das (durch King 1902 in neuer Ausgabe veröffentlichte) Siebentafel-Epos Enuma eliš deutliche Berührungen mit dem durch diese beiden Griechen Überlieferten. An den Berososchen Bericht über die Schöpfung des ersten Menschen als erfolgt durch Mischung von Blut des Bel mit Erde erinnert der Inhalt von Taf. VI dieses Epos (s. Zimmern und Winckler, Keilschr. und AT[3], S. 586); und mit Damaskios' Schilderung des Kampfs der guten Götter (unter Ea und Marduk) wider die Mächte des Chaos, bes. Tiâmat (= tehôm, Gen 1, 2) und deren Sohn Mummu, berührt sich mehrfach, was vom Inhalt der vorhergehenden Tafeln sich erhalten hat (vgl. auch A. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des alten Orients, Leipzig 1904, S. 52f. 73f.). Einen Teil dieser Anklänge an die Berosos-Damaskiossche Kosmogonie hatte schon jener schöpfungsgeschichtliche Text ergeben, den man seit den 70er Jahren des vorigen Jahrh. kannte, worin (nach der Übers. in Bd VI, 1 der „Keilinschriftl. Bibliothek", vgl. Zimmern, D. alte Orient, Heft 3) das Hervorgehen der ersten Götter aus dem Chaos Tiâmat mit den Worten geschildert wird: „Als droben der Himmel noch nicht benannt war, drunten die Feste (Erde) noch nicht geheißen war; als noch Apsu (der Ocean), der uranfängliche, ihr Erzeuger, — der Urgrund, Tiâmat, ihrer aller Mutter, ihr Wasser in eins zusammen mischten . . . als von den Göttern nicht Einer entstanden war, keinen Namen genannt, kein Schicksal bestimmt hatte, da wurden die Götter gebildet; da entstanden (zuerst) Lachmu und Lachâmu," u. s. f. (Die auf G. Smiths erstmalige Mitteilung der berühmten Stelle [„Chaldä. Genesis", 1876, S. 62f.] gefolgten Versuche zu ihrer Uebersetzung bieten manche Varianten, durch die aber das Wesentliche des Sinnes —

namentlich soweit die Namen Tiâmat, Lachmu ꝛc. in Betracht kommen — nicht berührt wird). Interessant sind die Berührungen der babylonischen Schöpfungstafeln mit dem biblischen Berichte über die Gestirnschöpfung und die Erschaffung der Pflanzen und Tiere (3. bis 5. Tagewerk); s. Jeremias, S. 15 f., 33 f., 55. Neben manchen Aehnlichkeiten ergiebt die betreffende Vergleichung doch auch starke Abweichungen, beruhend auf vielfacher Einmengung heidnisch-theogonischer Elemente in die Schilderung der babylonischen Texte. — Verschiedene, durch Einmengung theogonischer Mythen getrübte Anklänge an den alttest. Bericht bietet auch die **phönikische** Schöpfungssage nach dem (freilich verdächtigen und nur mit Vorsicht zu gebrauchenden) Sanchuniathon (s. d. A. oben S. 452). Danach vermischte sich der uranfänglich als finsterer Wind (*Κολπία* = קֹל פִּיחַ) über der chaotischen Urmaterie (*Βάαυ* = בֹּהוּ) wehende Geist mit dieser Materie, und aus dieser Verbindung, welche „Verlangen, Sehnsucht“ (*Πόθος*) genannt wird, entstand zunächst der fruchtbare, wässerige Urschlamm (*Μώτ* = מוֹי oder מַי, Wasser), der die Samen aller Dinge in sich barg; ferner der Himmel (*Ζωφασημίν* = צֹפֶה שָׁמַיִם, expansio coelorum), der in Form eines Eies gebildet wurde und aus dessen hohler Schale dann Sonne, Mond und Sterne hervorleuchteten (diese Angabe über das Weltei fehlt bei Sanchuniathon, findet sich aber in dem, was Damaskios [*Περὶ ἀρχῶν* 125] über die phönikischen Kosmogonien berichtet); sodann Luft und Meer, Wolken und Winde, Blitze und Donner; endlich, durch das Krachen der letzteren geweckt, die beseelten Wesen in beiderlei Geschlechtern und die Urmenschen *Αἰών* und *Πρωτόγονος*, von denen dann *Γένος* und *Γενά* herstammen, die zuerst Phönikien bewohnten (s. Sanch. Fragm. ed. Orelli [1826], p. 8. 12 sqq.; und vgl. Röth, Geschichte der Philos., I, 250 ff.; Ewald, Über die phönik. Ansichten von der Weltschöpfung, S. 27; Jerem., S. 62—64). — Die hiermit teilweise verwandten Kosmogonien der Hellenen und der Ägypter lassen zugleich mit der sich bildenden Welt auch die Götter entstehen. Nach der ältesten **griechischen** Schöpfungssage bei Hesiod ging aus dem Chaos, als dem zuerst entstandenen Urwesen, zuerst die Trias Gäa, Tartaros und Eros (Erde, Erdtiefe und Liebe) hervor; sodann die Syzygie Erebos und Nyx (Finsternis und Nacht), welche zusammen den Äther und die Hemera (das Himmelslicht und den Tag) erzeugten. Gäa gebar zuerst aus sich selbst heraus den Uranos, den Pontos und die Gebirge; sodann, als vom Uranos Befruchtete, den Okeanos (das Meer im Unterschiede von Pontos oder Pelagos, der Meerestiefe) samt den übrigen Titanen, von denen dann Zeus, die olympische Götterwelt und die Menschen abstammen (Hesiod, Theog. v. 116 sqq.). Aehnlich, nur mehr den orientalischen Schöpfungsmythen genähert, die Kosmogonie bei Aristophanes (Aves 692 sqq.), wonach zuerst Chaos, Nyx, Erebos und Tartaros waren, von denen Nyx das Urei (*ᾠὸν πρώτιστον*) gebar; aus diesem entsprang dann Eros, der, mit Chaos gepaart, die übrigen Geschöpfe in Himmel, Erde und Meer erzeugte und durch verschiedentliche Mischung der Elemente alle Dinge ordnete und belebte. — Die von Diodorus Siculus (I, 7) mitgeteilte Kosmogonie ist keine griechische, sondern eine wesentlich **ägyptische**, wie aus ihrer wesentlichen Identität mit den von ihm selbst später angeführten kosmogonischen Aussagen der Ägypter erhellt (vgl. I, 10 ff.). Danach sondert eine von selbst entstandene Luftbewegung die ursprünglich im Chaos vermischten Elemente; die schweren schlammigen sinken zu Boden und scheiden sich allmählich unter beständiger Bewegung zu Land und Meer. Aus der noch schlammig-weichen Erde erzeugen die Strahlen der Sonne durch die Gewalt ihrer Hitze Tiere, und zwar Luft-, Land- und Meertiere, je nachdem der hitzige (sonnenhafte), erdige oder wässerige Stoff in ihnen überwiegt u. s. w. (Ähnliches bei Ovid im Eingange seiner Metamorphosen [I, 5 ff.]). Die ältere ägyptische Mythologie ist in ihrer Schöpfungslehre mehr monotheistisch geartet; Amun — oder Chnum oder Thout — erscheint als oberster Schöpfergott, der den Himmel, die Erde und auf letzterer Pflanzen, Tiere, Menschen und Götter hervorbringt; es finden sich hier manche bedeutsame Anklänge an Gen 1 (vgl. das 1. Buch des Turiner Totenpapyrus, sowie Pap. Anastasy I, 350, bes. auch den Amons-Hymnus von Kairo aus der Zeit der 20. Dynastie; s. Jerem. S. 61). Auch **Indiens** älteste religiöse Litteratur hat hie und da an die Schöpfungslehren des Monotheismus Anklingendes, z. B. in jenem sog. „Schöpfungsliede“ des Rigveda (10, 129), welches anhebt: „Nicht das Nichts war, nicht das Seiende damals, nicht war der Raum noch der Himmel jenseits des Raumes! Was hat (all dieses) so mächtig verhüllt?, wo, in wessen Hut war das Wasser, das unergründliche, tiefe?“ ꝛc.; oder in jenem andern Rigveda-Hymnus (10, 82): „Der unser Vater ist, Erzeuger, Schöpfer, Der alle Orte kennt und alle Wesen; Zu ihm, der einzig Namen gab den Göttern, Gehen hin die andern Wesen, ihn zu fragen“ ꝛc. Mit begeisterten Worten, die an die Schilderungen alttestamentlicher Naturpsalmen (wie Ps 104

oder 147) anklingen, wird in mehreren Liedern der Himmelsgott Varuna gepriesen, z. B. in dem Liede Rigv. V, 85: „Auf, singe laut dem Varuna ein Loblied — —, der ausbreitet, wie das Fell der Schlächter, die Erde als einen Teppich für die Sonne; der ausdehnte in Wäldern kühle Lüfte, schuf Milch in Kühen, in den Rossen Raschheit, im Herz den Willen, im Wasser den Agni, die Sonne am Himmel, auf dem Fels den Soma", 2c.; ähnlich in VII, 86: „Voll Macht und Weisheit ist doch dessen Wesen, der Erd und Himmel festigte, die weiten, der die hehre Himmelswölbung hoch emportrieb, der das Sternenheer und der Erde Fluren aufthat" (nach Orelli, S. 404 f.). — Üppiger und phantastischer schon das bedeutend jüngere Gesetzbuch des Manu. Nach ihm war das All einst unterschiedslose und dunkle chaotische Finsternis, als Gott, der große Urheber der Dinge, erschien und das Urdunkel durch sein Licht verscheuchte, um nun zunächst die Wasser und in ihnen des Lichtes Samen zu schaffen. Aus diesem Samen bildet sich nun ein goldglänzendes Ei, in welchem Brahma ein ganzes Schöpfungsjahr hindurch ruhig und denkend sitzt, bis er es spaltet und aus seiner beiden Hälften Himmel und Erde bildet. Fast ganz so schildert den Schöpfungshergang auch der Mahabharata und überhaupt die späteren Quellen der indischen Mythologie, welche namentlich darauf noch näher eingehen, wie aus den einzelnen Teilen von Brahmas Körper die verschiedenen Elemente, sowie die verschiedenen Kasten der Menschheit, die der Brahmanen, der Kschatrijas, Waiçjas und Çudras, hervorgegangen seien (vgl. überhaupt: Johannsen, Die kosmogonischen Ansichten der Inder und der Hebräer, Altona 1833; Lassen, Indische Alterthumskunde, III, 307 ff.; E. L. Fischer, Heidenthum und Offenbarung (1878), S. 50 ff.; v. Orelli, Allgemeine Religionsgeschichte, S. 403 f.). — Von den in dieser späteren indischen Schöpfungssage charakteristisch hervortretenden Zügen findet sich der vom Weltei als gemeinsamer Geburtsstätte von Himmel und Erde noch in anderen Mythologien, z. B. der alten Chinesen (wonach zugleich mit der Erde der Urriese oder makrokosmische Mensch Panku aus dem Weltei hervorgeht), der Japaner, der Finnen (in deren altem Nationalepos Kalewala die Bildung von Himmel und Erde aus der oberen und der unteren Hälfte des Eies ganz ähnlich wie bei Manu beschrieben wird), ja vieler Südsee-Insulaner, z. B. der Bewohner von Rajatea im Gesellschafts-Archipel (vgl. Wegener, Geschichte der christlichen Kirche auf dem Gesellschaft-Archipel I, 161, und Ad. Bastian in der unten angef. Schrift). Andererseits findet jene Sage vom Hervorgehen der einzelnen Teile der Welt aus den zerstückten Gliedern eines riesenhaften Urmenschen oder menschengestaltigen Gottes sich wie bei Berosus (s. o.) auch in der altgermanischen und skandinavischen Kosmogonie. Nach ihr bildet sich aus dem schmelzenden Eise des finsteren und kalten Urstoffes (dessen Finsternis und Kälte von den von Niflheim herüberwehenden eisigen Winden herrührt) unter dem erwärmenden und belebenden Einflusse der von Muspelheim ausgehenden Lichtstrahlen der Urriese Ymir, ein bösartiges Geschöpf, das während eines tiefen Schlafes und Schweißes, wovon es befallen wird, die Ahnherren der übrigen Riesengeschlechter aus seiner linken Hand und seinem Fuße erzeugt. Später geht aus jenem immerfort schmelzenden und tropfenden Eise die Kuh Antumbla hervor, aus deren Euter vier dem Ymir Nahrung gebende Milchströme (entsprechend den vier Strömen des Paradieses, Gen 2, 19 ff.) hervorfließen. Diese Kuh Antumbla, als das mütterlich zeugende Prinzip oder das „ewig Weibliche" in der Schöpfung, leckt aus den salzigen Eisfelsen binnen dreien Tagen einen Mann hervor, genannt Buri, den Vater Börrs, welcher letztere mit Bestla, der Tochter des Riesen Belpora, die drei Söhne Odin, Vile und Ve erzeugt. Diese erschlagen den Riesen Ymir und bilden aus seinen Gliedern und Organen die jetzige Welt. Aus seinem Blute schaffen sie die See samt den übrigen Gewässern, aus seinem Fleische die Erde, aus den Knochen die Berge, aus den Zähnen und den zerbrochenen Knochen die Felsen und Klippen. Aus dem Schädel bilden sie das Himmelsgewölbe, aus dem in der Luft umher zerstreuten Hirne die Wolken u. s. w. Zuletzt schaffen sie aus zwei Bäumen am Meeresstrande die beiden ersten Menschen Askr und Embla (Esche und Erle), die sie mit Seele, Leben, Witz, Gefühl, Sprache und Sinneswerkzeugen begaben. Den gesamten Verlauf dieses Weltbildungsprozesses gliedert die Edda in sieben Schöpfungsperioden, die mit den sieben Tagen des mosaischen Berichts eine gewisse Analogie zeigen (vgl. Mone, Geschichte des Heidenthums, I, 320 ff.; J. Grimm, Deutsche Mythologie, I, 525 ff.). — Als gemeinsame Grundzüge aller dieser mythologischen Kosmogonien, mögen sie nun dem Typus vom Weltei nachgebildet sein oder dem vom zerstückten makrokosmischen Urmenschen, oder mögen sie endlich der monotheistischen Schöpfungslehre der Bibel vorzugsweise nahe kommen, erscheinen jedenfalls: das Fortschreiten des Weltbildungs-

prozesses vom Unvollkommeneren zum Vollkommeneren oder vom uranfänglichen Chaos zur abschließenden Menschenschöpfung; desgleichen das Überwiegen des Wassers in den Urzuständen der Erde und das Hervortreten eines auf diese Urgewässer reagierenden lichten oder geistigen Prinzips; endlich die Hervorhebung des gottähnlichen und mittelbar gott-5 verwandten Ursprungs der Menschen als grundleglichen Vorzugs derselben vor der durch Elementarkräfte aus der Erde erzeugten Tieren. — Vgl. außer den bisher angeführten Schriften (bes. Orelli und Jeremias) noch A. Wuttke, Die Kosmogonien der heidnischen Völker vor der Zeit Jesu und der Apostel, Haag 1850; H. Lüken, Die Schöpfungsurkunde des Menschengeschlechts, Freiburg 1876; O. Pfleiderer, Religionsphilosophie auf geschicht-10 licher Grundlage, 1878, S. 450ff.; O. Caspari, Die Urgeschichte (2. A. 1877), II, 352ff.; Fr. Lenormant, **Les origines de l'histoire d'après la Bible et les traditions des peuples orientaux**, Paris 1880; Adolf Bastian, Die heil. Sage der Polynesier, Kosmogonie und Theogonie, Leipz. 1881; W. Pressel, Die Stimmen der Völker über die Urgeschichte, Hamburg 1890; Fr. Lukas, Die Grundbegriffe in den Kosmogonien 15 der alten Völker, Leipz. 1893.

2. Die kosmogonischen Vorstellungen der altheidnischen, insbesondere der hellenischen Philosophie, erfordern eine eigene Betrachtung. Sie umgehen zwar vielfach das Problem der Weltentstehung, sofern sie die Ewigkeit der Welt oder wenigstens der Weltmaterie voraussetzen; ihr Inhalt ist also im ganzen 20 mehr kosmologischer als kosmogonischer Art, mehr ideale Spekulation als historische Schilderung des angeblichen Herganges beim ersten Werden der Dinge. Aber um des bedeutenden Einflusses willen, den wenigstens die hervorragenderen dieser Systeme auf die christliche Schöpfungslehre in ihrer normalen wie abnormen Entwickelung gewonnen haben, dürfen doch auch sie von dieser unserer Darstellung nicht ausgeschlossen 25 werden.

In der vorplatonischen Philosophie Beider, der Jonier wie der Dorier (Pythagoräer und Eleaten), spielen die kosmogonischen und kosmologischen Probleme eine hervorragende Rolle, da diese Philosophie wesentlich Naturphilosophie und eben darum fast ihrem ganzen Inhalte nach Kosmologie ist. Die jonischen Philosophen forschen nach dem materialen 30 Prinzipe der Dinge, das sie verschiedentlich bestimmen. Thales setzt es in das Wasser oder das Feuchte; Anaximander in das ἄπειρον, d. h. in den quantitativ unendlichen und qualitativ unbestimmten Urstoff der Dinge; Anaximenes in die Luft, aus welcher mittelst Verdichtung und Verdünnung Feuer, Wind, Wolken, Wasser und Erde geworden seien; Heraklit in das ätherische Feuer, als den allwissenden und allwaltenden göttlichen 35 Urgeist, aus dem alles geworden sei und zu dem alles zurückkehre; Anaxagoras in die einst im Chaos unterschiedslos miteinander vermischten Samen der Dinge (Homöomerien), die der göttliche Geist, der absolut einfache, unteilbare und leidenslose *Νοῦς*, entmischt und zum wohlgeordneten Kosmos gebildet habe; Leukipp und Demokrit endlich in die Atome, jene unteilbaren Urkörperchen, die sich nicht durch ihre Qualitäten, sondern nur 40 geometrisch durch Gestalt, Lage und Anordnung voneinander unterscheiden und in ihrer Gesamtheit das Volle, neben dem Leeren oder Nichts das andere Urprinzip der Dinge, bilden. — Auf ein ideales oder formales Prinzip der Dinge richten die dorischen Philosophen in Großgriechenland und Sizilien ihr Augenmerk. Die Pythagoräer finden dasselbe in den Zahlen, den geometrischen Gestalten und Verhältnissen; die Eleaten (Xeno-45 phanes, Parmenides, Zeno, Melissos) in der begrifflichen Einheit des Seins. Eine geistreiche Vermittelung des jonischen Standpunkts mit dem eleatischen versuchte Empedokles von Agrigent, der in seinem Lehrgedichte *Περὶ φύσεως* vier materielle und zwei ideelle Prinzipien oder „Wurzeln" der Dinge statuierte, die vier Elemente, Erde, Wasser, Luft und Feuer nämlich, und die beiden bewegenden Kräfte der Liebe und des Hasses, von 50 welchen jene die Vereinigung, dieser die Trennung der Dinge bei der Weltbildung bewirkt habe.

In der platonisch-aristotelischen Blütezeit der altgriechischen Philosophie wiederholt sich der Gegensatz zwischen idealistischer und realistischer (oder materialistischer) Kosmologie zuerst im Verhältnis der platonischen zur aristotelischen, dann in dem der stoischen 55 zur epikuräischen Naturphilosophie. — Plato, dem die Ideen, und zumal die höchste Idee, die des Guten, allein als ewig gelten, erklärt die Welt bestimmt für zeitlich geworden, oder näher für von Gott, dem absolut Guten, aus der qualitätslosen und eigentlich nichtrealen Materie (dem *μὴ ὄν*) gebildet. Zuerst sei die Weltseele durch harmonische Vereinigung der unteilbaren und der teilbaren Substanz gebildet worden, dann der Körper 60 der Welt, der als Ganzes oder als Weltall die Form des Dodekaëders trage, während

von den ihn konstituierenden materiellen Elementen die Erde kubische, das Feuer pyramidalische, das Wasser ikosaëdrische und die Luft oktaëdrische Grundformen führen. Dem Verhältnisse der Weltseele zum materiellen Universum entspreche im menschlichen Mikrokosmos das zwischen der im Haupte thronenden unsterblichen Seele und zwischen dem Leibe mit seinen beiden niederen Seelen, dem θυμοειδές und dem ἐπιθυμητικόν u. s. w. — Ganz anders Aristoteles, der die Welt zwar für endlich dem Raume oder der Ausdehnung nach, aber für ewig der Zeit nach erklärt. Das erste Bewegte in der Welt, das oberste und nächste Objekt der Thätigkeit des „unbewegten Bewegers", ist ihm der Himmel oder speziell der Fixsternhimmel, als die äußerste und oberste der die Erde umkreisenden Sphären, unter welcher dann die von niederen Gottheiten bewegten Planetenhimmel in verschiedenen Bewegungsverhältnissen rotieren. Von den fünf Elementen: Aether, Feuer, Luft, Wasser, Erde, — gehörte das erste ausschließlich dem Himmelsraume und seinen Körpern an, während die vier übrigen in verschiedener Mischung die Erde und die irdischen Körper bilden. Und zwar bildet die irdische Natur eine teleologisch aufsteigende Stufenreihe von immer vollkommener werdenden Wesen, deren oberstes, der Mensch, zu den Seelenvermögen der niederen hinzu noch das der Vernunft gesellt, ohne daß aber darum seine Seele mehr als die bloße Entelechie seines Leibes wäre, also etwa den Vorzug der Unsterblichkeit besäße. — Die Kosmologie der Stoiker nähert sich hinsichtlich ihrer überwiegend idealistischen Haltung mehr der platonischen und der eleatischen, als derjenigen des Aristoteles. Die Welt gilt ihr zwar als ewig, aber nur sofern sie die Wirkung oder das Gebilde der ihr innewohnenden ewigen Kraft, der Gottheit, ist. Die Gottheit, welche die Welt als ein allverbreiteter Hauch, als künstlerisch bildendes Feuer, als Seele und Vernunft durchdringt und die einzelnen vernunftgemäßen Keimformen oder λόγοι σπερματικοί in sich schließt, dirimiert sich bei der Weltbildung in die vier Elemente sowie in die verschiedentlich aus ihnen gemischten Körper. Nach Ablauf einer gewissen Weltperiode kehren vermittelst eines allesverzehrenden Weltbrandes alle Dinge wieder in den Urgrund der Gottheit zurück, welche dann die Welt aufs neue schafft, um sie schließlich aufs neue zu zerstören u. s. f. — Nach der wiederum zu den Behauptungen der realistischen Naturphilosophen, insbesondere Demokrits, zurückgreifenden Physik Epikurs und seiner Schule existiert von Ewigkeit her der Raum und in ihm die nach Gestalt, Umfang und Schwere unterschiedenen Atome. Diese bewegen sich vermöge ihrer Schwere nach unten hin; sie erzeugen durch Kollisionen während ihres Fallens verschiedene Bewegungen, zuerst nach oben und seitwärts, dann jene Wirbelbewegungen, durch welche sich die Welten bilden. Außer der Erde und den sie umgebenden Planeten und Fixsternen, die zusammen eine Welt bilden, existieren noch unzählige andere Welten, die wir nicht sehen. Doch sind die Gestirne sämtlich nur etwa so groß, als sie uns erscheinen, daher auch nie bewohnt; die Götter wohnen in den Zwischenräumen zwischen den verschiedenen Welten. Die Tiere und Menschen sind bloße Produkte der Erde; die Bildung der letzteren (deren Seele nach Epikur als ein aus feinen Atomen bestehender, durch den ganzen Leib verbreiteter, luft- und feuerartiger Körper zu denken ist) hat einen stufenmäßigen Fortschritt zu höherer Vollkommenheit zurückgelegt.

Von den philosophischen Richtungen der Epoche der Auflösung des selbstständigen hellenischen Geisteslebens (seit dem letzten vorchristlichen Jahrhundert) erklären die Skeptiker alle sichere Erkenntnis auf physikalischem und zumal auf kosmogonischem Gebiete für unmöglich, während die Eklektiker, wie z. B. Cicero, Elemente der platonischen, der stoischen und der epikuräischen Kosmologie, so gut als dies eben möglich, zu kombinieren und zu mischen suchen. Mit eingehenderem Interesse beschäftigen sich die theosophisch-synkretistischen Schulen der letzten vorchristlichen und der ersten christlichen Zeit mit dem kosmologisch-kosmogonischen Problem, namentlich die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie, der Neupythagoräismus und der Neuplatonismus. Nach Philo, als Hauptrepräsentanten der jüdisch-alexandrinischen Philosophie, steht Gotte, als dem absolut aktiven Prinzip, die form- und qualitätslose Materie (das platonische μὴ ὄν) als Prinzip der absoluten Passivität von Ewigkeit her gegenüber; jener produziert zuerst die Ideenwelt (den Logos oder κόσμος νόητος) und drückt dann die Urbilder dieser Idealwelt der ewigen Materie ein u. s. f. (vgl. den Art. „Philo", Bd XV S. 356—359). — Der Logos oder die göttliche Idealwelt, die nach dieser durchaus platonisierenden Schöpfungslehre des Alexandriners die Mittelursache der Weltentstehung bildet, wird in dem neupythagoräischen und zugleich gnostisierenden Systeme des Numenius von Apamea (um 170) zum Demiurgos, einem zweiten Gotte neben dem obersten rein geistigen Gotte (oder Νοῦς). Dieser zweite Gott, der durch den Hinblick auf die übersinnlichen Urbilder das Wissen gewinnt, das ihn zur

schöpferischen Einwirkung auf die Materie befähigt, bildet aus dieser die Welt als den dritten Gott, oder als den Sprößling (ἀπόγονος) der beiden höheren Gottheiten, des Vaters (πάππος) und Sohnes (ἔκγονος); vgl. F. Thedinga, De Numenio philos. Platonico, Bonn. 1875. — Im Neuplatonismus endlich, namentlich bei Plotin und Porphyrius, ist das vermittelnde Prinzip bei der Weltbildung wieder die Ideenwelt, die aber nicht, wie bei Plato, mit der Gottheit identifiziert, sondern als Emanation oder Eradiation aus dem höchsten Urguten (dem ἓν καὶ ἀγαθόν) dargestellt wird. Diese Ideenwelt oder göttliche Vernunft (νοῦς) erzeugt als ihre Abbilder die Seelen samt den von ihnen abhängigen und regierten Körpern, sowie weiterhin die übrigen sinnlich-wahrnehmbaren oder materiellen Wesen. Die Materie ist an sich ein wesenloses μὴ ὄν, dem erst die in sie eingehenden höheren Naturkräfte, die λόγοι, welche vom νοῦς und seinen Ideen abstammen, Gestalt und Leben erteilen. — Vgl. in Betreff dieser und der übrigen kosmologischen Theorien der letzten Periode der griechischen Philosophie W. Möller, Geschichte der Kosmologie in der griechischen Kirche bis auf Origenes (Halle 1860), S. 5—111; M. Heinze, Die Lehre vom Logos in der griech. Philosophie, Leipzig 1872; Anathon Aall, Der Logos. I. Geschichte der Logosidee in der griech. Philosophie, Leipzig 1896; auch Clem. Bäumker, Das Problem der Materie in der griech. Philosophie, München 1890. Überhaupt für das ganze vorliegende Gebiet: E. Zeller, Die Philosophie der Griechen (5. Aufl., Leipzig 1892 ff.).

Die überwiegend ideale und philosophisch-abstrakte Behandlungsweise, welche die Spekulation dieser Philosophen des klassischen Altertums dem kosmologischen Problem angedeihen läßt, und die konkretere, aber auch viel phantastischere und willkürlichere Lösung, welche eben derselben Frage seitens der mythischen Kosmogonien der älteren Zeit zu teil wird, erscheinen bis zu einem gewissen Punkte geeignet und zugleich mit christlichen Ideen versetzt in einer dritten Hauptgruppe kosmologisch-kosmogonischer Theorien, der wir hier eine besondere Betrachtung widmen müssen. Es ist dies der Inbegriff

3. der gnostisch-manichäischen Kosmogonien, oder der kosmogonischen Systeme des innerchristlichen Heidentums der älteren Zeit. — Die sämtlichen hierher gehörigen Richtungen erscheinen als paganistische Entstellungen und Mißdeutungen der christlichen Offenbarungswahrheit; sie repräsentieren verschiedene heidnische Weltanschauungen, die „nach Art der Palimpseste durch das Christentum durchscheinen“. Zum AT nehmen sie alle eine mehr oder minder feindliche Stellung ein, obgleich sie fast ausnahmslos bemüht sind, dem Grundgedanken seiner monotheistischen Schöpfungs- und Weltregierungslehre eine gewisse Stelle innerhalb ihrer in der Hauptsache durchaus heidnischen Ideen anzuweisen. Sie bedienen sich dazu der eigentümlichen Figur des Demiurgen, jenes Mittelwesens zwischen der Gottheit und der Schöpfung, dem wir bereits bei dem pythagoräisch-platonischen Eklektiker Numenius begegnet sind, und zwar hier in einer Form und Ausprägung, die auf den christlichen Gnosticismus als ihre geschichtliche Grundlage zurückzuweisen scheint. Der Demiurg der Gnostiker ist nicht etwa ein höheres göttliches Prinzip schöpferischer Weltbildung, wie der platonische Logos oder κόσμος νόητος, sondern vielmehr „Repräsentant des Weltlebens in seinem Unterschiede von Gott“; ein niederer Äon, der „psychisch mit der notwendigen Vergänglichkeit alles Weltlebens verschlungen erscheint, dabei meist zugleich astrologisch gefaßt und auf die Planetensphäre als die unmittelbare Urheberin des niederen tellurischen Weltlebens bezogen wird“. Überall bezeichnet er den zu überwindenden und in der höheren Existenzform des pneumatischen Reiches Christi aufzuhebenden Standpunkt des natürlichen (hylisch-psychischen) Weltlebens. Denn die von ihm bewirkte Schöpfung ist nur die unvollkommene Vorstufe der Erlösung; und diese vermag weder er selbst, noch der von ihm gesandte psychische Messias zu vollbringen, sondern allein der pneumatische Christus, jener höhere Äon, der bei der Taufe im Jordan als ein Stärkerer über den demiurgischen Messias kommt, um durch doketisches Leben, Leiden und Sterben seine Mission zu vollführen. — Je nachdem es nun mehr hellenische, insbesondere platonische Philosopheme oder parsisch-dualistische Grundanschauungen sind, an welche sich dieser Mittelpunkt der gnostischen Spekulation anlehnt, resultiert die ägyptisch-griechische (abendländische) oder die persisch-syrische (morgenländische) Gnosis als Grundform der betreffenden kosmologischen Systeme. In jener erscheint der Übergang vom göttlichen Sein und Leben zur Weltbildung und Weltentwickelung wesentlich als Emanation oder als Hervorbringung einer Reihe von immer schwächer und ungöttlicher werdenden hypostatischen Ausflüssen (Äonen) der Lichtwelt (des Pleroma), deren unterster gewöhnlich der Demiurg ist, der Bildner und Ordner der als gestaltloses μὴ ὄν oder als leere Hülle (κένωμα) der Lichtwelt gedachten Hyle oder Materie. Die parsisch-dualistischen Gnostiker dagegen

vermögen die Welt wesentlich nur als Produkt eines Kampfes zwischen den Äonen des Lichtreichs und zwischen Satan und seinen Dämonen zu denken, wobei die Hyle das vom Satan geschaffene, beseelte und beherrschte, ihm aber teilweise durch die guten Äonen entrissene Kampfgebiet bildet, also statt als bloßes Scheinwesen, als positiv böse Potenz und Ausfluß des bösen Prinzips dasteht. Innerhalb dieser beiden großen Hauptgruppen oder Richtungen erscheint die gnostische Kosmologie nun wieder verschiedentlich modifiziert, je nachdem das betreffende System eine Frucht samaritanischer Weltanschauung ist, wie das der Simonianer; oder altägyptische Mythologumene reproduziert und mit christlicher Hülle zu überkleiden sucht, wie die ophitische und die valentinianische Gnosis; oder alexandrinisch-jüdische Theosopheme einmischt, wie die Lehre des Basilides; oder vom Standpunkte rein hellenischer, oder auch pontisch-kleinasiatischer Weltansicht aus eine schroff antijüdische und gesetzesfeindliche Richtung verfolgt, wie die Systeme eines Karpokrates einerseits und eines Marcion andererseits; oder endlich den Dualismus syrischer, persischer und anderer orientalischer Religionen der christlichen Weltanschauung einzuverleiben sucht, wie Saturnin (Satornil), Bardesanes, Tatian und die übrigen Repräsentanten der syrischen Gnosis, denen sich weiterhin der gewöhnlich nicht mehr zum Gnosticismus im engeren Sinne gerechnete Manichäismus anreiht.

Ein näheres Eingehen auf die kosmogonischen Lehren des Gnosticismus erscheint hier untunlich. Man vergleiche den Art. „Gnosis" (Bd VI S. 728 ff.), sowie aus der Speziallitteratur bes. Möller, Kosmologie ꝛc. S. 169 ff.; Koffmane, Die Gnosis nach ihrer Tendenz und Organisation, Breslau 1881; Harnack, Dogmengeschichte[3], I, 211 ff.; W. Anz, Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus: TU XV, H. 4 (1897); J. Réville in der Rev. de l'hist. des religions 1898, p. 220—224. — Was den Manichäismus betrifft, so hat die im Grunde mehr heidnisch als christlich gefärbte Weltansicht dieser Sekte durch die neuesten Forschungen im Gebiete der altkirchlichen und mittelalterlichen Sektengeschichte eine hervorragende Bedeutung für die Entwickelungsgeschichte des christlichen Geistes überhaupt nach seinen abnormen oder häretischen Richtungen gewonnen. Denn wie die Wurzeln dieser merkwürdigen synkretistischen Religionsform bis in die älteste christliche Urzeit zurückreichen und namentlich mit den judenchristlich-gnostischen Sekten der Elkesaiten (Mogtasilah) und der Mandäer verwachsen sind (vgl. die Artikel „Mandäer" und „Mani, Manichäer", von Keßler Bd XII, 155 ff. und 193 ff.; auch Anz in den angeführten Abhandlungen der TU., S. 70 ff.), so verzweigen sich die Ausläufer und Nachtriebe des ausgebildeten persischen Manichäismus des 3. Jahrhunderts durch die ganze Ketzergeschichte der orientalischen wie der occidentalischen Christenheit im Mittelalter. Und wie im Priscillianismus und Paulicianismus und in den Lehren der Euchiten, Bogumilen und Albigenser das Wesentliche der manichäischen Weltansicht in modifizierter Weise fortlebt (s. d. Art. „Neumanichäer" XIII, 757 ff.), so haben sich einzelne Ideen derselben, namentlich solche, die sich auf die Schöpfung der Welt und des Menschen beziehen, selbst bis in die tiefsinnig gnostisierenden Systeme neuerer christlicher Theosophen, wie Weigel, J. Böhme, Fr. v. Baader u. s. w. fortgepflanzt. Als charakteristisch für die Schöpfungslehre des älteren und mittelalterlichen Manichäismus ist namentlich hervorzuheben, daß derselbe die Gestalt des Demiurgen aus seinem phantastischen Gemälde der Schöpfung ganz hinwegläßt und die gesamte irdisch-materielle Schöpfung, den Menschen nach Leib und Seele mit inbegriffen, zu einem Produkte Satans und seiner Dämonen, als Nachahmer der Schöpferthätigkeit des Lichtgottes macht. Der bei jenen Theosophen und schon vorher bei einigen Theologen des Arminianismus (Episcopius, Curcelläus, Limborch) hervortretende Gedanke einer Wiederherstellung der durch Lucifers und seiner Heerscharen Einwirkung verderbten und chaotisch zerrütteten Schöpfung im Werke der sechs Tage (Restitutionstheorie, vgl. unten) wird als ein Überrest, bezw. eine idealisierende Umbildung dieser manichäisch-katharischen Kosmogonie zu betrachten sein (vgl. Zöckler, Geschichte der Beziehungen ꝛc. I, 718 ff., II, 510 ff.).

4. Die spekulativen Kosmogonien der neueren pantheistisch-materialistischen Naturphilosophie oder des modernen innerchristlichen Heidentums scheinen auf den ersten Blick keine nähere Verwandtschaft mit den bisher betrachteten Weltschöpfungslehren kundzugeben, wenigstens nicht mit denen des Gnosticismus und der altheidnischen Mythologien. Und doch fehlt es nicht an einzelnen Berührungspunkten selbst mit diesen Theorien, mag auch immerhin die Beziehung, welche zwischen den kosmologischen Vorstellungen der althellenischen Philosophen und zwischen denjenigen der modern-pantheistischen oder atheistischen Spekulation stattfindet, die direktere und mehr offen zu Tage liegende sein.

Im allgemeinen besteht zwischen der Schöpfungslehre des modernen pantheistischen Heidentums und zwischen den analogen Systemen der älteren Zeit der Hauptunterschied, daß jene die freie schaffende und bildende Mitwirkung eines persönlichen Schöpferwillens viel vollständiger vom Weltentstehungsprozesse ausschließt, als dies bei den entsprechenden 5 Vorstellungen und Lehren des früheren Heidentums im ganzen der Fall war. Das moderne Heidentum denkt im allgemeinen noch viel anti-monotheistischer und überhaupt anti-theistischer über den Schöpfungshergang, als das ältere; es eliminiert somit den Begriff der Schöpfung selbst weit gründlicher als die in dieser Hinsicht weniger konsequenten Theorien der älteren Zeit dies gethan hatten (vgl. Zöckler a. a. O., II, 397 ff. 601 ff. 10 606 ff.; Alex. v. Oettingen, Dogm. II, 1, 318 ff.). — Am weitesten geht in dieser Richtung der eigentliche Materialismus oder der rein und konsequent ausgebildete Sensualismus, wie er in den Systemen der englischen Freidenker und Deisten seit Hobbes, desgleichen in denjenigen der französischen Encyklopädisten des 18. Jahrhunderts, sowie endlich am folgerichtigsten in den Lehren der modernen wissenschaftlichen Atomistik Deutsch- 15 lands, bei Büchner, Vogt, Moleschott, Fritz Schultze, Häckel u. s. w. hervortritt. Von einer eigentlichen Erschaffung der Welt kann nach diesen Theorien so wenig die Rede sein, daß zugleich mit dem persönlichen geistigen Schöpfer auch aller Geist überhaupt, alle Freiheit und Unsterblichkeit, kurz alle ethischen Prinzipien, und samt diesen auch die physischen Prinzipien der Kristallbildung, der Pflanzen- und Tierbildung weggeleugnet werden, daß 20 also hier nur der Stoff, und zwar der abstrakte, in eine unendliche Vielheit hypothetischer Stoffteilchen von unendlicher Kleinheit zersplitterte und zerbröckelte Stoff, zur bewirkenden Ursache und zum Erklärungsgrunde sämtlicher gegenwärtiger wie vergangener Erscheinungen des Lebens gemacht wird. Am allerkonsequentesten erscheint diese den Stoff als solchen vergötternde und für ewig erklärende Weltansicht in H. Czolbes „Neuer Darstellung des 25 Sensualismus" (Leipzig 1855) durchgeführt. Danach ist die Welt ohne Anfang gleichwie ohne Ende; die Materie existiert von Ewigkeit her, sowohl ihren Atomen oder kleinsten Stoffteilchen, wie ihren wesentlichen organischen Formen nach; sie ist absolut anfangslos und gleichewig mit der Weltseele, die man als das sie zusammenhaltende und belebende Prinzip betrachten kann, vgl. Czolbes spätere Schrift: „Die Grenzen und der Ursprung 30 der menschlichen Erkenntnis im Gegensatze zu Kant und Hegel. Naturalistisch-teleologische Durchführung des mechanischen Prinzips," 1865; ferner L. Büchners „Kraft und Stoff" besonders in der neuesten (15.) Auflage 1883, samt den Werken ähnlicher Art von Häckel, Dodel, Spiller, Thomassen, Fr. Schultze &c., welche sich zwar zum Teil noch „Schöpfungsgeschichten" nennen, in Wahrheit aber dem Begriffe der Schöpfung ganz und gar den 35 einer spontanen Entwickelung der als ewig gedachten Materie substituieren und so die Weltansicht des „reinen Monismus" (d. i. materialistischen Atheismus) zu begründen suchen (Zöckler II, 667 ff.).

Im Unterschiede von dieser sensualistischen Weltewigkeitslehre betrachtet der Pantheismus die Welt sowohl ihrem Stoffe wie ihrer Form nach als zeitlich geworden, faßt sie 40 aber als den Ausfluß oder als die notwendige Evolution einer dem Weltstoff zu Grunde liegenden ewigen Kraft oder Idee, welche der in der Welt sich selbst gegenständlich werdende Gott ist. Je nachdem diese absolute Idee als primitive Einigung von Geist und Natur oder von denkender und ausgedehnter Substanz, welche bei der Schöpfung auseinandertreten, gedacht wird, oder als völlig substanzloses Wesen, als reiner Begriff oder 45 absoluter Geist, resultiert die realistische oder idealistische Grundform der pantheistischen Weltansicht, von welchen jene an Spinoza und Schelling, diese an Fichte und Hegel ihre vornehmsten Repräsentanten unter den neueren Philosophen hat. Für beide gleicherweise ist die Annahme eines eigentlichen Schöpfungsaktes im Grunde eine Unmöglichkeit, da sie eine Transscendenz ihres Gottes über der Welt überhaupt nicht kennen, die letztere viel- 50 mehr nur als eine besondere Existenzform der Gottheit, als eine Entwickelungsphase oder Manifestationsweise des ihr innewohnenden und in ihr zu seiner Selbstverwirklichung gelangenden Prinzips des Göttlichen auffassen. „Die Annahme einer Schöpfung," sagt Fichte (Vom seligen Leben, S. 160 f.), „ist der Grundirrtum aller falschen Metaphysik und Religionslehre und insbesondere das Urprinzip des Juden- und Heidentums". Hegel 55 erklärt Gott, sofern er vor und außer der Erschaffung der Welt in sich ist, für „die ewige, abstrakte Idee, die noch nicht in ihrer Realität gesetzt ist". Sofern diese Idee kraft ihrer absoluten Freiheit „das andere als ein Selbstständiges aus sich entläßt", setzt sie die Welt (Philosophie der Religion, II, S. 181. 206 ff.). So erklärte auch z. B. Marheineke, auf Hegelscher Grundlage fußend, die Welt für „die Erscheinung Gottes außer 60 sich oder für die Entäußerung seines Wesens", und D. F. Strauß meinte: „Dreieinigkeit

und Schöpfung sind, spekulativ betrachtet, eins und dasselbe, nur das einemal rein, das anderemal empirisch betrachtet!" (so in seiner noch mehr idealistisch-pantheistisch gehaltenen „Glaubenslehre" 1840 f., während freilich seine letzte Schrift: „Der alte und der neue Glaube [1872; 11. Aufl. 1881] ihn als zu den Niederungen des ordinären Materialismus herabgesunken zu erkennen gab). Statt der Hegelschen absolut-idealistischen Weltansicht, der auch solche pan- 5 theistische oder pantheisierende Religionsphilosophen wie Biedermann (1869), O. Pfleiderer (1878) ꝛc. im ganzen nahe stehen, hat auf Andere, eine Zeit lang wenigstens, der phantasievolle Realismus des Schellingschen Identitätssystems vorzugsweise anziehend gewirkt. Im Anschlusse an ihn erklärte Oken (1810) die ganze Welt für Gott in seiner materiellen Daseinsform, welche sich zur ideellen verhalte wie Eis zum Wasser, oder wie der Inbegriff 10 aller Zahlen zur Null als dem Fundamentalprinzip der Mathematik. Den Menschen bezeichnete er als die volle Manifestation Gottes, als Gott auf der Stufe seiner vollkommensten Selbsterfassung und Selbstverwirklichung, dabei aber zugleich als die ideale höhere Einheit der gesamten Organismenwelt, insbesondere der Tierwelt. Pflanzen, Tiere und Menschen waren ihm lediglich metamorphisierte oder organisch entwickelte Infusorien u. s. f. Ähnliche, 15 nur zum Teil weniger phantastische Ideen über das Verhältnis Gottes zur Schöpfung als seiner notwendigen Selbstoffenbarung äußerten Theodor Friedrich Rohmer in seiner „Kritik des Gottesbegriffs" (1855) und in „Gott und seine Schöpfung" (1857); C. G. Carus in dem anziehend geschriebenen Werke „Natur und Idee, oder das Werdende und sein Gesetz" (1861); Chr. German in dem Schriftchen „Schöpfergeist und Weltstoff, oder 20 die Welt im Werden" (1862). Ihnen allen ist die Welt nicht sowohl von Gott als vielmehr aus Gott hervorgebracht, eine Emanation des göttlichen Urgeistes, eine successive Selbstpotenzierung der absoluten Idee, vermöge welcher dieses Urnichts sich durch die Stufen des Äthers, der kosmischen Materie, der gröberen planetarischen Materie und der organischen Substanz hindurch allmählich zu der ebenso materiellen wie geistigen Existenz- 25 weise der tierischen und menschlichen Organismen entwickelt. Für die Bildung des Weltraums und des Erdkörpers im ganzen wird etwa die Nebularhypothese von Kant und Laplace als maßgebende Theorie in Anspruch genommen, gleichwie die Entstehung der Gebirgsschichten der Erdrinde nach Maßgabe der quietistischen (d. h. unmerklich langsam vor sich gehende und nur im Verlaufe von Jahrtausenden und Jahrmillionen zustande 30 kommende Veränderungen der Erdoberfläche statuierenden) Erdbildungstheorie Lyells und seiner geologischen Schule konstruiert, und ebenso eine allmähliche Entwickelung der organischen Arten des Pflanzen- und Tierreichs aus ganz wenigen Urtypen im Anschlusse an Herbert Spencers und Charles Darwins Transmutations- oder Entwickelungshypothese behauptet wird. Manches üppig Phantastische, an die Kosmogonien älterer Dichter und 35 Mythographen Erinnernde ist aus den unter dem Einfluß dieser beiden englischen Naturphilosophen, insbesondere Darwins (gest. 1882) traditionell gewordenen Anschauungen des modernen Evolutionismus geschwunden; die Konstruktionsweise ist eine nüchternere, an das Gebiet des naturwissenschaftlich Erforschten thunlichst sich anschließende geworden, hat aber eben damit auch jeden ideellen Zug mehr und mehr zu verleugnen begonnen 40 und dem rohen Sensualismus jener Materialisten oder Monisten auf bedenkliche Weise sich genähert (vgl. unsere Bemerkungen über den Darwinismus im Art. „Mensch" Bd XII S. 618—621). Das logische Endergebnis der Darwinschen Descendenzlehre, die Behauptung, daß sämtliche Tiere und Pflanzen von vielleicht nur vier bis fünf Stammformen, ja vielleicht gar nur aus einer einzigen Urzelle entsprossen seien, daß also „die Wege, in 45 deren späterem Verlaufe wir dort der Ceder, hier dem Mammuth begegnen, in ihren ersten Ursprüngen ununterschieden nebeneinander liegen", oder daß Rose, Tanne, Palme, Biene, Schlange, Frosch, Giraffe, Mensch u. s. w. sämtlich als die im Laufe von Billionen von Jahren auseinander entwickelten Erzeugnisse einer gemeinsamen Urkeimschicht zu betrachten seien, mißt sich an phantastischer Kühnheit und Willkür mit den tollsten Phan- 50 tasien der hellenischen oder der phönizisch-babylonischen Theogonie und Kosmogonie. Und auch wo diese äußerste Konsequenz nicht gezogen, sondern das Ausgegangensein der Organismenwelt von einer Mehrheit von Urformen (etwa 4—5 für die Tierwelt nach Darwin) behauptet wird, bleibt es doch eine echt pantheistische Denkweise, ein dem Glauben an einen persönlichen lebendigen Gott innerlichst entfremdetes Bewußtsein, was 55 sich in dieser jetzt so beliebten Entwickelungs- und Verwandelungshypothese ausspricht. Es muß zum mindesten als grobe Inkonsequenz, wenn nicht vielmehr als trügerische Phrase oder leere Heuchelei gelten, wenn die Repräsentanten dieses Standpunkts doch noch die Begriffe Schöpfer oder Schöpfung in den Mund nehmen und z. B. von „Gesetzen, die der Schöpfer in die Materie gelegt", oder von einer „Weltschöpfungs- und Weltregierungs- 60

thätigkeit des Allmächtigen", oder von einem „Eingreifen des mächtigen Schöpfers in den Mechanismus der menschlichen Natur" u. s. w. reden, wie sich dies alles in den Schriften Darwins und vieler seiner englischen Anhänger häufig genug zu lesen findet, während die meist konsequenteren deutschen und französischen Vertreter des darwinisierenden 5 Naturalismus wenigstens des Ausdrucks „Schöpfer" sich zu enthalten wissen, mögen sie das Wort Schöpfung immerhin hie und da noch gebrauchen. — Von den naturwissenschaftlichen Kritikern des gott- und schöpfungsleugnenden Materialismus und Monismus verdienen auszeichnende Hervorhebung Fr. Pfaff (Schöpfungsgeschichte, 2. Aufl. 1877; Die Entwickelung der Welt auf atomistischer Grundlage, 1883 ꝛc.); A. Wigand (Der 10 Darwinismus und die Naturforschung Newtons und Cuviers, 1874—77); K. E. v. Baer (Studien II, 1876), H. Driesch, G. Wolff, A. Fleischmann, E. Dennert ꝛc. (vgl. den angef. Art. XII, 621). Vom theistisch naturphilosophischen Standpunkte aus haben ihn bekämpft Ulrici (Gott und die Natur, 1862, 3. Aufl. 1875), Planck (Wahrheit und Flachheit des Darwinismus, 1872), Frohschammer, Hugo Sommer, R. Stölzle (in s. 15 Monographien über K. E. v. Baer [1897] und über Kölliker [1901]; C. Güttler (Wissen und Glauben, 1893; 2. Aufl. 1904); vom theologischen aus: Fabri (Briefe wider den Materialismus, 2. Aufl. 1868), Ebrard (Apologetik I), de Pressensé (Les Origines, p. 239 ff.); Luthardt, Dorner, Frank, v. Oettingen (s. o. d. Litt.). Als Kritiker des Monismus in der von E. Häckel (Glaubensbekenntnis eines Naturforschers, 4. Aufl. 1893, 20 und Die Welträtsel, 1899) vertretenen Fassung sind namentlich hervorzuheben F. Loofs, Offener Brief an H. Prof. Dr. Häckel, 1899) und E. G. Steude (Die monistische Weltanschauung ꝛc. 1898, sowie Bew. d. Gl. 1899, 15 ff.; 1904, S. 1 ff.).

Wie die bisher betrachteten Schöpfungslehren des älteren und neueren Heidentums das kosmogonische Element im allgemeinen auf Kosten des monotheistischen betonen, also 25 mit anderen Worten an die Stelle einer freien Schöpferthätigkeit die naturgesetzlich gebundenen Aktionen eines der Welt immanenten Weltbildungsprinzips oder gar das blinde Walten roher Naturkräfte setzen, so legen dagegen

II. Die Schöpfungstheorien des älteren Judentums und des judaisierenden Christentums vieler Väter und neuerer Theologen alles Gewicht 30 mit einseitiger Ausschließlichkeit auf Gottes Anteil am Schöpfungshergang, unter Vergleichgiltigung oder Verkümmerung dessen, was die Kräfte und Gesetze der von ihm in relativer Selbstständigkeit gesetzten Kreatur zur Erzeugung eines geordneten zeitlichen Verlaufes der Weltentstehung beitragen mußten. Wie dort die Welt lediglich als φύσις oder natura gedacht wird, so hier lediglich als κτίσις oder creatura. Wie dort alles 35 dahin tendiert, eine in unermeßlichen Zeiträumen stattgehabte Selbsterzeugung der Natur oder gar eine Anfangslosigkeit der Welt zu behaupten, so neigt dagegen der abstrakt jüdische und judaisierende Schöpfungsbegriff zur Vorstellung, als habe Gottes Allmacht die Welt nicht nur aus Nichts, sondern auch in einem Nichts von Zeit, d. h. einem Augenblicke und wie mit einem Zauberschlage hervorgebracht. — Hierher gehört 40 es, wenn

1. auf dem Gebiete des eigentlichen Judentums nicht bloß die Erschaffung von Himmel und Erde aus Nichts (2 Mak 7, 28) sehr scharf betont, sondern auch auf das gänzlich Nichtige, Ohnmächtige und Hinfällige der Kreatur im Vergleich zu Gott mit besonderem Nachdruck hingewiesen wird, wenn also z. B. das Buch der Weisheit (Kap. 11, 23) 45 im Anschluß an ältere prophetische und poetische Vorbilder (z. Ps 23, 6; Jes 40, 12. 22; 48, 13 ꝛc.) Gott mit den Worten anredet: „Die Welt ist vor dir, wie das Zünglein der Wage oder wie ein Tropfen des Morgenthaues, der auf die Erde fällt"; wenn anderwärts von den Bergen und Felsen der Erde gesagt wird, daß sie „wie Wachs zerschmelzen vor dem Odem des Herrn" (Judith 16, 18, vgl. Ps 97, 5, Mi 1, 4), oder wenn 50 von einem „Vergehen der Himmel wie Rauch", von einem Niederfallen der Sterne gleich den Feigen eines geschüttelten Feigenbaumes u. s. w. die Rede ist (vgl. Jes 51, 6; 34, 4; Offenb. 6, 13). Es entspricht dem schroffen Supranaturalismus, ja dem annähernden Akosmismus einer solchen Weltanschauung, wenn die sechs Schöpfungstage der Genesis nicht nur im Sinne strengster Buchstäblichkeit gefaßt werden (wie dies z. B. von Josephus, 55 Antiqq. I, 2 geschieht), sondern wenn obendrein nicht sowohl Zeiträume als vielmehr Momente einer gewissen stufenmäßig geordneten Aufeinanderfolge von an sich gleichgiltigem Zeitwerte in ihnen erblickt werden. Dies letztere ist namentlich bei Philo der Fall, der, trotz seiner platonisierenden Annahme einer Ewigkeit der Materie, die Bildung und Entwickelung derselben zum geordneten Kosmos als ein Werk betrachtet, das Gott 60 nötigenfalls in einem Augenblicke hätte vollbringen können, und das er nur, damit das

Ganze geordnet vor sich gehe, auf sechs Tage verteilt habe; s. die Belege in dem betr. Art. Bd XV S. 357, 16ff.

2. Auf altkirchlich-patristischem Gebiete wurde nicht nur der absolute Charakter des Nichts, aus welchem Gott die Welt geschaffen habe, mit aller Schärfe hervorgehoben, wie z. B. von Tertullian im Gegensatze zum vermittelnden Dualismus des Gnostikers Hermogenes (adv. Hermog. c. 2), oder von den späteren Vertretern des kirchlichen Kreatianismus, z. B. Ambrosius, Hieronymus, den Scholastikern seit Petrus Lombardus u. s. w.; es fehlte hier auch nicht an nachdrücklichen Versicherungen dessen, daß Gott eigentlich gar keiner Zeit zur Hervorbringung der Welt und des Weltinhalts bedurft habe und daß dem Sechstagewerke lediglich die Bedeutung eines ordnungsmäßigen Schemas für den Stufengang der Schöpferthätigkeit zukomme. Namentlich die Alexandriner schließen sich ganz an Philos Achronismus oder Simultanschöpfungstheorie an. Clemens leugnet es geradezu, daß die Welt in der Zeit geworden sei, da vielmehr auch die Zeit erst mit den Dingen geworden. Die auf die sechs Tage verteilten Schöpfungswerke Gottes folgten nur ihrem Range nach eins auf das andere, während sie eigentlich in Gottes Gedanken zugleich vollendet worden seien. Beweis dafür sei die Stelle Gen 2, 4, wo das „ὅτε ἐγένετο, ᾗ ἡμέρᾳ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν“, offenbar eine unbestimmte und zeitlose Ausdrucksweise (ἐκφορὰ ἀόριστος καὶ ἄχρονος) sei (Strom. l. VI. c. 16, p. 813. 815). Auf Grund eben derselben Stelle der Genesis, sowie unter Berufung auf Si 18, 1 (ἔκτισε τὰ πάντα κοινῇ) behauptete auch Origenes, daß alles auf Einen Tag geschaffen worden und daß nur um der Ordnung willen die Einteilung des Schöpfungsaktes in einzelne Tage stattgefunden habe (adv. Cels. l. VI, c. 50; Comment. in Ecclesiastic. c. 18, 1). Dieser mit dem Beginne der Zeit erfolgten Erschaffung der Welt stellte er übrigens eine ewige Schöpferthätigkeit Gottes gegenüber, die er freilich nur auf die Hervorbringung der Geisterwelt bezog (de princip. I, 2, 10. III, 5, 3). — Auch Athanasius sagt: „Τῶν κτισμάτων οὐδὲν ἕτερον τοῦ ἑτέρου προγέγονεν· ἀλλ᾽ ἀθρόως ἅμα πάντα τὰ γένη ἑνὶ καὶ τῷ αὐτῷ προστάγματι ὑπέστη (Or. II. contra Arian. c. 60); und ebenso entschieden behaupten Basilius d. Gr. und Gregor von Nyssa in ihren Auslegungen des Hexaëmeron das Augenblickliche, Zeitlose und wie auf einen Schlag Vollendete der Weltschöpfung. Sie berufen sich dafür auf Gen 1, 1, wo das בְּרֵאשִׁית nach der vorzugsweise genauen Übersetzung des Aquila durch ἐν κεφαλαίῳ, „im ganzen“, d. h. in Kurzem, „in einem Zuge“ (ἀθρόως καὶ ἐν ὀλίγῳ), zu erklären sei. Ganz ähnlich auch Ambrosius: „Pulcre quoque ait: in principio fecit, ut incomprehensibilem celeritatem operis exprimeret, cum effectum prius operationis impletae, quam indicium coeptae explicuisset“ etc. (in Hexaëm. I, 2), sowie nicht minder Augustinus. Auch dieser behauptet unter Berufung auf Gen 2, 4 sowie auf Si 18, 1 („Qui manet in aeternum, creavit omnia simul“), die nicht zeitliche, sondern logische Bedeutung der sechs Tage (de Genesi ad lit. l. V. c. 5: „Non itaque temporali, sed causali ordine prius facta est informis formabilisque materies et spiritalis et corporalis, de qua fieret, quod faciendum esset“). Ja er allegorisiert und spiritualisiert dieselben so sehr, daß er gleichsam nur sechs einzelne Blicke Gottes und der Engel auf das in einem Momente zum Abschluß gelangende Schöpfungswerk daraus macht (l. c., l. IV. c. 24. 28. 33 etc.; vgl. überhaupt Zöckler, Gesch. der Beziehungen ꝛc. I, 158ff. 187ff. 227. 231ff.). Wenn auch nicht gerade diese achronistische Auffassung des Sechstagewerks in voller Strenge, so doch der ihr zu Grunde liegende Gedanke eines mit einem Male erfolgten Abschlusses der Weltschöpfung, sowie der damit zusammenhängende Satz, wonach die Welt, „non in tempore, sed cum tempore“ geschaffen worden, sind von Augustin auf die bedeutenderen Scholastiker des Mittelalters (namentlich auf Thomas von Aquin, Summa I, 19) übergegangen und so zum Gemeingute der orthodoxen Kirchenlehre der späteren Zeit geworden. — Von ernstgemeinten Versuchen, die Schöpfungstage etwa im Sinne von längeren Perioden zu fassen, also der gesamten Schöpferthätigkeit Gottes statt einer ins Kurze zusammengezogenen, vielmehr eine verlängerte und gedehnte Beschaffenheit zu erteilen, findet sich nirgendwo eine Spur, weder bei KVV noch bei Scholastikern. Alles, was von Zeugnissen und Belegen hierfür aufzuführen versucht wird, z. B. die bekannte Stelle von den sechs Jahrtausenden, welche die Welt nach dem Vorbilde der sechs Schöpfungstage dauern werde, in der Ep. Barnabae (c. 11), oder Tertullians Wort: „Maior gloria, si laboravit Deus!“ (adv. Hermog. 45), oder diese oder jene Aussprüche Augustins, worin die Bedeutung der sechs Tage verallgemeinert zu werden scheint (außer den bereits angeführten Stellen z. B. noch de Civ. Dei XI,

6; de Gen. contra Manich. I, 14; de Gen. ad lit. I, 17 u. s. f.) — alles dies beruht auf mehr oder weniger willkürlich eintragender Interpretation der betr. Stellen.

3. Auch in neuerer Zeit macht sich noch vielfach eine gewisse judaisierende oder abstrakt monotheistische Behandlung der Schöpfungslehre bemerklich, sowohl bei den Dogmatikern der römischen Kirche, von denen z. B. Bellarmin und Petavius (Theol. dogmat. l. III, c. 5) sich eng an die einschlägigen Bestimmungen eines Augustin und Thomas anschließen, als auch auf evangelisch-kirchlichem Gebiete, wo wenigstens die starr buchstäbliche Fassung des Sechstagewerkes als eines genau 6 × 24stündigen Zeitraums, wie sie seit Luther (Vorrede zu den Predigten über Gen Bd 33, S. 24ff. der Erl. Ausg.) in der orthodoxen Dogmatik allgemein üblich wurde, etwas Judaisierendes und übertrieben Supranaturalistisches hat, was das organische selbstständige oder kosmogonische Element des Schöpfungshergangs nicht gehörig zu seinem Rechte kommen läßt und sich mit dem wahren Sinne des biblischen Schöpfungsberichtes gleicherweise wie mit den unumstößlich feststehenden Thatsachen der geologischen und astronomischen Wissenschaft in Widerspruch begibt. Denn einerseits haben diese Wissenschaften 1. einen vorirdischen Ursprung der Himmelskörper, 2. eine nur langsame und allmähliche Entstehung der Gebirge sowie überhaupt der Schichten und Lagen unserer jetzigen Erdoberfläche, und 3. eine Succession von vielen der gegenwärtigen vorausgegangenen und jedesmal zum großen Teile wieder zerstörten Organismenschöpfungen (deren Reste noch in den Versteinerungen der Übergangsgebirge und der folgenden Formationen bis herauf zum Diluvium vorliegen) als im wesentlichen unzweifelhafte Wahrheiten dargethan; andererseits erfordert das Hexaëmeron der Genesis eine streng buchstäbliche Deutung oder eine Auffassung seiner Tage als 24stündiger Zeitabschnitte um so weniger, da sowohl Gen 1, 3 als Gen 2, 4 (namentlich die letztere Stelle, welche schon Origenes und Augustin mit einem gewissen Rechte für ihre mystisch-ideale Deutung des Begriffes „Tag" geltend machten) geradezu dazu nötigen, die Schöpfungstage als Zeiträume von mehr oder minder unbestimmter Länge zu denken, und da nicht minder teils die mit Gen 1 wenigstens teilweise parallelen kosmogonischen Schilderungen in Ps 104 und Hi Kap. 38, teils die Analogie der dem Offenbarungsberichte urverwandten Schöpfungssagen der alten Babylonier und Perser eine solche mehr ideale Fassung des Sechstagewerks, zufolge welcher die „Tage" etwa im Sinne von Jahrtausenden nach Ps 90, 4; 2 Pt 3, 8 gedacht werden, entschieden nahe legen und begünstigen. Alle diejenigen Versuche zur apologetischen Behandlung der biblischen Schöpfungsgeschichte also, welche die ältere buchstäbliche Deutung der sechs Tage angesichts jener physikalischen und dieser exegetischen Thatsachen fortwährend aufrecht zu erhalten bemüht sind, haben als Nachwirkungen des abstrakt monotheistischen Schöpfungsbegriffes des älteren Judentums zu gelten, wodurch das wahre Verhältnis des Schöpfers zu seiner Schöpfung im Interesse eines allzu schroffen Supranaturalismus verkannt wird. Von den verschiedenen Hypothesen zur Ausgleichung des Hexaëmerons mit der Geologie und Astronomie, wie die neuere Apologetik sie ausgebildet hat, gehören hierher hauptsächlich zwei, deren eine die langen Zeiträume der Erd- und Gebirgsbildung, zu deren Annahme die geologisch-paläontologische Forschung nötigt, als thatsächlich anerkennt und vor das Sechstagewerk verlegt, während die andere die Thatsächlichkeit einer so langen Dauer der urweltlichen Epochen bestreitet und die geologischen Formationen mit ihren Versteinerungen erst nach dem in Gen Kap. 1 erzählten Schöpfungsprozesse entstehen läßt.

Da diese letztere Hypothese zur Erklärung der überaus großen Zahl der in den verschiedenen Gebirgsschichten eingebetteten Petrefakten, sowie überhaupt der Großartigkeit der geologischen Phänomene, sich besonders auf die Gen Kap. 6—9 erzählte große noachische Flut, nebst den sonstigen Kataklysmen und Erdrevolutionen, von denen die Sagen der Urzeit berichten, zu stützen genötigt ist, so kann man sie kurzerhand als die Sündflut-Hypothese bezeichnen, gleichwie sie, um ihres ausschließenden Gegensatzes zu den modernen naturwissenschaftlichen Ansichten willen, die Hypothese der Antigeologisten zu heißen verdient. Ihren Grundgedanken oder die Annahme eines auf die noachische Flut zurückzuführenden Ursprungs der versteinerten Muscheln und Tierskelette, die sich auf und in den Gebirgen befinden, deuteten bereits Tertullian (de pall. c. 2) und Hippolyt (Refutat. haeres. I, 14) an; und zahlreiche neuere Apologeten der biblischen Urgeschichte adoptierten eben diese Erklärungsweise, indem sie bald mehr theologische, bald vorzugsweise naturwissenschaftliche Argumente zu ihren Gunsten geltend machten. So Leibniz in seiner „Protogaea", und um dieselbe Zeit mehrere antideistische Apologeten Englands, wie J. Woodward (An essay towards the natural history of the earth, 1896,

u. ö.), Thom. Burnet (Telluris theoria sacra, 1698) u. a.; desgleichen der Züricher Arzt und Physiker Scheuchzer, der Verfasser der „Physica sacra" (1727), des „Herbarium diluvianum" und jener berühmten Abhandlung: „Homo diluvii testis", worin er in dem menschenähnlichen versteinerten Skelett eines Riesensalamanders die Gebeine eines bei der Sündflut umgekommenen Urmenschen nachzuweisen suchte. Noch im letzten 5 Jahrhundert haben einige Theologen und theologisch gerichtete Naturforscher ihren Scharfsinn zur Verteidigung dieser Ansicht aufgeboten, z. B. der russische Geologe Stephan Kutorga („Einige Worte gegen die Theorie der stufenweisen Entwickelung der organischen Wesen der Erde", 1839), der Franzose Sorignet (La Cosmogonie de la Bible devant les Sciences perfectionnées, 1854), die Engländer Granville Penn (Comparative 10 Estimate of the Mineral and Mosaical Geologies, 2. edit. 1825), Evan Hopkins (Cosmogony, or the Principles of Territorial Physics, 1865) u. a.; in Deutschland und Italien die Katholiken E. Veith („Die Anfänge der Menschenwelt", apologetische Vorträge über Gen 1—11, 1865), Athan. Bosizio („Das Hexaëmeron und die Geologie, 1865; die Geologie und die Sündfluth, 1877), C. Mazzella (De Deo 15 creante Praelectt., 2. ed. Rom. 1880); auf protestantisch-theologischem Gebiete u. a. Keil (Erklärung d. Pentateuchs, Bd I, 1861, S. 9ff.) und K. Glaubrecht (Bibel und Naturwissenschaft, 1878f.); auch Eirich (Das Sechstagewerk und die Geologie, St. Louis 1878; vgl. AELKZ 1879, Nr. 12). — Eine gewisse prinzipielle Wahrheit läßt sich dieser Theorie vielleicht insofern beimessen, als ihr Protest gegen die extravaganten Annahmen der Geo- 20 logen in Betreff einer vieltausend-, ja millionenjährigen Dauer der Erdbildungsepochen als ein teilweise berechtigter erscheint und der biblischen Sündflut sowie anderen verwüstenden Fluten der Urzeit wohl ein größerer Anteil an der Bildungsgeschichte der Erde zugeschrieben werden darf, als dies neuerdings meist zu geschehen pflegt. Aber außer den Petrefakten der sog. Diluvialformation, sowie höchstens der obersten Tertiärschichten lassen 25 sich die Ergebnisse der geologischen Forschung nur unter Anwendung der höchsten wissenschaftlichen Willkür auf diese Fluten zurückführen. Die in den unteren Gebirgsschichten, von den Tertiärformationen an abwärts, enthaltenen Versteinerungen lassen sich unmöglich als erst im Verlaufe der Menschheitsgeschichte entstandene Bildungen denken. Zumal die Steinkohlenformation, das unverkennbare Produkt des allmählichen Versinkens massen- 30 hafter Pflanzenschichten, kann schlechterdings nur den unbestimmbar langen Zeiträumen einer vormenschlichen Entwickelungsgeschichte unseres Erdballs ihre Entstehung verdanken.

Erweist sich die antigeologische Sündflutshypothese sonach hauptsächlich aus Gründen der Naturwissenschaft als unhaltbar, so sind es vornehmlich exegetische Gründe, die gegen die zweite der hierher gehörigen Theorien sprechen, gegen die sog. Restitutionshypothese 35 nämlich, oder die Annahme, daß die Erdbildungsepochen als Zeiträume von der seitens der geologischen Wissenschaft postulierten Ausdehnung vor das Sechstagewerk zu verlegen, dieses also als eine Restitution, als eine schließliche Wiederzurechtbringung und ordnende Verklärung der vorher durch öftere Katastrophen und Revolutionen verwüsteten und in chaotische Verwirrung gebrachten Erdoberfläche aufzufassen sei. Diese Hypothese, in welche 40 gewöhnlich jene an den katharischen Dualismus anklingende theosophisch-gnostisierende Idee von einer störenden Einmischung des Satans und seiner Dämonen in die Reihenfolge urweltlicher Schöpfungs- und Zerstörungsakte während des Thohu-Wabohu (Gen 1, 2), oder gar von einer schöpferischen Mitwirkung dieser gefallenen Geister bei der Entstehung der mißgestalteten und ungeheuerlichen Tier- und Pflanzenformen der Urzeit 45 aufgenommen wird, verdankt, wie es scheint, ihre früheste, vorerst nur versuchsweise gehaltene Begründung dem arminianischen Theologen Episcopius (s. o. I, 3 z. E.). Ihre wissenschaftliche Verteidigung unternahm in ernsterer Weise der Erlanger Theologe Joh. G. Rosenmüller, gest. 1815 (in s. Antiquissima telluris historia Gen. I descripta, Ulm 1776), welchem J. Dav. Michaelis, Leß, Dathe, Hezel, Reinhard u. a. folgten, 50 während um dieselbe Zeit und später Theosophen wie Oetinger, Mich. Hahn, St.-Martin, Baader, Fr. v. Meyer, Steffens, Schubert, Grundtvig den Restitutionsgedanken mehr im Anschlusse an die Böhmesche Spekulation pflegten (vgl. noch Martensen, Jakob Böhme; deutsch durch A. Michelsen, Leipzig 1882, S. 158ff.). In Englands schöpfungsgeschichtlich-apologetischer Litteratur machten Chalmers (Review of Cuvier's Theory of the Earth, 55 1814) und Buckland (Vindiciae geologicae, 1820), gefolgt von Pye Smith, Wisemann 2c., den Restitutionismus heimisch; und zum Teil auf diese britischen, zum Teil auf jene deutsch-theosophischen Vorgänger gestützt, haben bis gegen die siebziger Jahre Kurtz (Bibel u. Astron., 1. bis 5. Aufl. 1842—64), Hengstenberg, Andr. Wagner, Keerl, Richers, Hamberger, H. Delff u. a. für diese Lehrweise plädiert. — Zur modern-natur- 60

wissenschaftlichen Kosmogonie und Geogonie scheint die Hypothese in einem besonders günstigen Verhältnisse zu stehen, da ihr die Befriedigung auch der ausschweifendsten Forderungen der Geologen in Bezug auf die immens lange Dauer der Erbildung leicht fällt. Aber von exegetischer Seite her ist gewiß mit Recht gegen sie geltend gemacht worden, daß die schlichte Erzählung des Hexaëmeron die Entstehung des Lichtes, der Wolken, des Wassers und Landes, der Gewächse und Tiere deutlich nicht als wiederholte, sondern als erstmalige Schöpfungen darstelle, und daß sie insbesondere mit dem in Vs. 2 über das Thohu-Wabohu Gesagten weder irgend welchen Wechsel von aufeinandergefolgten Schöpfungs- und Verwüstungsprozessen, noch auch eine Beteiligung des Satans und seiner Dämonen hierbei andeute, daß vielmehr das einfache „Und die Erde war wüste und leer“ unmöglich anders als im Sinne eines primitiv chaotischen Zustandes oder einer der nachmaligen Entwickelung, Ordnung und Bildung bedürftigen creatio prima gefaßt werden könne. Auch spricht der Umstand gewiß wenig zu Gunsten der Restitutionshypothese in ihrer gewöhnlichen Fassung, daß die früheren (in die Zeit von Gen 1, 2 fallenden (Bildungs- und Umwälzungsprozesse Millionen von Jahren gewährt haben sollen, während doch das Restitutionswerk genau nur 6 × 24 Stunden für sich in Anspruch genommen habe; — offenbar ein sonderbarer Kontrast, dessen auffallende Härte selbst dann nicht beseitigt wird, wenn man mit einigen Vertretern der Hypothese die streng buchstäbliche Fassung der Tage fallen läßt und Perioden von kürzerer Dauer, etwa von mehreren Jahrhunderten, aus ihnen macht.

Statt der jetzt ziemlich allgemein aufgegebenen und aus den Darstellungen der Schöpfungsgeschichte verschwundenen Restitutionstheorie halten sich die Apologeten dermalen größtenteils an das Verfahren einer unmittelbaren Parallelisierung der als Schöpfungsperioden gefaßten sechs Tage mit den Hauptepochen der geologischen Entwickelung, oder an die Hypothese der Harmonisten oder Konkordisten. Mit der näheren kritischen Betrachtung dieses dritten Ausgleichsversuchs betreten wir zugleich das Gebiet

III. der normalen (konkret-theistischen) Vermittelung zwischen den kosmogonischen Theorien des Judentums und des Heidentums.

Eine direkte Konkordanz zwischen Geologie und Genesis mittelst der sog. Periodendeutung oder der Erklärung der „Tage“ im eigentlichen Sinne versuchten theologischerseits zuerst einige antideistische Apologeten wie Jerusalem (Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion, 1768 ff., 2. Aufl. 1785), Döderlein (Institutio theol. chr. 1780), Hensler (1791) herzustellen. Ihrer Methode folgten als erste naturwissenschaftliche Konkordisten G. André de Luc (Lettres physiques et morales sur l'histoire de la Terre, 1779) und George Cuvier, der Schöpfer der paläontologischen oder komparativ-anatomischen Wissenschaft unserer Zeit (Discours sur les révolutions du Globe, enthalten in seinen epochemachenden Recherches sur les ossemens fossils, 1812, 3. edit. 1821). An Cuvier insbesondere hat sich dann eine ganze Reihe sowohl von naturwissenschaftlichen wie von theologischen Apologeten der Schöpfungsgeschichte angeschlossen; auf ersterem Gebiete z. B. Beudant, Marcel de Serres (La Cosmogonie de Moïse comparée aux faits géologiques; deutsch von Steck, 1841); Hugh Miller (The testimony of the Rocks, or Geology in its bearings to the two theologies, natural and revealed, 1857); J. D. Dana (Manual of Geology, 1863); Pfaff (Schöpfungsgeschichte, 1855); N. Böhner (Naturforschung und Culturleben, 1859, 5. Aufl. 1863); auf theologischer Seite aber J. P. Lange (Posit. Dogmatik, 1851, S. 260 ff.); Ebrard (Der Glaube an die hl. Schrift und die Ergebnisse der Naturforschung, 1861); Delitzsch (in s. Kommentar über die Genesis, 1853; 4. A. 1872); F. de Rougemont, Pozzy, sowie die Katholiken Giov. Bapt. Pianciani, S. J. (Commentatio in historiam creationis Mosaicam, Romae 1851; Cosmogonia naturale comparata col Genesi, ib. 1862), Vosen, F. H. Reusch (Bibel und Natur, Vorlesungen über die mosaische Urgeschichte und ihr Verhältnis zu den Ergebnissen der Naturforschung, 1862, 4. A. 1876), Güttler, Secchi, Pesnel 2c. — Wo das harmonistische Verfahren dieser Forscher ein die Parallele bis ins einzelne hinein ausführendes ist, da wird die Kombination der sechs Tage mit den Epochen der Erdbildung in der Regel so vollzogen, daß dem ersten Tage (Gen 1, 1—5) die azoische Periode oder die Zeit der Bildung der noch versteinerungslosen Urgebirge parallelisiert wird; mit dem zweiten Tage (Gen 1, 6—10) wird die frühere paläozoische Periode oder die Bildung der Übergangsgebirge mit ihren ersten Spuren organischen Lebens, z. B. gewissen Farn, Polypen, Schnecken, Crustaceen, zusammengebracht; auf den dritten Tag (Gen 1, 11—13) wird die Entstehung und jugendlich üppige Entfaltung jener kolossalen Pflanzendecke der Erde angesetzt, von

der wir in den Schichten der Steinkohlenformation oder der höheren paläozoischen Periode die mächtigen Überreste vor Augen haben; der vierte Tag (Gen 1, 14—19) wird als ältere mesozoische Zeit, d. i. als Entstehungszeit der zunächst auf die Kohlenlager folgenden Gesteine, der sog. Permischen und Triasbildungen u. s. w., gefaßt; der fünfte Tag (Gen 1, 20—33) als jüngere mesozoische Epoche oder als Zeit der Lias- und Kreide- 5 formationen mit ihren zahlreichen Resten von niederen Wirbeltieren, namentlich von Wasser- und Sumpftieren; der sechste Tag endlich (Gen 1, 24 ff.) als die „känozoische" Tertiär- und Diluvialzeit oder als die Schöpfungsepoche der in geordneter Stufenfolge auf den Menschen, die Krone der Schöpfung, abzielenden höheren Tierwelt, namentlich der großen Landsäugetiere aus den Geschlechtern der Dickhäuter und Wiederkäuer u. s. w. 10 Bezüglich des Verhältnisses der irdischen Schöpfung zur himmlischen und zu den Thatsachen der Astronomie wird die Parallele, meist in näherem oder entfernterem Anschlusse an Laplace, ungefähr so vollzogen, daß dem ersten Tagewerke die Bildung des kosmischen Urlichts im allgemeinen zugeschrieben wird; dem zweiten die Scheidung des planetarischen Fluidums zu rotierenden Ring- und Kugelgestalten und die allmähliche 15 Verdichtung der letzteren, insbesondere der Erdkugel, bis zu ihrer jetzigen Größe; dem dritten die zunehmende Abkühlung der Erdrinde und die Entstehung des Meeres und der Gewässer; dem vierten die Klärung der Erdatmosphäre von dem früheren Übermaße ihrer Dünste, sowie die Herstellung des jetzigen Verhältnisses der Sonne, des Mondes und der Planeten zur Erde und zum Wechsel ihrer Tages- und Jahreszeiten, u. s. f. (vgl. als 20 besonders geschickt durchgeführte Proben dieser Harmonistik die Darstellungen bei Hugh Miller, bei J. P. Lange und bei Böhner a. a. O.). — Verschiedene der Schwierigkeiten, wie sie das Hexaëmeron dem naturwissenschaftlich Gebildeten auf den ersten Blick darzubieten scheint, werden auf diesem Wege in befriedigender Weise gehoben, namentlich der Hauptanstoß, daß das Licht vor der Sonne und die Sonne erst nach der Erde ge- 25 schaffen sein soll, der, wie eben angedeutet, durch die Annahme, daß die Darstellung in Gen 1, 14—19 eine optische oder bloß phänomenologische sei, beseitigt wird. Andere Fragen bleiben freilich offen, wie z. B. die nach dem Verhältnis der sechs Tage oder Perioden hinsichtlich ihrer verschiedenen Dauer, sowie nach ihrer speziellen Abgrenzung voneinander, die von den verschiedenen Harmonistikern in ziemlich verschiedener Weise 30 angenommen wird; denn die Gesamtzahl der geologischen Epochen beträgt eigentlich bedeutend mehr als bloß sechs (nach einigen Geologen sogar über 20—30), so daß eine direkte Kombination derselben mit den Schöpfungstagen nur mittelst eines irgendwie reduzierenden Verfahrens möglich ist. Auch wird eine allzu spezielle Harmonisierung der mosaischen mit den geologischen Schöpfungsperioden dadurch unmöglich gemacht, daß jene 35 ersteren offenbar ein stufenmäßiges Fortschreiten des organischen Lebens von der Pflanzen- zur Tierwelt, und zwar innerhalb dieser von den Wassertieren zunächst zu den Kriechtieren und Vögeln und dann erst zu den eigentlichen Landtieren darstellen, während nach der geologischen Schöpfungsgeschichte Tiere und Pflanzen vom ersten Anfang an gleichzeitig ins Dasein getreten zu sein scheinen. Obendrein wird ein allzuweit gehendes Har- 40 monisierungsverfahren durch den nicht streng historisch erzählenden, sondern prophetisch-ideal schildernden Charakter des biblischen Schöpfungsberichts verboten. Als eine Art von zurückschauender Prophetie Mosis wurde der in Gen 1 beschriebene Vorgang schon von Kirchenvätern wie z. B. Chrysostomus und Severianus dargestellt (s. Gesch. der Bez. I, 179. 182). Diese Auffassung wird in ihrem Kerne festzuhalten und als treffend an- 45 zuerkennen sein — allerdings ohne Preisgebung der Einheitlichkeit des Schöpfungsgemäldes, d. h. ohne daß dieses (wie bei Kurtz, Hugh Miller 2c. und noch neuestens bei v. Hummelauer [Der bibl. Schöpfungsbericht, 1899]) in sechs scharf geschiedene Visionen oder Tableaus aufzulösen wäre.

Je unverkennbarer also diese „älteste Urkunde des Menschengeschlechts" als eine 50 rückwärts schauende Prophetie mit mehr oder weniger visionärer Darstellungsform sich zu erkennen giebt; je deutlicher sie nicht die Elemente der Geologie lehren, sondern die Grundbegriffe aller Theologie offenbaren will, je unzweifelhafter der von ihrem Urheber festgehaltene Gesichtspunkt nicht der naturgeschichtliche, sondern der religiöse und heilsgeschichtliche ist, desto entschiedener wird auf eine spezielle Durchführung des Vergleichs 55 bis in alle Einzelheiten hinein zu verzichten und bei einer nur idealen Konkordanz, bei einer Erweisung der Übereinstimmung beider Berichte in ihren großen Hauptzügen stehen zu bleiben sein. Nur ein solches ideales Harmonisierungsverfahren wie es außer einigen der bereits oben Genannten (Delitzsch, Reusch, Dana 2c.) namentlich Fr. Michelis (in verschiedenen Aufsätzen seiner Zeitschrift: „Natur und Offenbarung", z. B. Jahrg. I, 102 ff., II, 61 ff., 60

VIII, 91 ff. u. ö.), Luthardt (Apologetische Vorträge, 4. Aufl. 1865, S. 73 ff.), Fr. W. Schultz („Die Schöpfungsgeschichte nach Naturwissenschaft und Bibel, Gotha 1865), Th. Zollmann, R. Schmid, Schanz, Steude (Christentum u. Naturwissenschaft, in NJdTh 1893 f., sowie in der gleichnamigen oben angef. Schrift) rc. beobachten, ermöglicht auch
5 eine richtige Würdigung der so überaus bedeutsamen Berührung des mosaischen Berichts nach seiner formellen Seite mit dem heiligen Wochencyklus und Sabbathinstitute des Alten Bundes oder der Sechszahl der göttlichen Schöpfungsakte als des Urbilds der den Menschen im Reiche Gottes vorgeschriebenen Ordnung für ihr Arbeiten und Schaffen. Nur auf Grund solcher bloß idealen Harmonistik wird es auch möglich, jene Grund-
10 wahrheiten des biblischen Berichts gehörig ans Licht zu stellen, deren Übereinstimmung mit den großen Hauptthatsachen geologischer Forschung wichtiger als alles Übrige ist und den schlagendsten Beweis für den geoffenbarten Charakter jenes ersteren bildet: nämlich 1. das Vorhergegangensein des Werdens der unorganischen Elemente des Erdkörpers vor der Erschaffung der Organismen; 2. die von allem Anfange an gesonderte und plan-
15 mäßig geordnete Erschaffung der einzelnen Arten, Ordnungen und Klassen der Pflanzen und Tiere (das „ein jegliches nach seiner Art", Gen 1, 11. 12. 21. 24. 25); endlich 3. das stetige Aufsteigen dieser Repräsentanten der organischen Schöpfung zum Menschen als dem gipfelmäßigen Abschluß und beherrschenden Zielpunkt des ganzen Schöpfungsprozesses. Das Recht dazu, wenigstens betreffs dieser drei Punkte eine volle Übereinstim-
20 mung des biblischen Schöpfungsberichts mit der neueren naturwissenschaftlichen Weltentstehungslehre zu behaupten, kann auch von der hartnäckigsten Kritik und Skepsis nicht bestritten werden. Das „Fiat Lux! am Anfang der kosmogonischen Schilderung Mosis hat schon den Heiden Longinos (gest. 273) zu bewundernder Betrachtung hingerissen. Und in ihrer Anerkennung der unvergleichlichen Erhabenheit der Grundgedanken des
25 „ersten Blattes der Bibel" befindet sich noch jetzt die konservativ gerichtete Naturforschung in wesentlichem Einklang selbst mit Vertretern eines weitgehenden Radikalismus. Man vergleiche das bekannte Urteil K. E. v. Baers (Studien rc. II, 465): „Wenn man die mosaische Urkunde nicht streng wörtlich, sondern nur dem Wesen nach nehmen will, so muß man gestehen, daß eine erhabenere aus alter Zeit uns nicht überkommen ist und
30 kaum gegeben werden kann" mit dem bekannten Zugeständnis sogar E. Häckels („Natürliche Schöpfungsgeschichte[3], S. 35: „Zwei große und wichtige Grundgedanken der natürlichen Entwickelungstheorie treten uns in dieser Schöpfungshypothese des Moses mit überraschender Klarheit und Einfachheit entgegen, der Gedanke der Sonderung oder Differenzierung und der Gedanke der fortschreitenden Entwickelung oder Vervollkommnung . . .
35 Wir können dem großartigen Naturverständnis des jüdischen Gesetzgebers — — unsere gerechte und aufrichtige Bewunderung zollen, ohne darin eine sog. göttliche Offenbarung zu erblicken"), oder mit dem, was man in Boelsches „Abstammung des Menschen" (1900) über die biblische Urgeschichte als „unser erhabenstes symbolisches Gemälde vom Werden der Kultur" u. s. w. lesen kann; oder mit des geistreichen Botanikers J. Reinke Bezeich-
40 nung der mosaischen Kosmogonie als „einer der größten Geistesthaten der Geschichte" (Die Welt als Tat, Berlin 1899).

Wird im Hinblick auf dies alles der Schöpfungshergang nach seinen Beziehungen zur Naturgeschichte der Erde und ihrer Bewohner mit gehöriger Sorgfalt und mit gesundem Takt apologetisch behandelt, so wird eben damit jener tieferen spekulativen Lösung
45 des Problems der Weg gebahnt, die auch seiner theologischen Seite, d. h. seinen Beziehungen zum ewigen Sein und Leben der Gottheit, mehr und mehr gerecht zu werden sucht. In dieser letzteren Hinsicht kommt es, wenn der echt-christliche oder konkret-theistische Schöpfungsbegriff die ihm gebührende normale Ausbildung erhalten soll, wesentlich und vornehmlich darauf an, daß mit dem Streben, den Schöpfungsakt als ein Produkt der
50 freien trinitarischen Selbstbestimmung des persönlichen Gottes zu begreifen, mit der trinitarischen Gestaltung des Schöpfungsbegriffes also möglichst Ernst gemacht werde. Dazu gehört aber beides: eine reichhaltige und erschöpfende Verwertung des biblischen Begriffs einer Erschaffung des Alls durch den Sohn als das absolute Urbild der im freien Geistesleben des gottbildlichen Menschen zu ihrer Vollendung gelangenden Welt (Jo 1, 1—3;
55 Hbr 1, 2; Ko 8, 6; Kol 1, 16 rc.), und nicht minder eine sorgfältige spekulative Ausbildung der Idee einer Erschaffung der Welt im Geiste Gottes oder, wie das AT dies ausdrückt, „durch den Hauch seines Mundes", d. h. durch jenes mütterlich bildende und belebende Prinzip, jene vollendende Lebensmacht der Gottheit, von welcher die organische Disposition, Gliederung und ursprüngliche Entwickelung der nach dem Bilde und durch
60 das Wort des Sohnes geschaffenen Weltwesen ausgeht (Pf 33, 6; 104, 30; Hi 33, 4;

vgl. Gen 1, 2). Wie jener Begriff der Schöpfung durch den Sohn über die meisten der die **creatio prima** betreffenden Fragen, namentlich auch über die nach dem wahren Sinne des *ἐξ οὐκ ὄντων*, den erforderlichen Aufschluß bieten wird (vgl. hierüber von den neueren Dogmatikern besonders v. Oettingen II, 1, 299 ff. und W. Schmidt II, 184 ff.; sowie von naturphilosophischer Seite Wagenmann a. a. O., I, 28 ff.; zum Teil auch Grohmann I, 268 f.), so sind es dagegen die Vorgänge der **creatio secunda**, die bereits in die irdische Weltzeit fallende (also nicht mehr **cum tempore**, sondern schon **in tempore** geschehene) successive Erschaffung der organischen Wesen, sowie die Regelung des Verhältnisses dieser Erdengeschöpfe zur himmlischen Welt und ihren Bewohnern, worauf der Begriff einer Schöpfung im Geiste Gottes ein nach den verschiedensten Seiten hin lehrreiches Licht fallen macht. Durch den Begriff einer Schöpfung durch den Sohn gilt es ebenso, das wahre Wesen der Transscendenz Gottes in seinem weltschöpferischen Verhalten darzulegen, wie durch die Lehre von der Schöpfung im göttlichen Geiste die Immanenz dieses Verhaltens anschaulich entwickelt und beschrieben werden muß (treffende Bemerkungen hierüber bieten u. a. Ankermann S. 36, sowie Schell S. 70 ff. [s. o. d. Litt.]). Jene erstere Lehre dient vor allem dazu, das Wahre am Deismus für den christlichen Schöpfungsbegriff zu verwerten, während die letztere das Wahre am Pantheismus, und insbesondere an der Transmutations- oder Entwickelungstheorie des modernen naturwissenschaftlichen Pantheismus, für denselben nutzbar zu machen gestattet und anleitet. Kurz, durch jene wird der abstrakt-monotheistische Schöpfungsbegriff des Judentums, durch diese der bald mehr polytheistische, bald mehr pantheistische oder atheistische Schöpfungsbegriff der heidnischen Weltansicht überwunden, von allen einseitigen, abergläubigen und abenteuerlichen Vorstellungen gereinigt und ins echt Christliche oder konkret Monotheistische verklärt.

II. Die Erhaltung der Welt. Schon in dem soeben über die Notwendigkeit einer trinitarischen Ausgestaltung des Schöpfungsbegriffes Bemerkten ist ein Hinweis enthalten auf den engen und festen Zusammenhang zwischen dem welterschaffenden und dem welterhaltenden Wirken Gottes. Beide sind untrennbar miteinander verknüpft, die **creatio** und die **conservatio mundi per Deum**; es ist schlechthin unthunlich, bei Darstellung der Lehre von Gott die sie betreffenden Abschnitte in der Weise zu isolieren, daß ein heterogener Gegenstand (etwa das Lehrstück von der Sünde oder gar schon die Christologie) zwischen beide gestellt würde. Schon die hl. Schrift leitet dazu an, beide in engster Verbindung miteinander zu betrachten. Der elohistische Schöpfungsbericht reiht seiner Beschreibung der sechs Schöpfungswerke Gottes die Angabe, daß derselbe nach denselben in seine Sabbathruhe eingegetreten sei, unmittelbar an; statt „**Hexaëmeron**" dürfte die Urkunde ebenso gut auch **Heptaëmeron** benannt werden. Das göttliche „Ruhen" am 7. Tage ist auch nicht als abstrakter Gegensatz zum vorhergegangenen Schaffen, als ein Übergang zum Nichtsthun, zu träger Unthätigkeit zu verstehen; sondern als ein Angelangtsein der Schöpferthätigkeit an ihrem Ziele, ein Fertiggewordensein Gottes mit seiner Arbeit. Schon die eigentliche Grundbedeutung der semitischen Radix שבת scheint nicht die des Ruhens oder der Unthätigkeit zu sein, sondern die des Vollendens, des Fertigmachens (vgl. Gesenius-Buhl s. v., sowie Mahlers Vortrag über die Bedeutung der Kalenderdaten beim Baseler religionswissenschaftlichen Kongreß 1904). Auch wird Gen 2, 1—3 nicht etwa ein Eintreten Gottes in einen Zustand einseitiger Passivität, sondern ein „Vollenden" seines Schöpfungswerks sowie ein „Segnen" und „Heiligen" des Moments dieser Vollendung. Und das NT läßt keinen Zweifel daran zu, daß Gottes Sabbathruhe in eben dieser Vollendung oder Fertigstellung seiner Schöpferthätigkeit besteht, nicht etwa im Sichzurückziehen in absolute Unthätigkeit. Mag man Jo 5, 17 *ὁ πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται κἀγὼ ἐργάζομαι* so fassen, daß darin ein stetiges Andauern des göttlichen Heilswirkens ausgesagt gefunden wird (Mey., Ew., Brückn., Luthardt) oder mit der Mehrzahl der Ausleger die Stelle vom Sichhineinerstrecken der Schöpferarbeit in das welterhaltende Thun Gottes verstehen: auf jeden Fall ist die Vorstellung von einer schlechthinigen Passivität des göttlichen Verhaltens seit dem Beschluß der Weltschöpfung unvereinbar mit diesem Herrnworte. Und nicht anders verhält es sich mit dem Sinn der an Ps 95, 11 anknüpfenden Betrachtung des Hebräerbriefs (4, 1—10), welche zum „Einkommen in die Ruhe des Herrn" ermahnt. Auch hier handelt es sich nicht um Arbeitseinstellung, sondern um Arbeitsvollendung; das der Christenheit als Vorbild für ihr Verhalten vor Augen gestellte Feiern Gottes bedeutet alles andere hier als ein träges Nichtsthun, es besteht vielmehr in einem stetig fortgesetzten Kraftwirken des Schöpfers des Alls, einem *φέρειν τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ* (Hbr 2, 3).

Entsprechend diesen in der Schrift gegebenen Anhaltspunkten hat die dogmatische Überlieferung der Kirche ihre Lehre vom Verhältnis des welterschaffenden zum welterhaltenden Thun Gottes gestaltet. Schon die Scholastik hat die conservatio mundi als eine fortgesetzte creatio bestimmt (vgl. Thom. Aqu. Summ. P. I, qu. 104, 2) hat 5 aber damit nicht eine abstrakte Identität beider Thätigkeiten, der schöpferischen und der erhaltenden, behaupten gewollt, sondern ein Sichbethätigen schöpferischer Allmacht und Weisheit Gottes auch im Fortbestehen der machtvoll und weise geschaffenen Welt. Was Gott bei Erstreckung seines schöpferischen Waltens in sein welterhaltendes Thun hinein bezweckt, ist Aufrechterhaltung und Sicherstellung — und ebendeshalb auch fortgesetzte 10 weise Lenkung und Verwaltung des ins Dasein gerufenen Universums. Mit einer conservatio mere negativa kann der Schöpfer sich nicht begnügen, er muß seiner Schöpfung eine conservatio positiva et directa angedeihen lassen, d. h. sie durch Ausübung eines zweckvollen und lebenfördernden Einflusses auf das Dasein sowohl des Schöpfungsganzen wie der einzelnen Geschöpfe stützen und sichern. Dies meint die alt- 15 kirchliche Dogmatik, wenn sie die Welterhaltung Gottes definiert als „actio divina, quae importat influxum indesinentem rebus creatis pro sua cuiusque natura convenientem ac necessarium, ut in esse suo ac vi operandi persistere possint“ (Baier), oder als actio Dei externa, qua omnia quae sunt sustentat pro voluntatis suae arbitrio (Calov). Das Festhalten an diesem Begriffe des influxus, 20 des Einflußübens Gottes auf den Gang und das Leben seiner Welt ist von wesentlicher Bedeutung. Wird die Welterhaltung ohne diesen stetigen Influx Gottes auf das Weltdasein gedacht, so ergiebt sich jenes äußerliche Nebeneinander von Gott und Welt, das für die Vorstellungsweise des Deismus charakteristisch ist; man gewinnt so jenes Verhältnis des Schöpfers zur Schöpfung, dem die Kritik Goethes gilt: „Was wär' ein 25 Gott, der nur von außen stieße“ 2c. Zusammen mit der Transscendenz muß die Immanenz Gottes im Verhältnis zur Welt behauptet werden, oder — was wesentlich dasselbe besagt: zugleich mit der Erhaltung ist auch die Regierung der Welt als zu dem den Fortbestand der Schöpfung sichernden Walten Gottes gehörig zu betrachten (vgl. v. Oettingen, unt. am Schluß d. Art.) Creatio, conservatio, gubernatio bilden ein 30 In- und Miteinander göttlicher Akte, die sich schlechterdings nicht trennen lassen; keines dieser drei Momente darf dem christlichen Vorsehungsglauben, ja überhaupt dem Glauben an Gott fehlen, wenn derselbe ein rechter Glaube sein und wahren religiösen Trost gewähren soll.

Die Frage, ob jenes Influieren Gottes auf den Bestand und Gang des Weltlebens 35 zum Dogma von einem besonderen concursus divinus zu gestalten und als notwendiges Komplement des Weltregierungsbegriffes in das Lehrstück von der providentia Dei aufzunehmen sei, kann hier unerörtert bleiben (vgl. den Art. von Köstlin: IV, 262—267). Einen wesentlichen Verlust erleidet das christliche Frömmigkeitsinteresse jedenfalls nicht, wenn von einer Einverleibung dieser Distinktion (die durch Schriftstellen, wie AG 40 17, 28 u. dgl. doch kaum als unbedingt nötige Bildung erwiesen wird) in das Ganze der Glaubenslehre abgesehen wird. — Auch jene von manchen Neueren (z. B. Reinhard) für nötig erachtete Zerlegung des Begriffs der Welterhaltung in eine conservatio rerum simplicium (Gegensatz zur annihilatio) und eine conservatio nexus cosmici (Gegensatz zur destructio) geht über dasjenige hinaus, was im Inter- 45 esse der Reinerhaltung des christlichen Gottesbewußtseins von falschen Vorstellungen gewünscht werden muß. Von nicht unerheblicher praktisch-religiöser Bedeutung ist dagegen das bei manchen älteren luth. Dogmatikern (z. B. Gerhard, Baier, Hollaz) ausführlich behandelte Problem der Einwirkung des göttlichen Vorsehungswaltens auf das menschliche Einzelleben (wobei besonders die drei Fälle einer prolongatio, abbreviatio und 50 abruptio vitae unterschieden und im Zusammenhange damit die Frage nach der „späten Buße“ und dem terminus peremptorius salutis erörtert wird; vgl. d. Art. „Terministischer Streit“ (PRE[2] XV, 329 f.). Wie dieses Thema zu den in soteriologischer Hinsicht wichtigen Lehrproblemen des Dogmas von der Welterhaltung gehört, so berührt eben dieses Dogma andererseits eine Grundfrage der Anthropologie dadurch, daß im Zu- 55 sammenhang mit der Frage wegen der Erhaltung und Fortpflanzung des Menschengeschlechts das Problem der origo animarum aufgeworfen und im Sinne bald des Traducianismus (bezw. Generatianismus), bald des Kreatianismus oder eventuell des Präexistenzianimus zu lösen versucht wird (vgl. Näheres hierüber bei Frank, System der christlichen Wahrheit § 24, sowie in dem Artikel „Seele“ von H. Cremer: PRE[2] 60 XIV, 25 ff.).

Zu aktueller Bedeutung gelangt das Lehrstück von der Welterhaltung namentlich dann, wenn es hinsichtlich seiner Berührungen mit der modern-naturphilosophischen Entwickelungslehre zum Gegenstande der Untersuchung gemacht wird. Solcher Berührungen liegen in der That nicht wenige vor, denn anders als in Gestalt einer Entwickelung niederer Daseinsstufen und Lebensformen zu höheren und immer höheren stellt die geschaffene Welt sich nirgendwo dar. Gott erhält sein Universum nicht als eine tote, ewig stillstehende Maschine, sondern indem er sie erhält, hält er sie in stets fortschreitender Bewegung, Welterhaltung ist sachlich gleichbedeutend mit Weltentwickelung. Hier vor allem, auf dem Boden der Welterhaltungslehre, sind Anknüpfungspunkte gegeben für dasjenige, was die Kant-Laplacesche Weltbildungstheorie und die Darwinsche Artenverwandlungslehre an Wahrheitselementen in sich schließen; so berechtigt auf schöpfungsgeschichtlichem Gebiete ein vorsichtig prüfendes und in vielfacher Hinsicht abwehrendes Verhalten des christlichen Denkers gegenüber diesen Theorien zu nennen sein mag, in der Lehre von der Erhaltung der Welt darf und muß denselben ein freier Raum gewährt werden. Denn für die Gewinnung eines empirisch gesicherten und allseitig wohlvermittelten Wissens um die diesen Entwickelungen zu Grunde liegenden Naturgesetze bieten die Erscheinungen der Jetztwelt, d. h. des im Zustande des Erhaltenwerdens durch den Schöpfer begriffenen Naturganzen, eine Fülle der willkommensten Handhaben und der zuverlässigsten Evidenzen dar, während die um viele Jahrtausende zurückliegenden Prozesse des ersten schöpferischen Werdens dieses Naturganzen sich unsrer direkten Kenntnisnahme entziehen und überall nur mehr oder minder unsichere Analogieschlüsse gestatten. — Vieles Beachtenswerte über diese Zusammenhänge zwischen der göttlichen Welterhaltung und den naturphilosophischen Entwickelungsgedanken bieten die Schriften von H. Drummond und F. Bettex (s. o. die Lit.), die freilich — eine jede in ihrer Art — auch zu manchen kritischen Gegenbemerkungen herausfordern (vgl. in Betreff Drummonds bes. J. Lütkens, H. Drummonds Traktate, Riga 1891 und Hornburg, H. Drummond, der Naturforscher unter den Theologen: Bew. d. Gl. 1893, S. 401 ff.; wegen Bettex': Zöckler, ebd. 1897, 85 ff. u. 1898, 270 ff.). Wichtiges hierher Gehörige findet sich desgleichen bei R. Schmid a. a. O., sowie schon bei Mc Cosh in der oben (s. d. Litt., Nr. 3) cit. Schrift „**The Method of div. Government**“; ferner in einigen kleineren Arbeiten des letzteren, bes. der unter dem Titel **Development** (New-York 1883) gegebenen Kritik des Darwin-Spencerschen Evolutionismus und der Abhdlg. über Vorsehung und Gebetserhörung (**Certitude, Providence and Prayer**, 1883).

Noch ist, was die Abgrenzung der Begriffe der Welterschaffung und der Welterhaltung gegeneinander und zugleich die Wahrung des organischen Konnexes zwischen beiden betrifft, auf die geistvollen Ausführungen in v. Oettingens Dogmatik hinzuweisen. S. hier bes. II, 1, 322 f.: „Es ist ein Fehler der einseitig deistischen Jenseitstheorie, wenn sie den Schöpfergott nach Abschluß der Weltorganisation sich derart überweltlich denkt, daß die „Natur“ mit ihren „ewigen Gesetzen“ nun gleichsam sich selbst überlassen wäre, so daß eine engere oder gar wunderbare Berührung des schöpferischen Geistes mit der „unabänderlichen“ Weltordnung (prästabilierte Harmonie?) unmöglich erschiene. Dagegen gilt es, das in der Welterhaltung fort und fort zu Tage tretende schöpferische Moment zu wahren. Unter Erhaltung verstehen wir nichts anderes als die lebendige Einwirkung des innerlich sich kundgebenden Gotteswillens, kraft dessen das schöpferisch „Gesetzte“ in Form einer gottgeordneten Entwickelung (Gesetzmäßigkeit) seinen empirischen Bestand hat. Mitten in der Sphäre der Erhaltung wird aber immer wieder der schöpferische Wille, d. h. der thatkräftige Geistwille sich überall dort geltend machen, wo ein relativ Neues aus der Stetigkeit (Kontinuität) der natürlichen Mittelursachen sich nicht herleiten und erklären läßt. Jede sog. „originelle“ Erscheinung, jedes eigenartige (geniale) Personleben, jede kulturgeschichtlich bedeutsame Erfindung, jedes weltbewegende Kunstprodukt, und vollends alle Helden und „führenden Geister“ des menschlichen Fortschritts mahnen uns an die schöpferische Idee, sofern hier überall Anfänge einer neuen, aus der „Naturordnung“ allein nicht erklärbaren Kausalreihe uns entgegentreten. ... Indem Gott eine zusammenhängende innerweltliche Kausalreihe setzt und will, vermag er als der überweltliche Lenker des Alls auch jenen Naturzusammenhang in den Dienst seiner providentiellen Weltleitung, resp. der dazu berufenen oder befähigten Menschen zu stellen, wo und wie es ihm gemäß seiner Weisheit und Liebesallmacht notwendig erscheint. Darin liegt weder eine Zerstörung, noch auch eine Durchbrechung der von ihm selbst stammenden Naturgesetze, sondern nur der Beweis ihrer Bedingtheit im Dienste eines höheren (ethischen) Weltzweckes oder Heilsgedankens“.

Wegen des schon in diesen Sätzen zum Teil berührten Gebiets der göttlichen Weltregierung und Vorsehung vgl. die dann folgenden Darlegungen bei Oettingen (§ 13 u. 14) sowie den Kübelschen Artikel über den letzteren Gegenstand in der 2. Aufl. dieser Encykl.; desgleichen R. Schmid (S. 117 ff.). **Zöckler.**

Schöttgen, Johann Christian, Schulmann und Philologe, gest. 1751. — Litteratur: K. Gautzsch, Der sächsische Geschichtsschreiber und Rektor an der Kreuzschule zu Dresden, M. Johann Christian Schöttgen im Archiv für die Sächsische Geschichte, hgg. von K. v. Weber, NF, IV. Bd, S. 338—351, wo S. 338 in der Anmerkung ältere Quellen angegeben werden; G. Müller in der AdB, 32. Bd (Leipz. 1881), S. 412—417; Haymann, Dresdner Schriftsteller und Künstler, Dresden 1809, S. 6, 12, 13; Döring, Die gelehrten Theologen Deutschlands III (Neustadt a. Orla), 883 ff.; Index librorum, quibus utebatur J. Chr. Schoettgen. Dresdae 1753; Schnorr von Carolsfeld, Katalog der Handschriften der Königlichen öffentlichen Bibliothek zu Dresden, Leipzig 1880, I, 634; II, 569; Reuß, Die Geschichte der heiligen Schriften NTs, 6. Aufl. S. 462, 637; Fürst, Bibliotheca Judaica III (Leipzig 1863), S. 286 f. 334; R. Schwarze, Geschichte des ehemaligen städtischen Lyceums zu Frankfurt a. Oder 1329—1813 in den Mitteilungen des historischen Vereins zu Frankfurt a. Oder, Heft 1 (1873); ders., Geschichte d. Friedrichs-Gymnasiums zu Frankfurt a. O., Programm 1869; Robert Schmidt, Beiträge zur ältesten Geschichte d. Collegium Groeningianum, 1633—1714, Stargard in Pommern 1886 (Programm Nr. 127); O. Meltzer, M. Johann Bohemus in den Neuen Jahrb. für Philologie und Pädagogik 1875, Heft 4—6; ders., Gesch. der Kreuzschulbibliothek. Programm des Gymnasiums zum heiligen Kreuz in Dresden, 1880.

Als Sohn eines Schuhmachers wurde Sch. zu Wurzen am 14. März 1687 geboren, kam 1702 auf die sächsische Landesschule Pforta und studierte hier, seit 1707 zu Leipzig Philosophie und Geschichte, an letzterem Orte auch Theologie und morgenländische Sprachen. Beim Jubiläum der Universität im Jahre 1709 erlangte er die Magisterwürde und beschäftigte sich dann mit Studien und litterarischen Arbeiten, mit denen er schon zu Schulpforta begonnen hatte. Er lieferte Beiträge zu den lateinischen und deutschen Acta Eruditorum, fing auch an, Vorlesungen zu halten, bis er 1716 das im vorhergehenden Jahre ihm angebotene Rektorat der Schule zu Frankfurt a. O. antrat. Von da kam er 1719 nach Stargard in Pommern als Rektor und professor humaniorum litterarum am Gröningischen Kollegium und Rektor der dortigen Schule und kehrte endlich 1728 in sein Vaterland Sachsen als Rektor der Kreuzschule in Dresden zurück, wo er am 15. Dez. 1751 starb. Er war als Mensch wie als Gelehrter sehr geschätzt, ein durch klassische und rabbinische Gelehrsamkeit hervorragender Philolog, Historiker, u. a. seiner Zeit einer der gründlichsten Kenner der Spezialgeschichte Obersachsens, und ein fleißiger, fruchtbarer Schriftsteller. Das Verzeichnis seiner Schriften bei Meusel, Lexikon der vom Jahre 1750 bis 1800 verstorbenen deutschen Schriftsteller, Bd 12, S. 382 ff., zählt nicht weniger als 132 Nummern, vorwiegend Schulprogramme und zerstreute Aufsätze, aber auch umfangreiche Werke, darunter eine Menge größerer und kleinerer Abhandlungen und Schriften, die sich auf kirchenhistorische, archäologische, exegetische und exegetisch-dogmatische Fragen beziehen, auch einige von erbaulichem Inhalt. Mit Vorliebe hat er auf dem Gebiete der Exegese, hauptsächlich des NTs gearbeitet, indem er seine Kenntnis der Rabbinen für das sprachliche und sachliche Verständnis fruchtbar zu machen suchte. Die Hauptfrucht seiner rabbinisch-exegetischen Forschungen und sein Hauptwerk, das dem Verfasser auf dem Felde der biblischen Exegese neben Zeitgenossen wie Joh. Chr. Wolf und J. A. Bengel einen ehrenvollen Platz sichert, sind seine **Horae Hebraicae et talmudicae in universum N. T., quibus horae Jo. Lightfooti in libris historicis supplentur, epp. et apoc. eodem modo illustrantur, Dresd. 4°, 1733**, die sich also schon auf dem Titel teils als Ergänzung der Lightfootschen **horae hebraicae et talmudicae**, teils als Fortsetzung derselben ankündigen, indem sie außer den Evangelien und der Apostelgeschichte auch die sämtlichen übrigen Schriften des NTs umfassen und als solche noch fortwährend ein wertvolles Hilfsmittel für den Exegeten bilden, wie auch der zweite Teil, der 1742 unter dem Titel erschien: **Horae hebr. et talm. in theologiam Judaeorum dogmaticam antiquam et orthodoxam de Messia impensae, Dresd. 4°.** Dagegen ist sein **Novum lexicon graeco-latinum in N. T., Lips. 1746**, neu herausgegeben 1765 von J. F. Krebs und zuletzt 1790 von G. L. Spohr, das der Verfasser dem früher von ihm noch einmal herausgegebenen Pasorschen Wörterbuch folgen ließ, nicht bloß längst veraltet, sondern hat auch nach dem Urteil von Grimm, Kritisch-geschichtliche Übersicht der neutest. Verballexika, ThStK 1875, III, S. 483 ff. 493 ff., die neutestamentliche Lexikographie nicht erheblich gefördert. Seine Ausgabe des griechischen NTs (Leipzig 1744) ist

eine Neubearbeitung des 1735 bei Gleditsch in Leipzig erschienenen Textes mit eigentümlichen Sektionen und Inhaltsangaben. Die von Grundig herausgegebenen Opuscula enthalten die Programme zur Orts-, Schul- und Reformationsgeschichte. Sch. war ein charakteristischer Vertreter einer Zeit, die als der eigentliche Mutterschoß bezeichnet worden ist, aus dem unsere gesamte neue Wissenschaft des AT geboren ist.

(Mallet †) G. Müller.

Scholastik. — Litteratur: Die Ausgaben der Werke der einzelnen Scholastiker s. in den betreffenden Artikeln. — 1. Biographisches und Litterargeschichtliches: Hurter, Nomenclator litterarius theologiae catholicae, tom. IV, Oenip. 1899. Die Werke von Quétif und Echard über die Schriftsteller des Dominikanerordens und von Wadding über die des Franziskanerordens. Viele einschlägige Notizen in dem Chartularium univ. Paris s. sub 2; Histoire litteraire de la France; B. Hauréau, Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la bibl. nation., 6 Bde, Paris 1890ff.; A. Jourdain, Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote, Paris 1819, 2. Ausg. 1843; Wüstenfeld, Die Uebersetzung arab. Werke ins Lateinische in AGG 1877; M. Steinschneider, Die hebr. Uebersetzungen des MA, 2 Bde, 1893; ders., Die arab. Uebersetzungen aus d. Griechischen, 1897; J. Guttmann, Die Scholastik des 13. Jahrh. in ihren Beziehungen zum Judentum und zu jüd. Litt. 1902; Mandonnet, Siger de Brabant et l'Averoisme latin au XIII. siècle in Collectanea Friburgensia fasc. VIII, Fribourg 1899; Renan, Averroes, Paris 1852; G. Bülow, Des Dominicus Gundissalinus Schrift über die Unsterblichkeit d. Seele in Beiträge zur Gesch. d. Philos. d. MA II, 1897; L. Baur, Dominicus Gundissalinus, de divisione philosophiae a. a. O. VI, 1903; Hauréau, Gregoire IX et la philosophie d'Aristote, Paris 1872; J. A. Endres, Des Alexander v. Hales Leben und psycholog. Lehre im Philos. Jahrb. I (Fulda 1888), 24ff. 203ff. 227ff. — Eine Anzahl von Zeitschriften und Sammelwerken ist der Geschichte der Scholastik gewidmet, bes. Beiträge z. Gesch. d. Philos. des MA herausgeg. von Bäumker und v. Hertling, seit 1891, bisher 4 Bde: M. de Wulf giebt heraus: Les philosophes du moyen âge, textes et études, bisher erschien Première Série, t. I, Löwen und Paris 1902. Ferner die Zeitschriften Revue thomiste ed. Coconnier (seit 1894), Revue néo-scolastique, Divus Thomas etc. Auch das von Ehrle u. Denifle edierte Archiv für Litteratur- und Kirchengesch. des MA (seit 1885 sind 6 Bde erschienen) gehört hierher. — Endlich ist als wichtiges Hilfsmittel zum Verständnis der scholastischen Sprache zu erwähnen: L. Schütz, Thomas-Lexikon, 2. Aufl. 1892; s. auch Franciscus de Varesio, Promptuarium Scoticum (Venet. 1690). — 2. Universitätsgeschichte und Studienbetrieb: C. D. Bulaeus, Historia universitatis Parisiensis, Paris, 6 Bde, 1665—73; H. Denifle, Die Universitäten des Mittelalters, I, 1885; G. Kaufmann, Gesch. der deutschen Universitäten, 2 Bde 1888. 1896; Rashdall, The universities of Europe in the middle ages, 3 Bde, 1895; Feret, La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres, 4 Bde, 1894ff.; H. Denifle u. A. Chatelain, Chartularium universitatis Parisiensis, 4 Bde, 1889—97; Thurot, De l'organisation et l'enseignement dans l'université de Paris, Paris 1850; B. Douais, Essai sur l'organisation des études dans l'ordre des Frères Précheurs, Paris 1884; De Martigné, La scolastique et les traditions franciscaines, Paris 1888; P. Prosper, La scolastique et les tradit. francisc., Amiens 1885; H. Felder, Gesch. d. wissenschaftl. Studien im Franziskanerorden bis Mitte des 13. Jahrh., 1904; J. A. Endres, Ueber den Ursprung und die Entwickelung d. scholast. Lehrmethode in Philos. Jahrb., Fulda 1889, S. 52ff. — 3. Geschichte d. Philosophie u. ihrer einzelnen Disziplinen: J. Brucker, Historia critica philosophica III (1743), 709ff.; H. Ritter, Gesch. der Philosophie, Bd VII und VIII, 1844. 45; E. Erdmann, Grundriß der Gesch. d. Philos., 4. Aufl. (1896), S. 263ff.; Ueberweg-Heinze, Grundriß d. Gesch. der Phil., Bd II, 8. Aufl. (1905, die die Scholastik betr. Partien sind von M. Baumgartner bearbeitet); V. Cousin, Fragments philosophiques, phil. du moyen âge, 5. Aufl., Paris 1865 (wesentlich dasselbe in der Einleitung zu Ouvrages inédits d'Abélard, Paris 1839); B. Hauréau, De la philosophie scolastique, 2 Bde, Paris 1850; Histoire de la philos. scol., 2 Teile in 3 Bdn., 2. Aufl. 1880; W. Kaulich, Gesch. d. scholast. Philos.. 1863; A. Stöckl, Gesch. d. Philos. des Mittelalters, 3 Bde, 1864—66; O. Willmann, Gesch. d. Idealismus. Bd II, 1896; M. de Wulf, Histoire de la philosophie médiévale, Paris und Brüssel 1900, sowie Hist. de la phil. scolast. dans les Pays-Bas in den Mémoires couronnés . . . par l'Academie de Belgique, Bd 51, 1895; F. Picavet, L'origine de la philos. scol. en France et en Allemagne in: Bibliothèque de l'ecole des hautes études, Bd I (Paris 1888), S. 253ff.; C. Prantl, Geschichte d. Logik im Abendlande, Bd II—IV (1861. 67. 70).; W. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissensch. I (1883), 338ff.; v. Eicken, Gesch. u. System d. mittelalterl. Weltanschauung, 1887; F. Picavet, Roscelin philosophe et théologien, Paris 1896; G. Lefèvre, Les variations de Guillaume de Champeaux et la question des universaux, Lille 1898; C. S. Barach, Zur Gesch. d. Nominalismus vor Roscellin, Wien 1866; M. Baumgartner, Die Erkenntnislehre d. Wilhelm v. Auvergne (Beiträge zur Gesch. d. Phil. d. MA, II, 1); Ch. Huit, Le Platonisme au moyen âge in Annales de philosophie chrétienne, nouv. série, t. 20. 21; M. de Wulf, Augustinisme et Aristotelisme au 13. siècle in Revue neo scolast. 1901, 151ff.;

H. O. Köhler, Realismus u. Nominalismus in ihrem Einfluß auf die dogmat. Systeme d. MA, Gotha 1858; J. H. Löwe, Der Kampf zwischen dem Nominalismus und Realismus im MA, Prag 1876; M. de Wulf, Le problème des universaux dans son evolution historique du 9. au 13. siècle, in Archiv f. Gesch. d. Philos. IX (1896), 427 ff.; Siebeck, Gesch. der Psychologie I, 2, 1884; ders., Zur Psychologie der Scholastik in Archiv f. Gesch. d. Philos., Bd I–III, 1888 ff., sowie: Die Anfänge der neueren Psychologie in d. Scholastik in Ztschr. f. Philos. u. philos. Kritik, Bd 93 (1888), 161 ff.; Bd 112 (1898), 179 ff.; K. Werner, Der Entwickelungsgang der mittelalterl. Psychologie von Alkuin bis Albertus Magnus in DWA, phil.-hist. Kl., Bd 25; weitere Schriften Werners s. sub 4; J. Freudenthal, Spinoza und die Scholastik in Philos. Aufsätze E. Zeller gewidmet, 1887, S. 85 ff.; F. Rinteln, Leibniz' Beziehungen zur Scholastik in Arch. f. Gesch. d. Philos. XVI (1903), 157 ff. 307 ff. — 4. Dogmengeschichtliche Litteratur: Denifle, Abälards Sentenzen und die Bearbeitungen s. Theologie im ALKM I, 402 ff. 584 ff.; F. Picavet, Abélard et Alexandre de Hales créateurs de la methode scolastique Paris 1896; Deutsch, Petr. Ab., 1883; R. Hasse, Anselm v. Canterb., 2 Bde, 1843. 1852; A. Mignon, Les origines de la scolastique et Hugues de St. Victor, 2 Bde, Paris 1895; N. Valois, Guillaume d'Auvergne, sa vie et ses ouvrages, Paris 1880. Ueber Petrus Lombardus s. R. Seeberg in dieser Encyklopädie Bd XI S. 630—642; O. Baltzer, Die Sentenzen d. Petr. Lomb., ihre Quellen und ihre dogmengesch. Bedeutung (Stud. zur Gesch. d. Theol. und Kirche VIII), 1902; E. Erdmann, Der Entwickelungsgang d. Scholastik, in ZwTh VIII (1865), 113 ff.; F. Nitzsch, Die Ursachen des Umschwungs und Aufschwungs der Scholastik im 13. Jahrhundert in JpTh (II 1876), 532 ff.; F. Ehrle, Der Augustinismus und Aristotelismus gegen Ende des 15. Jahrhunderts in ALKM V, 603 ff.; ders., John Peckham über den Kampf des Augustinismus und Aristotelismus in der 2. Hälfte des 13. Jahrh. in ZkTh XIII (1889), 172 ff.; K. Werner, Der hl. Thomas v. Aquino, 3 Bde, 1858 ff.; Gondin, Philosophia iuxta D. Thomae dogmata, Paris 1861; C. Plaßmann, Die Schule des hl. Thomas v. Aquino, 1857—62; K. Werner, Die Scholastik des späteren MA, 4 Bde, 1881 ff.; R. Seeberg, Die Theologie des Duns Scotus, 1900; Johannes de Rada, Controversiae theologicae inter S. Thomam et Scotum super quatuor libros Sententiarum, Venet. 1599; F. E. Albergoni, Resolutio doctrinae Scoticae, Lugdun. 1643; K. Werner, Heinrich v. Gent in Denkschr. d. Wiener Akad. 1878; E. Charles, Roger Bacon, Paris 1861; F. Stanonik, Ueber den äußeren Lebensgang und die Schriften d. Petr. Aureoli in Katholik, Bd 62 (1882), 315 ff. 415 ff. 479 ff. Ueber Occam s. R. Seeberg in dieser Encyklopädie XIV S. 260—280; über Biel s. Linsenmann, ThQS 1865, 449 ff. 601 ff. Ueber Capreolus s. Pègues in Rev. thomiste 1899. 1900; M. Grabmann in Jahrb. f. Philos. und spekul. Theol. XVI (1902), 275 ff.; Ude, Doctr. Capreoli de influxu dei in actus voluntatis humanae, 1905. — Für die einzelnen Lehren sind außer den genannten Werken zu vergleichen die dogmengeschichtlichen Lehrbücher von J. Schwane, DG. der mittleren Zeit, 1882; Thomasius-Seeberg II, A. Harnack III, R. Seeberg II, F. Loofs. Dazu: F. Kropatscheck, D. Schriftprinzip der luth. Kirche I, 1904; F. Chr. Baur, Die Lehre v. der Dreieinigkeit und Menschwerdung, II, 1842; A. Ritschl, Geschichtl. Studien zur Lehre von Gott in JdTh 1865, 279 ff., sowie Die christl. Lehre von d. Rechtfertigung und Versöhnung, Bd I; O. Baltzer, Beiträge z. Gesch. d. christolog. Dogmas im 11. u. 12. Jahrh. (Stud. z. Gesch. d. Theol. u. Kirche III), 1898; J. Gottschick, Studien zur Versöhnungslehre des MA in ZKG XXII (1901), 378 ff. XXIII (1902), 35 ff. 191 ff. 321 ff.; L. Hahn, Die Lehre von den Sakramenten, 1864; J. Göttler, D. h. Thom. u. die vortrident. Thomisten über die Wirkungen des Bußsakraments, 1904. — In der 1. Aufl. dieser Encykl. hat Landerer, in der 2. Aufl. F. Nitzsch den Artikel „Scholastik" bearbeitet.

1. Unter „Scholastik" versteht man gewöhnlich die wissenschaftliche Theologie des Mittelalters vom 11. bis zum 16. Jahrhundert. Der Umfang der Arbeit dieser Theologie mag durch ein paar Notizen vergegenwärtigt werden: Pits (de illustr. Angliae scriptoribus) zählt 160 englische Kommentatoren der Sentenzen des Lombarden auf; der Dominikanerorden hat 152 Kommentare hervorgebracht, der Minoritenorden kaum viel weniger, die übrigen Werke gar nicht gezählt (nach Felder, Gesch. d. wiss. Studien &c. S. 199 Anm.). Die Scholastik wird dabei unterschieden sowohl von den exegetischen Arbeiten, als den praktischen Traktaten und homiletischen Erzeugnissen, ebenso aber auch von der häretischen Litteratur. Scholastik ist somit etwa das, was wir heute systematische Theologie, oder noch spezieller Dogmatik zu nennen pflegen, und Scholastik ist kirchliche orthodoxe Theologie. So scharf die Vertreter der Scholastik einander bekämpft haben — genau so wie die Dogmatiker aller Zeiten —, so deutlich Schulen und Richtungen in ihr nebeneinander und widereinander gestanden haben, so sind doch alle scholastischen Lehrer im Prinzip Vertreter der Kirchenlehre. An sich ist also das, was man als scholastische Theologie zu bezeichnen sich gewöhnt hat, ein zufälliger Name für die kirchliche systematische Theologie des Mittelalters. Nun wird aber dieser Name gewöhnlich im Sinne einer Wertbezeichnung genommen. Das geht zurück auf die Reformtheologen des ausgehenden Mittelalters, die Humanisten und die Reformatoren. Als „Schultheologie"

bezeichnete man die üblich gewordene Dogmatik und ihre Methode und wollte sie damit als leeren Formalismus, als untheologische Spekulation, als „Menschenfündlein" kennzeichnen im Gegensatz zu praktisch religiös gehaltenen lebensvollen Betrachtungen oder zu einer biblisch fundamentierten Theologie. Mit leeren Spitzfindigkeiten und Begriffsspaltereien sollte sich die Scholastik beschäftigen, man wollte demgegenüber wieder auf die Sache 5 gehen, wie Plato und Augustin es gethan hätten. Von diesem Gesichtspunkt her ergab sich dann die prinzipielle Geringschätzung der Scholastik, sowie die Entgegensetzung von scholastischer und mystischer Theologie im Sinne differenter theologischer Richtungen oder Schulen. Wie der Name des Duns Scotus im Englischen (dunce = Dummkopf, auch im Deutschen hat übrigens „Duns" eine ähnliche Bedeutung, s. Weigand, Deut- 10 sches Wörterb. I, 399) zum Schimpfwort werden konnte, so haftet den Ausdrücken „Scholastiker", „scholastisch" nicht selten eine gewisse Geringschätzung an. — Diese Betrachtungsweise ist aber irreführend und ungeschichtlich. Es ist zunächst nicht zutreffend, Mystiker und Scholastiker einander in der gekennzeichneten Weise gegenüberzustellen. Da nämlich hervorragende Scholastiker zugleich Mystiker waren (z. B. Bonaventura), und bekannte 15 Mystiker auch scholastische Werke verfaßten (z. B. Meister Eckart), so verbietet sich eine derartige Trennung von selbst. Zugleich aber beweisen die angeführten Thatsachen, wie überhaupt der Bestand der mystischen Litteratur neben der Scholastik, daß letztere keineswegs so aushöhlend und verknöchernd gewirkt hat, wie man meint. Scholastik und Mystik verhalten sich im allgemeinen so zueinander wie Dogmatik und religiöse Kontemplation. 20 Dabei muß aber bemerkt werden, daß letztere auch zu theoretischen Erörterungen Anlaß giebt, und daß auch solche Arbeiten in der Regel als „mystisch" bezeichnet werden, sie sind gewissermaßen die Vorläufer der christlichtn Ethik gewesen. Diese Werke treten allerdings in einen gewissen Gegensatz zur scholastischen Methode, Schilderungen von Seelenzuständen ist ihre Aufgabe, nicht die logische Zergliederung der kirchlichen Lehre. Aber dieser Gegensatz 25 ist kein ausschließender, sondern er ergiebt sich ganz von selbst aus der Eigenart des Objektes und der Absicht hüben und drüben. Wenn man die kirchlichen Lehren zu rechtfertigen unternahm, so erhielt die Arbeit von selbst eine juristische Tendenz, die spekulative Untersuchungen zu Hilfe nahm; wenn man dagegen den Aufstieg der Seele zu Gott schildern wollte, so konnte man der psychologischen Beobachtung nicht entraten. — 30 Die in Frage stehende Beurteilung der Scholastik ist aber auch deshalb verkehrt, weil sie eine geschichtliche Erscheinung nicht nach rein historischen Maßstäben beurteilt, sondern das Urteil nach dem Maßstab unserer heutigen Philosophie oder nach dem religiösen Gegensatz der Reformationszeit gestaltet. Dies Verfahren ist indessen unbillig, weil es den Wechsel der Weltanschauung überhaupt nicht in Anschlag bringt und weil es sich auf Urteile 35 stützt, die sich in der Zeit des Niedergangs der Scholastik ergeben haben (s. z. B. die Zusammenstellung wunderlicher Fragen aus den Scholastikern bei Chr. Binder, De schol. theol., Tübingen 1624, p. 24ff.). — Eine gerechte Beurteilung der Scholastik kann sich nur aus dem geschichtlichen Verständnis der religiösen, kirchlichen und wissenschaftlichen Verhältnisse, aus denen die Scholastik hervorging, ergeben. Diese Betrachtung führt aber 40 zum Urteil, daß die Scholastik die höchsten Ziele menschlicher Erkenntnis sicher in das Auge gefaßt hat und daß sie mit einem staunenswerten nie rastenden Scharfsinn und mit treuer Verwertung aller ihr zu Gebot stehenden Erkenntnismittel sich um die Erreichung jener Ziele bemüht hat. Daß die religiöse und weltliche Erkenntnis der Zeit diesem Streben feste Schranken zog, ist selbstverständlich. Und daß auch in dieser ge- 50 schichtlichen Arbeit manche Tugenden Untugenden zum Schatten hatten, daß die freie Bewegung des Geistes allmählich zu Formeln erstarrte und in unfruchtbare Übungen des rein formalen Scharfsinns umschlug, ist doch auch nicht nur eine scholastische Eigentümlichkeit gewesen. Nichts ist hier, wenn man es nur versteht, lächerlich oder verächtlich. Im Gegenteil, wenigstens auf der Höhe der Scholastik, ist eine solche Fülle ernsten strengen 50 Denkens und ein solches Maß begeisterter Hingabe an eine große Sache in der Scholastik vorhanden gewesen, wie man es nicht in allen Zeitaltern der Geschichte der Theologie findet. Man muß das um so mehr im Auge behalten, als die von anderer Seite her neuerdings beliebte Repristination der scholastischen Theologie freilich einen Rückschritt bedeutet und geradezu die Anwendung unserer modernen Maßstäbe herauszufordern scheint. 55 Aber auch das Urteil, das sich dem Nichtkenner der Scholastik bisweilen nahelegt, als fehle es der Scholastik an originellen Köpfen, als sei ein Scholastiker ungefähr ebenso wie der andere, ist grundverkehrt. Wenn man sich Namen wie Anselm oder Abälard, den Lombarden oder Hugo, Alexander oder Bonaventura, Heinrich von Gent oder Richard von Middleton, Thomas oder Duns, Ockam oder Gregor von Rimini vergegenwärtigt, so 60

empfindet man sofort, wie viel eigenartige Arbeit durch sie repräsentiert ist. Gewiß hat es auch in dieser großen geistigen Bewegung nicht an Nachtretern, an „Schülern", die durch Zähigkeit des Nachsprechens den Mangel an eigenen Gedanken versteckten, gefehlt, aber sollte das heute wirklich so viel besser geworden sein? Ich zweifle, daß man nach einem halben Jahrtausend so viel originelle Theologen im 19. Jahrhundert wird aufzählen können, als wir sie heute im 13. Jahrhundert finden.

2. Wir müssen nunmehr die geschichtliche Entstehung und Entwickelung der Scholastik untersuchen. Es handelt sich zunächst um die Vorgeschichte, die ganze Theologie des früheren Mittelalters ist diese Vorgeschichte. Das Mittelalter überkam das Christentum in der Form fester formulierter Lehren, und die Vertreter dieser Lehren waren zugleich die Lehrer der Bildung und der höheren Kultur. Religion und Bildung waren Produkte der antiken Welt, man empfing beide zusammen in der Gestalt abgeschlossener Formeln, die man nur annehmen und erlernen konnte, ohne daß zunächst wenigstens von einer selbstständigen Aneignung die Rede sein konnte. Und das war um so mehr der Fall, als die Kirche ihre Lehren mit göttlicher Autorität bekleidet hatte. Das Wort des Papstes Hormisda „prima salus est regulam rectae fidei custodire et a constitutis patrum nullatenus deviare" (ep. 7, 9) bringt diese Tendenz deutlich zum Ausdruck. Ähnlich schreibt Hraban: fidem ante omnia rectam et immaculatam necesse est habere et secundum apostolicae institutionis normam symbolum a sanctis patribus constitutum memoriter tenere (de eccl. discipl. III). Dem entsprach es, daß die großen theologischen Lehrer des früheren Mittelalters in ihren Handbüchern wesentlich nur Zusammenfassungen der patristischen Theologie und Citate aus den Vätern vorzutragen wußten, s. Isidor v. Sevilla: Sententiarum sive de summo bono ll. 3, Alcuin: de fide sanctae trinitatis, ll. 3; Hrabanus Maurus: de clericorum institutione, ll. 3; Paschasius Radbertus: de fide, spe et caritate. Augustin und Gregor der Große waren die großen Lehrmeister, deren Gedanken oder doch Worte man einfach übernahm. Das tritt auch in den Lehrstreitigkeiten des früheren Mittelalters zu Tage, man stritt mit Citaten und Autoritäten, es handelte sich schließlich immer nur um das Verständnis der Autoritäten, nicht der Sachen. Wohl regten sich gewisse eigentümliche Anschauungen in dem „germanischen Christentum", aber viel davon ist bloß Form, und anderes blieb Ansatz ohne zum klaren Gedanken werden zu können, dahin gehörten die Vorstellungen von Gott als dem waltenden Herrn, von Christus als dem himmlischen König, die Betonung der Treuepflicht gegen ihn. Aber alles in allem kann die Theologie des früheren Mittelalters als Traditionalismus bezeichnet werden. Das Bekenntnis, das diese Zeit allmählich geschaffen hat, das Athanasianum (s. d. A. Bd I S. 177 v. Loofs) zeigt, daß die Aufstellung augustinischer Formeln das einzige war, was man zu leisten vermochte. Während die kirchlichen Institutionen und Ordnungen, die in diesem Zeitalter entstanden, die Grundlage der kirchlichen Entwickelung des Mittelalters geworden sind, hat die Theologie nur das Erbe der Vergangenheit behütet.

Es konnte hierbei nicht bleiben. Die lebhafte Entwickelung des kirchlichen Lebens forderte von der Theologie neue Formen (Buße, Abendmahl, das Recht der Hierarchie). Und nachdem die Überlieferung des Stoffes vollzogen war, regte sich mit innerer Notwendigkeit der Trieb ihn zu verstehen. Waren nun aber die überlieferten Lehren heilig und unantastbar, so gab es nur eine Form ihrer Aneignung, nämlich den Erweis ihrer Vernunftgemäßheit und die Erkenntnis ihres Zusammenhangs. Der orthodoxe Positivismus nahm einen rationalistischen Charakter an. Und das mußte um so mehr geschehen, als man die kirchliche Lehre und die antike Weltanschauung in engster Verbindung miteinander empfangen hatte. Das Streben der sich regenden geistigen Selbstständigkeit richtete sich daher auf den Erweis der Vernünftigkeit oder Haltbarkeit der Kirchenlehre im Zusammenhang einer einheitlichen Weltanschauung. Das Programm zu einer ungeheuren geistigen Arbeit ist in diesem Satz ausgesprochen, es ist die Arbeit der Scholastik gewesen. Aber nur langsam und mannigfache Gegensätze überwindend ist die Theologie zur klaren Erfassung dieser Aufgabe fortgeschritten. Eingezwängt in einen festen Kreis „gegebener" Größen, von heiliger Überlieferung an eigener Arbeit gehemmt, so hat man arbeiten müssen. Wie viel Möglichkeiten und Abstufungen, wie viel neue Ansätze und wie mannigfache Konzessionen an das „Alte" waren doch in dieser komplizierten Situation begründet! Es ist unendlich reizvoll, dem nachzuspüren in der Theologie des 11. und 12. Jahrhunderts. Es ist ganz allmählich gekommen, daß die Autoren sich trauten etwas Eigenes auszusprechen, daß sie selbst Probleme zu empfinden (s. z. B. Othlohs Werk de tribus quaestionibus) und die in der Schule sorgsam eingeübte dialektische Kunst zu ihrer

Lösung anzuwenden wagten. Langsam aber sicher eroberte sich die ratio wieder den Platz neben der auctoritas, den ihr schon Tertullian und Cyprian eingeräumt hatten. Da plötzlich wurde die stille Entwickelung durch das Aufsehen unterbrochen, das Berengars schroffe leidenschaftliche Kritik der Abendmahlslehre in den weitesten Kreisen erregte. Hier war die Autorität prinzipiell aufgegeben, die Vernunft und die Dialektik sollten allein über die Wahrheit entscheiden. Wohl antwortete eine Fülle von Streitschriften dem Feinde der Autorität, aber sie selbst arbeiteten zum Teil schon mit Hilfe rationaler Beweise. Man konnte so subtile Distinktionen wie das Bleiben der Accidentien des Brotes, trotz des Aufhörens seiner Substanz, eben nur mit Hilfe dialektischer Kunst einigermaßen plausibel machen. Das immer mehr erblühende Schulwesen (Dom=, Klosterschulen), die Wanderlust der Schüler, die Zugkraft glänzender Dozenten — alles wirkte zusammen, um die wissenschaftliche Theologie schnell auszubreiten.

3. So lagen die Dinge, als zwei mächtige Geister in die Entwickelung eingriffen und zwei Methoden schufen, durch die die wissenschaftliche Arbeit auf lange hinaus bestimmt wurde. Es sind Anselm von Canterbury (gest. 1109) und Abälard (gest. 1142). Anselms Methode ist durch folgende Punkte gekennzeichnet 1. Er ist Realist, d. h. er verficht die Realität des Allgemeinen, der Arten und Gattungen, der Begriffe und der Ideen. Diese Universalien sind objektive Realitäten und nicht bloße flatus vocis oder rein subjektive Bildungen. Damit war eine Streitfrage, die das ganze Mittelalter bewegt hat, scharf formuliert. Die Frage war mehr als eine bloße Schulfrage. An ihrer Beantwortung hing das Recht und der Wert der Spekulation in der Theologie. Wurden die Universalien als Realitäten anerkannt, dann hatte der Theologe es nicht bloß mit den Formeln der Kirchenlehre zu thun, sondern mit den Sachen selbst, dann bestand seine Aufgabe auch nicht bloß darin, die alten Formeln zu reproduzieren und eventuelle Widersprüche in ihnen miteinander auszugleichen, sondern er mußte für die erkannten Sachen neue adäquate Formeln schaffen. 2. Diese Bahn ist Anselm gegangen. Seine Probleme ergeben sich ihm aus der Erwägung der Sachen. Sie sind von praktisch religiöser Bedeutung. Daher erfolgt die Lösung so, daß eine Sache zu deutlichem Ausdruck kommt und zwar in Formen, die der damaligen Zeit verständlich waren. Wie genial hat Anselm etwa in cur deus homo? den praktischen Begriff von Gott als dem waltenden Herrn angewandt, und wie geschickt war es Christi Werk in Begriffen, die dem Bußsakrament entstammten, zu formulieren. In der frommen Kühnheit und religiösen Tendenz der Gedankenarbeit Anselms ist augustinischer Geist spürbar. 3. Von Augustin rührt auch der Voluntarismus Anselms her. Gottes regierender Wille beherrscht die Welt, und Freiheit ist des Willens Art. 4. Auch Anselm geht von dem Glauben an die überlieferten Glaubenswahrheiten aus, an ihnen ist unbedingt festzuhalten. Aber dies geschieht mit der Absicht experientia von der Sache zu gewinnen, die die Formel bezeichnet; aus der Erfahrung geht dann das intelligere hervor. Zur Erkenntnis soll der Glaube durch Erfahrung emporsteigen. Aber das ist nur dann möglich, wenn er an der Glaubensüberlieferung wirklich festhält, wie könnte er sonst eben von dieser Sache Erfahrung und Erkenntnis erlangen? So angesehen kann der Mensch zum Begreifen der Lehren des Glaubens gelangen. Das Dasein Gottes, die Trinität und die Menschwerdung können sola ratione erwiesen werden. Beachtet man die Voraussetzungen Anselms, so ist dieser letzte Satz doch weniger rationalistisch gemeint, als er zunächst klingt. Er unterscheidet sich von den dialectici moderni, die nihil esse credunt, nisi quod imaginationibus comprehendere possunt (de fid. trin. 3), ihm ist der Kirchenglaube Voraussetzung, an der festzuhalten ist, auch wenn das intelligere versagt bleibt (Monolog. 64). In dem Satz: credo, ut intelligam darf also der erste Teil nicht überhört werden. Was Anselm will, ist dies, daß der positive Glaube der Kirche für den, der innere Erfahrung von seinem Inhalt gewinnt, vernünftige Wahrheit ist. — Die Bedeutung Anselms besteht darin, daß er von den Formeln Augustins zu dem Geist und der Denkweise Augustins zurückführte. Er hat selbst wieder augustinisch empfunden und gedacht, er hat in der Art Augustins theologische Probleme wieder religiös verstehen und praktisch wertvoll lösen gelehrt (vgl. Seeberg, Duns Scot. S. 8 ff.; Kunze oben Bd I S. 562 ff.).

In deutlichem Gegensatz zu dieser Denkweise steht Abälard: 1. Er geht aus von dem Sic et non in der Überlieferung, die Aufgabe der Wissenschaft ist es, diese Gegensätze auf dialektischem Wege auszugleichen. Nicht ein eigenes Erleben der Glaubenswahrheit schwebt ihm vor, sondern eine vernunftgemäße Gestaltung der Glaubenssätze. 2. Dabei wollte auch Abälard keineswegs den Glauben, wie er im Athanasianum überliefert war, erschüttern. Er wollte nur den Autoritätsglauben einschränken, das Bekenntnis des Mundes

thue es nicht, das Geglaubte muß innerlich werden, d. h. verstanden werden (Introduct. ad theol. II, 3 p. 1050 Mi.). Dabei handelt es sich dann nicht um Beweise im strengsten Sinn, sondern darum, daß die Glaubenswahrheiten der Vernunft wahrscheinlich und einleuchtend gemacht werden (ib. II, 2 p. 1040. Theol. christ. III, p. 1227 Mi.).
5 3. Dazu kam die prinzipielle Überlegung, daß die Schriften der Väter nicht **cum credendi necessitate, sed cum iudicandi libertate** zu lesen sind, und daß nur die **excellentia canonicae auctoritatis veteris et novi testamenti** schlechthin irrtumsfrei ist (Sic et non, prolog.). Auf die **canonica auctoritas** und die **ratio** kommt es demnach an (ib.). Abälard ist der Meinung, daß die Substanz der Kirchenlehre mit der
10 Bibel übereinkommt, daher liegt es ihm fern, sie antasten zu wollen, dagegen soll die Vernunft mit den Sätzen der Väter frei schalten dürfen. 4. In der Universalienfrage hat Abälard den Realismus seines Lehrers Wilhelm von Champeaux bekämpft, scheint aber selbst eine gemäßigt realistische Auffassung vertreten zu haben (s. Prantl, Geschichte der Logik II, 177 ff.; Deutsch, Abäl. S. 106 ff.). Dies ist begreiflich, denn bei seiner An-
15 schauung von der dialektischen Aufgabe der Theologie hatte er kein inneres Interesse wie Anselm an der Realität der Universalien, während andererseits der reine Nominalismus die dialektische Arbeit zum Wortstreit herabgedrückt hätte, auch hätte er bei der damaligen Lage (seit Roscelin tritheistische Konsequenzen aus dem Nominalismus zog, war er kirchlich anrüchig geworden), der im Grunde vermittelnden Tendenz Abälards wenig entsprochen.
20 Wie in der philosophischen Frage, so hat Abälard überhaupt zwischen den Extremen seiner Zeit vermittelt, nicht stand bei ihm die **ratio** wider die **auctoritas**, was er wollte, war eigentlich eine **auctoritas** mit **ratio**. 5. Sein systematisches Talent hat Abälard vor allem dadurch bezeugt, daß er dem wirklichen Christentum seiner Zeit entsprechend die augustinische Einteilung der Theologie modifizierte, d. h. statt von Glaube, Liebe, Hoff-
25 nung, von Glaube, Sakrament und Liebe handelte (s. Introduct. I, 1), damit war den Sakramenten die ihnen gebührende Stellung geworden. Hierin wie in der Gesamtanschauung sind zahlreiche Schüler Abälard gefolgt, wie zuerst Denifle gezeigt hat (Archiv I). Das Material und die Probleme, die Abälard in Sic et non aufgestellt hatte, gingen in alle späteren Systeme der Scholastik über.

30 Damit sind die beiden Anfänger der Scholastik gekennzeichnet. Beide wollen die **auctoritas** mit der **ratio** verbinden, beide gehen zu dem Zweck von der gegebenen Kirchenlehre aus und beide haben ein Bewußtsein von den Schranken des rationalen Vorgehens. Und doch ist beider Absicht eine verschiedene. Anselm, der Germane, will die Lehre ihrem Gehalt nach innerlich aneignen, um sie dann als vernunftgemäße Wahrheit frei zu repro-
35 duzieren, aber er ist auch bereit die Lehre anzuerkennen, wenn jener Versuch mißlingt; Abälard, der Romane, kritisiert die gegebenen Formeln, er wägt das Gewicht ihrer Autoritäten ab, er distinguiert das scheinbar Gleichlautende und verbindet das scheinbar Differente, dazu dient ihm die Kunst der Dialektik. Jener ist ein spekulativer Geist, fromme Erfahrung und freies Denken verbinden sich, aber die positive Lehre setzt beiden die
40 Schranke, dieser ist ein kritischer dialektischer Kopf; jener arbeitet mit Realitäten, dieser mit Begriffen; jener kommt daher über Monographien nicht heraus, dieser stellt ein System auf; jener ist im Grunde der radikalere Vertreter der Vernunft, aber sein Positivismus dem Gegebenen gegenüber bewahrt den „Heiligen“ vor der „Häresie“, dieser feilt in apologetischem Interesse an den alten Formeln herum und tastet dadurch jedem
45 Verständliches an und wird so zum „Häretiker“; der eine ist von Platos und Augustins Geist berührt, der andere handhabt die Technik des Aristoteles mit juristischem Geist.

4. Die Methode Anselms war die schwierigere, nur der spekulativ Begabte konnte wirklich etwas mit ihr anfangen. Abälards Methode war dagegen wie geschaffen für den Schulbetrieb und für jene Lust des formalen Denkens, die der Jugend und auch
50 jungen Wissenschaften eigen ist. Sie bot der Zeit den Vernunftgebrauch dar, dessen sie bedurfte und fähig war. So kam es, daß seine Methode überall dort, wo man nach „moderner“ Wissenschaft und zeitgemäßem Fortschritt begierig war, aufgenommen und angewandt wurde. Sie drang wie ein Sturmwind durch die Lande. Sie führte den Schülern eine Menge von Kenntnissen und eine formale Schulung des Denkens zu, aber
55 sie war im letzten Grunde unfruchtbar. Das Lehrbuch, das Petrus Lombardus um 1150 verfaßte, folgte Abälards Methode, vorsichtig im Urteil, gemäßigt in der Anwendung der **ratio**, im ganzen glücklich in der Einteilung des Stoffes — Johannes Damascenus und der Jurist Gratian halfen dabei —, kirchlich und wissenschaftlich zugleich. Dies Buch hat durchgeschlagen wie selten ein Lehrbuch, die Anlage der Dogmatik und die Methode bei
60 Abälard wurden durch dies Werk für das ganze Mittelalter maßgebend (s. d. A. Lom-

bardus oben Bd XI S. 630 ff.), wie übrigens auch sein Kommentar zu den paulinischen Briefen als maßgebende „Glosse“ verwandt worden ist (s. Denifle, Luther u. Luthertum I, 2, 2. Aufl. S. 94. 90). — Allein es wäre trotzdem nicht richtig, wenn man deshalb ein Fortwirken der anselmischen Einflüsse in Abrede stellen wollte. Zur Zeit des Aufkommens der abälardischen Theologie war die Traditionstheologie noch eine Macht; sie 5 zeigte sich in den leidenschaftlichen Angriffen, die Bernhard von Clairvaux und Wilhelm v. St. Thierry, Johannes von Salesbury und Walther v. St. Viktor, sowie die Brüder Gerhoh und Arno von Reichersberg wider die neuere Theologie richteten. In diesen Kreisen hielt man unbedingt an der Autorität fest, man haßte das neue „fünfte Evangelium“ der Dialektiker und man wollte in der Lehre kirchlich sans phrase bleiben. 10 Aber ein Mann wie Gerhoh war doch kein bloßer Traditionalist, er lebte in den Sachen; es waren stark empfundene religiöse Gedanken, die ihn zum Gegner des Nestorianismus der Abälardianer machten. Der eine Christus, in dem Gottheit und Menschheit unlöslich geeint sind, durchdringt die geschichtliche Menschheit wie ein Feuer, Wahrheit und Leben in göttlicher Kraft ihr einflößend, und wiederum menschlich als Beispiel und Weg sie 15 leitend (de investig. Antichristi ed. Scheibelberger II, 1 p. 190 f. II, 6 p. 199. II, 11 p. 210. II, 40 p. 278; vgl. Bach, DG. des Mittelalters II, 390 ff.; Hauck, KG Deutschlands IV, 436 ff.). Die geistige Selbstständigkeit, die Anlaß zur dialektischen Theologie wurde, regte sich auch in der älteren Theologie; sie wandelte sich, man wußte nicht wie. Rupert von Deutz (gest. 1135) spann, abseits von der Heerstraße der philo- 20 sophischen Schulen, im Anschluß an die Schrift seine Gedanken, fromm und frei vom Druck der Autoritäten, nicht immer zur Freude der alten Schule, oft zum Spott der „Modernen“ (vgl. Hauck, KG Deutschl. IV, 412 ff.). Und auch die ganze christliche Lehre trachtete man darzustellen, ohne den Neueren zu folgen. Honorius Augustodunensis (ca. 1120) schloß sich in den Octo quaestiones nach Gedanken und Methode Anselm 25 an; er selbst oder ein Schüler von ihm (s. Hauck IV, 432 Anm.) behandelte im Elucidarium die ganze christliche Lehre, ebenfalls im Anschluß an anselmische Gedanken. — Bedeutender waren die beiden Werke von Hugo v. St. Viktor (gest. 1141), De sacramentis und Summa sententiarum (die Echtheit des letzteren von Denifle bestritten). Von den opera conditionis und restaurationis wollte er reden. Indem er die repa- 30 ratio behandelt, stützt er sich auf Anselm, aber der Hauptgegenstand seines Werkes sind die Sakramente als die Heilmittel des großen Arztes Christus. Von experientia und ratio will er nichts wissen, nur ohne sie ist der Glaube verdienstlich (Summ. I, 11). Und doch ist, was er bietet — der Lombarde hat ihn vielfach ausgeschrieben — keineswegs eine Sammlung von „Autoritäten“. Der Schrift allein will er folgen (Summa, 35 praefat.), aber er hat selbst über die Sachen nachgedacht, die verworfene experientia ist ihm nicht fremd. Auch in diese streng orthodoxen Kreise drang Abälards Einfluß (s. die Sentenzen des Robert Pullus gest. ca. 1150, MSL 186 vgl. Cohrs oben Bd XVI, 318 ff.), aber im ganzen erhielt sich hier doch ein anderer Geist. Man fing an über die Sachen nachzudenken, man gab den äußerlichen Traditionalismus auf, der Hauch der 40 anselmischen Betrachtungsweise wurde gespürt, man las die Alten und besonders Augustin mit neuem Verständnis. Im einzelnen, aber auch im ganzen haben auch die streng Orthodoxen ihre Theologie in dieser Zeit fortgebildet, die Notwendigkeit der Entwickelung führte dazu, Anselms Anregungen und Vorbild — auch Abälards Methode — wirkten mit. 45

5. Die Befreiung, die die Theologie seit dem Ende des 11. Jahrhunderts sich erwarb, war der Vorbote der großen geistigen Erhebung, die etwa von der Mitte des 12. Jahrhunderts an in dem Leben des Mittelalters wahrzunehmen ist (vgl. Hauck, KG Deutschl. IV, 476—546). War das geistige Interesse bisher wesentlich kirchlich gewesen, so richtet es sich nun auch auf das natürliche Leben und seine Güter. Auch Laien treten jetzt 50 schriftstellerisch auf. Das Weltbild wird reicher und größer, und das Verständnis des menschlichen Lebens vertieft sich. Der Chronist fängt an dem Historiker zu weichen, für den Zusammenhang der Entwickelung und für die Individualität der Menschen gewinnt man Verständnis. Die Dichter fangen an wirkliche Menschen in ihrer natürlichen Art zu schildern. Selbst für die Kenntnis der Natur erwacht das Interesse. Überall regt sich 55 der Wirklichkeitssinn und mit ihm das Streben selbst zu sehen, zu verstehen und zu denken. „Ein fry Geist“ ist der Häretiker (Döllinger, Beiträge zur Sektengesch. d. MA. II, 386), aber freie Geister („Freidank“) mit kühner Kritik und selbstständigem Urteil auch den kirchlichen Ämtern und Institutionen gegenüber gab es auch unter den kirchlichen Christen, und man wird diesem Streben doch nicht gerecht, wenn man es als „Aufklärung“ charak- 60

terisiert (Reuter). Es war nicht bloß ein Ringen um einseitige Verstandesaufklärung, sondern ein Kampf um geistige Selbstständigkeit, der Prozeß der Umwandlung der tradierten Anschauungen in geistiges Eigentum. — In die große Bewegung, die jetzt sich erhob, hat die Kirche alsbald eingegriffen. Die Frage der Zeit war, ob es möglich sein werde, die alte Einheit der kirchlichen und der weltlichen Weltanschauung aufrecht zu erhalten. Um das leisten zu können, hat die Theologie eine große Anleihe bei der Philosophie (Aristoteles) gemacht und durch diese alle neuerwachten geistigen Interessen zu befriedigen und sie zugleich in den Rahmen der kirchlichen Betrachtungsweise zu ziehen versucht. Wie bisher die Theologie der Welt alle Erkenntnisse und Urteile vorgeschrieben hatte, so sollte es auch weiterhin bleiben. An den neuen Bildungsstätten, den Universitäten, sollte die Theologie die Entscheidung über die Prinzipien der Wissenschaft behalten.

Das Bettelmönchtum übernahm die Predigt und die zeitgemäße Fortbildung der Wissenschaft. Wollte die Welt erkennen und begreifen, die Theologie wies den Weg dazu, mit unerbittlicher Konsequenz stellte sie die Vernunftgemäßheit der kirchlichen Lehren und Institutionen heraus. Richtete sich das Interesse auf die Welt, so zeigte die Theologie das Weltbild des Aristoteles auf und sie wußte es zugleich als Stütze der Kirchenlehre zu verwenden. Und neben Aristoteles besaß man Augustin mit seiner reichen Metaphysik und Psychologie, mit seiner feinen Beobachtung aller Seiten des Lebens, man hatte seit Anselm gelernt ihn wieder selbstständig zu lesen. Eine Fülle von neuem Material lag vor, eine Kraft methodischen Denkens, wie man sie bisher nicht geahnt hatte, erschloß sich am Studium des Aristoteles und seiner arabischen Kommentatoren; ein Reichtum an feingeschliffenen inhaltsreichen Formeln bei Augustin, die man erst jetzt in ihrer geistigen Kraft zu würdigen vermochte, lud zur Nachbildung ein. Eine Schar wohldisziplinierter kirchlicher Männer warf sich, ausgerüstet mit eisernem Fleiß, aber auch mit glänzender Begabung, auf die neuen Erkenntnisse und die Aufgaben, die sie brachte, und dabei leitete alle das gleiche starke Streben, alle Mittel und Kräfte zu benützen, um das Recht der Kirche und des Kirchlichen auf allen Gebieten zu erweisen. Nur selten ist so viel geistige Begabung in den Dienst der Kirche getreten wie im 13. Jahrhundert, und nur selten hat die Theologie der Kirche so viel zu bieten gehabt wie in jenen Tagen. Es war das Verdienst der Theologie, daß die Kirche dem ganzen ungeheuer gesteigerten Bedarf der Zeit mit vollen Händen entgegentreten und daß sie einer neuen Zeit gegenüber ihr altes Wesen mit seinen Lehren und Gerechtsamen eine Weile über zu erhalten vermochte.

Zu Beginn der scholastischen Periode kannte man von Aristoteles Schriften bloß die von alters her bräuchlichen über die Kategorien, sowie de interpretatione (dialectica vetus). Dann kam im 12. Jahrhundert das ganze Organon (dialectica nova), das schon Boethius übersetzt hatte, auch in der neuen Übersetzung des Johannes von Venedig (ca. 1128), in Aufnahme. Aber erst durch die Vermittelung der arabischen Philosophen lernte man seit Anfang des 13. Jahrhunderts die übrigen aristotelischen Schriften kennen. Welch eine Fülle von Erkenntnis und von Problemen mußte sich jetzt aus den physikalischen Schriften, der Metaphysik und der Ethik des großen Griechen ergeben. Aber mit Aristoteles empfing man auch die Interpretation, die er durch seine arabischen Ausleger und Fortbildner erhalten hatte. Hier war Aristoteles im pantheistischen Sinn der Neuplatoniker ausgelegt worden, Sätze über die Einheit des aktiven Intellekts in der Menschheit, über die Ewigkeit der Materie und die Leugnung der persönlichen Unsterblichkeit waren aufgekommen und hatten das Problem der Einigung der positiven Religion mit der weltlichen Wissenschaft, das schon die Araber durchkämpft hatten, immer schwieriger und zuletzt unlösbar gemacht. Zwar hatten Denker wie Avicenna und Averroës behauptet, daß die Wissenschaft die praktischen Anschauungen der Religion nur stütze, nicht aufhebe (Ritter, Geschichte der Philosophie VII, 704 f. 738 ff.; VIII, 26. 49 f. 118 ff.), aber die orthodoxe Theologie hatte sie verurteilt. Es war in diesem Moment, daß die philosophische Arbeit vom Morgenland wieder auf das Abendland überging. Es war das kirchliche Dogma und der augustinische Geist, mit dem die Philosophie sich auf diesem Boden auseinanderzusetzen hatte. Einerseits waren der Philosophie hier noch engere Schranken gezogen durch das genau formulierte Dogma, andererseits freilich fand die Philosophie in der augustinischen Spekulation und dem hellenischen Apparat der Dogmen doch mehr Fleisch von ihrem Fleisch vor, als in den Lehren des Koran. Dazu kam, daß der dialektische Geist der Zeit für das Einzelne und der neuerwachte Sinn für die Prinzipienfragen und für die Ausgestaltung des Weltbildes und des Naturerkennens für das Ganze der neuen Anregungen eine Menge von Anknüpfungspunkten darboten. Die ganze geistige Lage brachte es mit sich, daß man mit Begierde die dialektische Kunst des Aristoteles ergriff

und ganz von selbst sich allmählich seine methodisch dargestellte Physik, Psychologie, Metaphysik und Erkenntnistheorie aneignete. Von Wichtigkeit für diese Einführung der griechischen Philosophie wurde besonders die um 1150 geschriebene Schrift des Dominicus Gundissalinus De divisione philosophiae (ed. L. Baur 1903). Hier wird nicht nur das ganze Organon, sondern auch die Metaphysik, Ethik, Politik, Physik des Aristoteles 5 in den Kreis der notwendigen Schulstudien hineingezogen. Die Erkenntnis der wirklichen Welt wird dadurch in den Vordergrund gerückt gegenüber der früheren rein formalen Bildung. Dominicus hat übrigens, wie diese Schrift nur eine Kompilation aus arabischen und lateinischen Quellen ist, noch andere Werke verfaßt, in denen ebenfalls die neuen Erkenntnisse reichlich Anwendung finden, s. P. Correns, Die dem Boethius fälschlich zu- 10 geschriebene Abhandlung des Dom. Gund. De unitate in Beiträge z. Gesch. der Phil. d. MA. I, 1 und G. Bülow, Des D. G. Schrift v. d. Unsterblichkeit der Seele, ebenda II, 3. Über die Geschichte der Übersetzungen und der Verbreitung der aristotel. Werke s. die oben angeführten Arbeiten von Jourdain, Renan rc., und in der Kürze Rashdall, The universities etc. I, 350 ff. 15

Es ist keineswegs verwunderlich, daß weite theologische Kreise sich zunächst ablehnend gegen manche Sätze der neuen Philosophie verhielten, wirkte doch die große antiabälardische Bewegung noch nach. Im Jahre 1210 hat ein Provinzialkonzil in Paris die Lehre des Amalrich von Bena verdammt und die Schriften des David von Dinant zum Feuer verurteilt und dabei beschlossen: nec libri Aristotelis de naturali philosophia nec 20 commenta (des Averroës) legantur Parisius publice vel secreto, et hoc sub poena excommunicationis inhibemus (Chartul. univ. Paris. I, 70). Ebenso richtet 1215 der Legat Robert ein Verbot an die Universität: non legantur libri Aristotelis de Metaphysica et de naturali philosophia nec summae de eisdem (ib. I, 79). Noch 1231 hat Gregor IX. das Verbot der Synode von 1210 über die libri naturales 25 in Erinnerung gebracht, aber mit dem Zusatz: quousque examinati fuerint et ab omni errorum suspicione purgati (ib. I, 138). Aber in demselben Jahr ordnet der Papst an, daß die, welche die libri naturales doch gelesen haben, absolviert werden sollen, und daß diese Bücher, da in ihnen auch utile neben dem inutile enthalten sei, von letzteren Bestandteilen gereinigt und dann studiert werden sollen (ib. I, 143; vgl. 30 Hauréau, Gregoire IX et la philosophie d'Aristote, Paris 1872). Ein Beschluß der Artistenfakultät aus dem Jahre 1255 führt dann die aristotelischen Schriften als zu lesende an (ib. I, 278). So hatte sich das Studium des Aristoteles in verhältnismäßig kurzer Zeit durchgesetzt.

6. Auch die Theologie hat die aristotelische Wissenschaft allmählich in den Bereich 35 ihrer Studien gezogen. Freilich geschah das zunächst in rein wissenschaftlichem und in mehr formalem Interesse. Die großen Theologen vor Alexander und Albert halten sich in der Lehre noch ganz wesentlich an die ältere Theologie, in der sich ein erkenntnistheoretischer Realismus mit den überkommenen augustinischen Formeln verband. Der Intellektualismus des Aristoteles und die logische Zergliederung aller Begriffe erschien ihnen 40 als profan. Die Erkenntnis wollten sie in Augustins Weise mehr als eine religiöse Erleuchtung von oben her, als einen mystischen Vorgang ansehen. Daher forderte man eine reale Welt göttlicher Ideen, deren der Geist inne wird, indem er die Gemeinschaft mit Gott erlebt. Nicht natürliches, sondern geistliches Erkennen erstrebte man, und die Annahme der kirchlichen Lehren sollte erklärt werden durch das mystische Erleben ihrer über- 45 natürlichen Art. Es war fast mehr Anselms oder Hugos Geist, als die abälardische Methode, was die Theologie der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts noch leitete. Aber trotzdem sollte die Wissenschaftlichkeit der Theologie aufrecht erhalten werden; auch hier zeigte es sich, daß die Theologie sich nicht verschließen konnte vor dem wissenschaftlichen Zuge der Zeit. Man gab diesem nach, einmal indem man die historisch-dialektische Form, 50 die Abälard eingeführt hatte, aufnahm und immer genauer und in das Einzelne gehend ausbaute. Quästionen werden aufgestellt, für ihre Bejahung und Verneinung werden in immer größerer Zahl „Autoritäten" und Gründe (rationes) angeführt, immer genauer wird die Erörterung beider. Dann folgt die Solutio oder das Respondeo, das die Quaestio beantwortet, und in kunstgerechtem Turnier setzt man sich schließlich mit den 55 gemachten Einwendungen auseinander. Es ist erstaunlich, ein wie umfängliches dogmengeschichtliches Material — besonders aus Augustin — man bald sich zu erwerben gewußt hat, und niemand wird auch den Fortschritt verkennen, den die dialektische Technik in verhältnismäßig kurzer Zeit gemacht hat. Nicht immer wurde dadurch die Einfachheit und Klarheit in der Erkenntnis der Sache gefördert. Das unfruchtbare Streiten um 60

Worte, die Kunst, durch Distinktionen und Haarspaltereien den Stoff und die Probleme undeutlich zu machen, kurz die schlimmen Züge der Scholastik begegnen uns schon jetzt. Aber doch war diese Arbeit, wenn nicht alles trügt, ein notwendiges Stadium der geistigen Entwickelung. Sie erzog zum methodischen Denken und zur Kleinarbeit an den kompliziertesten Problemen, die dem menschlichen Denken gestellt sind. Hier war es nun, wo Aristoteles zunächst eingriff. Von ihm lernte man die wissenschaftliche Technik und von ihm empfing man eine Fülle neuer Fragen und Gesichtspunkte. Es war, als wenn neue Geschütze und Waffen erfunden werden, niemand kann hinfort kämpfen, ohne sich ihrer zu bedienen. Man kann es den Schriften eines so streng positiven Mannes wie es Wilhelm von Auvergne (seit 1228 Bischof von Paris), abmerken, wie er, trotzdem er an dem älteren Realismus der Ideenwelt festhält, sich doch den Einwirkungen des Aristoteles nicht entziehen kann (s. bes. M. Baumgartner, Die Erkenntnislehre des Wilh. v. Auv. 1893). Aber allerdings sind es zunächst mehr die Termini des Aristoteles als seine wirkliche Lehre, die Wilhelm beeinflussen. Weit stärker ist der neue Geist schon in der **Summa aurea** des Wilhelm von Auxerre zu spüren (gest. zwischen 1231 und 1237, s. die Daten im **Chartular. I, 143. 145. 162**). Das dialektische Verfahren ist hier schon sehr detailliert, der Trieb, alles zu lösen, schon recht stark. Aber auch dieser Wilhelm konzentriert sein Interesse noch wesentlich auf die theologischen Fragen, die philosophischen Probleme als solche bleiben noch zur Seite. Die Theologie hat für ihn wesentlich eine praktische Aufgabe. **Triplici ratione ostenditur fides: prima est, quod rationes naturales in fidelibus augmentant fidem et confirmant . . .; secunda ratio est defensio fidei contra haereticos; tertia est promotio simplicium ad veram fidem (I, prolog.).**

7. Der Urheber der scholastischen Theologie im engeren Sinn des Wortes ist der große Franziskaner Alexander von Hales (seit 1231 Minorit und **Magister regens** an der Minoritenschule in Paris, gest. 1245). Seine **Summa universae theologiae,** von der Roger Bacon sagt: **quae est plus quam pondus unius equi (Op. min. p. 320 ed.** Brewer) ist die Grundlage der späteren scholastischen Theologie geworden. Zwar ist es nicht, wie man früher gesagt hat, die erste theologische „Summa“, denn dieser Titel ist schon früher von ähnlichen Werken gebraucht worden, so ist unter dem Namen Hugos eine **Summa sententiarum** überliefert; im Anschluß an Hugo schrieb Robert von Melun (gest. 1167) eine seinerzeit viel gelesene große **Summa** (s. Fragmente aus ihr bei Buläus, **Hist. univ. Paris. II, 585 ff.; MSL 186, 1015. 1053. 1058),** auch Wilhelm von Auxerres Werk ist so betitelt, und ebenso in einigen Handschriften das Buch des Lombarden (Denifle im ALKM **I, 610** Anm. 1). Trotzdem bietet Alexanders Werk etwas Neues dar. Es ist nicht ein bloßer Kommentar zum Lombarden, geschweige denn ein Auszug aus ihm, es ist ein großangelegtes systematisches Werk, in dem wirklich die **universa theologia** der Zeit bearbeitet wird. Ein ungeheures Material ist zusammengetragen und mit nie erlahmendem Fleiß geordnet, kritisiert, dialektisch verarbeitet worden. Die Fragen und Probleme, die Alexander erhoben hat, und viele seiner Antworten sind vorbildlich geworden für die mittelalterliche Dogmatik. So etwa die Lehre vom Urstand mit der **iustitia originalis** und dem **donum superadditum,** die Lehre von der **synderesis** (der Begriff schon bei Wilhelm v. Auxerre, **II, tr. 12, q. 3, fol. 66ʳ** der Pariser Ausg. von 1500; **IV, fol. 64ᵛ, cf. II, tr. 3 c. 4, fol. 41ʳ**), die scharfe Unterscheidung der **gratia gratis data** und der **gratia gratum faciens,** des **meritum de congruo** und des **meritum de condigno,** die Unterscheidung der **carentia iustitiae originalis** als **culpa** von der **concupiscentia** als **poena** in der Erbsünde, die Sakramentslehre, besonders die Einführung der **attritio** im Gegensatz zur **contritio (IV, q. 74,** vor ihm Alanus ab Insulis **MSL 210, 665;** bei Wilh. v. Auxerre ist **attritio** noch nicht technischer Ausdruck, die **contritio** wird erläutert durch ein **atteri, IV fol. 269ʳ. 265ᵛ,** s. noch Anselm, Proslog. 1) u. a. Und dabei versteht Alexander es mit sicherem Takt die dialektische Kunst der Kirchenlehre dienstbar zu machen oder durch sie die kirchlichen Tendenzen weiter zu bilden. Er ist kein kühner himmelstürmender Geist gewesen, aber er hat es verstanden, die innersten Triebe des Glaubens seiner Zeit zu erfassen und zu klarem zutreffendem Ausdruck zu bringen, und er hat mit einer Kraft und Umsicht, die bewunderungswürdig sind, die neuere philosophische Erkenntnis und die dialektische Methode dem Dogma dienstbar zu machen gewußt. Interessant ist dabei sein Verhältnis zu Aristoteles, er hat viel von ihm und seinen arabischen Kommentatoren gelernt und er citiert sie fortwährend. Dadurch hat er sein Werk in den wissenschaftlichen Strom der Zeit gestellt, aber zu den „Modernen“ jener Tage d. h. den Aristotelikern, wie Albert

und später Thomas, hat er doch nicht gehört. In seinem Innern blieb er augustinischer Platoniker, der Realismus der Ideen stand ihm fest, und das Erkennen behielt auch bei ihm den religiösen Charakter der Erleuchtung durch **rationes aeternae** oder **ideales**. Indem aber andererseits die Formen der aristotelischen Metaphysik und Psychologie acceptiert werden sollen, sind die philosophischen Gedanken Alexanders nicht zur Klarheit und 5 Konsequenz gediehen (s. das Urteil Roger Bacons, **Op. minus ed.** Brewer **p. 326**; vgl. Hauréau, **Hist. de la philos. scol. II, 1, 131** ff.). — Roger Bacon hat die feine Beobachtung gemacht, daß die wissenschaftliche Methode, die Alexander auf die rein theologischen Begriffe wie Trinität, Inkarnation, Sakramente, mit all ihren **auctoritates et argumenta et distinctiones vocabulorum philosophiae etc.** anwendet, die Methode 10 der philosophischen Fakultät nachahmt (**sicut artistae faciunt**). **Et haec**, sagt er, **licet utilia sunt, tamen tracta sunt de philosophia (Op. min. p. 323).** Man kann sagen, während die bisherige Behandlung der Sentenzen von der juristischen Methode beeinflußt war, hat Alexander, der frühere Artistenmagister, zuerst im großen Stil die philosophische Methode auf die Dogmatik angewandt, oder auch: er hat in die formal dialek- 15 tische Behandlung Abälards die Tendenz Anselms einzuführen gewußt. — Das Werk Alexanders ist später überholt worden, je bedeutender ein Werk ist, desto mehr kann es selbst dazu beitragen. Aber die höchste Anerkennung ist ihm zu teil geworden durch Papst Alexander **IV.**, der im Jahre **1256** anordnete, daß das große Buch, dem sowohl der Schluß (die drei letzten Sakramente und die Eschatologie) als auch im **3.** Teil die Tugendlehre 20 fehlten — die ihm zugeschriebene **Summa de virtutibus** stammt nicht von ihm, s. Bonaventuras **Opp., Quaracchi, I, LIX** ff. — vollendet werden solle (**Chartular. I, 328 f.**). Ein Mann wie Bonaventura bekannte sich als **pauper et tenuis compilator** Alexanders (**in Sent. II praelocut.**). Roger Bacon nennt letzteren und Albert die **duo moderni gloriosi** (bei Charles, **Rog. Bac. p. 375**) und konstatiert, daß die **Summa** 25 Alexanders den ganzen Studienbetrieb umgestaltet habe, indem sie die Bibelauslegung in die zweite Linie der akademischen Studien schob, die Sentenzen beherrschen das ganze Studium: **ut bacalarius qui legit textum** (Bibel) **succumbit lectori Sententiarum Parisius et ubique, et in omnibus honoratur et praefertur. Nam ille qui legit Sententias habet principalem horam legendi secundum suam voluntatem . . .,** 30 **sed qui legit bibliam . . . mendicat horam legendi secundum quod placet lectori Sententiarum (Op. min. p. 328,** geschrieben **ca. 1267).** Alexander hat der Kirche seiner Zeit geboten, was sie brauchte: ein streng orthodoxes System, das doch der großen geistigen Bewegung der Zeit entgegenkam, in dem das Christentum mit allen Mitteln der neuerworbenen philosophischen Kenntnisse und Antriebe durchdacht und dar- 35 gestellt worden war. Wie Aristoteles die **philosophia prima** als **sapientia** bezeichnete, so sei auch die Theologie eine **sapientia**, denn die erste Philosophie ist die **theologia philosophorum (Summ. I qu. 1 membr. 1).** Die Theologie ist die christliche Metaphysik. — Über Alexanders Leben und Einfluß s. J. A. Endres, Des Alex. v. Hal. Leben und philos. Lehre, in Philos. Jahrbücher der Görresgesellsch. **I, 1888,** S. **24** ff. **203** ff. 40 **257** ff.; Felder, Gesch. d. wiss. Studien im Franziskanerorden S. **177—211.**

8. Ehe wir zu den großen Lehrern der Dominikaner mit ihrer tiefer greifenden Aristotelisierung der Theologie fortschreiten, wird es sich empfehlen, einen Blick auf die Oxforder Theologie zu werfen. Hier hatte der mächtige Protektor der franziskanischen Sache in England, Robert Grosseteste (gest. **1253**) Anregungen zu einer Theologie gegeben, die 45 für die englischen Franziskaner bestimmend gewesen sind. Die philosophischen und theologischen Ideen Grossetestes weisen, soweit sich, vor Veröffentlichung aller seiner Werke, urteilen läßt, folgende Merkmale auf: er ist strenger Realist, die Universalien sind ewige Realitäten und diese sind der eigentliche Gegenstand des Erkennens (vgl. Hauréau, **Hist. de la phil. scol. II, 1, 178** ff.). Aber diese Erkenntnis wird, wie bei Anselm, durch innere 50 Erfahrung erworben (vgl. über den Begriff **experientia Alex. Summ. II qu. 22 membr. 1 ad 3**). So wird es nun auch begreiflich, daß Grosseteste andererseits das größte Gewicht auf die wissenschaftliche Empirie legte. Die Naturkunde wie die Mathematik, die Grammatik wie das praktische Sprachstudium fanden an ihm einen verständnisvollen Förderer, ihm wie seinem treuen Mitarbeiter Adam von Marsh hat daher auch 55 ein Empiriker wie Roger Bacon das höchste Lob gespendet und sie mit Salomo und Aristoteles auf eine Linie gestellt (**Op. tert. 22. 23. 25. Op. maius IV dist. 1 c. 3 fin.**). Damit mag es zusammenhängen, daß Grosseteste die Autorität der Bibel für die Theologie kräftig betont hat. Der Glaube im eigentlichen Sinn ist **fides eorum, quae sacrae scripturae auctoritate creduntur.** Aber vor allem handelt es sich bei dem 60

Glauben um die **credenda quae iustificant, haec autem, ut puto, sunt ea, ex quibus speramus beatitudinem** (s. die Schrift **de fide et eius articulis** bei Brown, **fascicul. rerum expetendarum et fugiendarum, Appendix,** London 1690, **p.** 281); ähnlich hatte auch Wilhelm v. Auxerre als Merkmal, wodurch ein Satz Glaubensartikel wird, hervorgehoben, **quod in nobis secundum se et directe generat timorem vel amorem dei** (Summ. III tr. 3 c. 2 q. 1, fol. 134ʳ). Der Glaube an die Wahrheiten der Bibel soll also wesentlich Heilsglaube sein. So besteht auch die Aufgabe der Kirche in dem **salvare animas.** Gott ist der Wille, der das Heil wirkt, aber nicht anders kommt das Gute zu stande, als indem **nostra voluntas libera** es thut (s. **de gratia et iustif. homin.** a. a. O. p. 282). — Überschaut man diese Gedanken, so sieht man, wie Grosseteste einerseits dem Zuge der Zeit nach deutlicher Erkenntnis der Welt in seiner Weise entgegenkommt, nicht anders als Alexander oder Albert, und daß er andererseits an einem ungebrochenen augustinisch-anselmischen Realismus festhält, sowie endlich, daß er, wieder in der Weise Anselms, mit letzterem ein starkes praktisch religiöses Interesse verband, um erlebte Wahrheiten und um Hauptsachen der religiösen Erkenntnis handelte es sich auch ihm. In der merkwürdigen Verbindung von Empirismus und Spekulation, von dem Interesse an dem gegebenen Positiven und der religiösen Erkenntnis wird die geschichtliche Bedeutung des merkwürdigen Mannes bestehen. Und in dieser eigentümlichen Kombination der Interessen und Tendenzen, die er der franziskanischen Schule einflößte, scheint ein Hauptgrund dafür zu liegen, daß diese Schule an den Gedanken und der Methode der „alten" augustinisch-anselmischen Theologie festhielt. Vgl. R. Seeberg, Die Theol. d. Duns Scotus S. 8—16; F. Kropatscheck, Das Schriftprinzip d. luth. Kirche I, 359—368. 460f.; H. Felder a. a. O. S. 260—281; Rashdall, **The universities of Europe, II, 2,** 518ff.

9. Die theologische Bewegung des 13. Jahrhunderts wurde aber erst dadurch auf ihre Höhe geführt, daß man Aristoteles immer tiefer erfaßte und immer stärker in die theologische Diskussion hineinzog. Das geschah zunächst durch die beiden Dominikaner Albert den Großen (gest. 1280) und seinen größeren Schüler Thomas von Aquino (gest. 1274). Mit rastlosem Fleiß paraphrasierten und kommentierten sie die Schriften des Aristoteles. Albert ist über das Reproduzieren nicht hinausgekommen. Von einem wunderbaren Wissensdurst beseelt hat er alles, was an menschlichem Wissen zusammenzubringen war, gesammelt; Aristoteles bot das Fachwerk seiner Wissenschaft dar, nicht selten wurden augustinisch-platonische Gedanken in die Fächer gefüllt, es konnte daher an schweren Widersprüchen nicht fehlen. Zu der weltlichen Erkenntnis kamen die Dogmen der Kirche; sie blieben, wie sie waren, mochte noch so viel Aristoteles in sie hineingefüllt werden. Zu einer zusammenhängenden Anschauung ist Albert nicht gekommen, „seine Gelehrsamkeit war addiertes Wissen" (Hauck, KG Deutschl. IV, 468). — Anders Thomas. Scharfsinnig und klar, ausgerüstet mit einem frischen Blick für die Hauptsachen, sowie mit einem großen systematischen Talent und einer wunderbaren Darstellungsgabe, war er der rechte Mann dazu, den entscheidenden Schritt zu thun. Er vermochte das Ganze der aristotelischen Weltanschauung zu empfinden und er besaß die sichere und taktvolle Hand, um alle Stücke der aristotelischen Aufklärung, die dem Dogma nicht direkt widersprachen, mit ihm zu verknüpfen. Hier handelte es sich nicht nur um neuen Erkenntnisstoff, sondern es wird der Versuch gemacht, die neue Erkenntnis mit der kirchlichen Lehre unter einem Dach zu vereinigen. Es ist Thomas mit beidem Ernst gewesen, er hat Aristoteles übernommen, aber er hat auch an keinem Punkt dem Dogma etwas vergeben, im Gegenteil, es schien neu und fest stabiliert zu sein durch die stagiritische Grundlage. Wie Grundlegung und Vollendung verhalten sich beide zueinander.

Zunächst wird die ganze griechische Seelenstellung acceptiert. Der höchste Zweck des Menschen ist die Erkenntnis. Daher ist die Theologie ein spekulatives Wissen, das den Menschen zur Seligkeit führt, und diese ist die vollkommene Erkenntnis Gottes (Summ. th. I qu. 1 art. 4). Demgemäß besteht das Wesen des Menschen nicht im Willen, sondern in der Erkenntnis. Erst der Intellekt drückt dem Wollen den geistigen Charakter auf (Summ. c. gentil III, 26, 1). In der Vernunft als dem geistigen Wahlvermögen wohnt die Freiheit als das **liberum arbitrium** (Summ. th. I qu. 83 a. 2; qu. 83 a. 1). Der Intellekt ist die übergeordnete Seelenkraft im Verhältnis zum Willen (c. gentil. III, 25, 7; IV, 42, 1; III, 44, 4). Damit ist die augustinische Grundanschauung zu Gunsten der griechischen verlassen. Hatte es sich dort darum gehandelt, daß Gottes Willen den menschlichen Willen unterwirft und dadurch der Lebensdrang im Menschen befriedigt, seine Thatkraft für das höchste Ziel angespannt wird, so wird hier das Erkennen und die

geistige Kontemplation als das eigentliche Wesen der Religion angesehen. Daß Thomas sowohl im Glaubensakt als in der Seligkeit, sowie besonders in den guten Werken dem Willen des Menschen eine Stelle zuweist, ist selbstverständlich, aber die Wucht des Grundgedankens wird durch diese und andere Anleihen bei der überkommenen Anschauung nicht aufgehoben. Der griechische Intellektualismus ist die Grundanschauung geworden. — Die menschliche Vernunft resp. die Philosophie vermag nun von sich aus nur einige Wahrheiten der Religion, und nur unvollkommen und langsam, zu erfassen; hier greift die offenbarte Erkenntnis ergänzend, steigernd und vollendend ein (Summ. th. I qu. 1 a. 1; qu. 32 a. 1; c. gentil. I, 3 ff.). In den inspirierten Schriften der Bibel liegt die Offenbarung vor. Weil Gott Verfasser dieser Schriften ist (Summ. I qu. 1 a. 10), wird durch sie der Mensch der Wahrheit schlechthin gewiß (ib. I qu. 1 a. 5); deshalb ist aber auch die Bibel die einzige sichere und schlechthin verbindliche Autorität (I qu. 1 a. 8). Die Offenbarung ist aber Lehre, zuhöchst die Lehre von der **veritas prima** oder Gott (II. II qu. 1 a. 1). Zusammengefaßt ist diese Lehre in dem Apostolikum, gegen häretische Mißdeutungen sichern sie das Nicänum, die Synodalbeschlüsse und die Väter. Eine **nova editio symboli** steht dem Papst zu; er beruft auch die allgemeinen Synoden, und **cuius auctoritate synodus congregatur, et eius sententia confirmatur** (ib. II. II qu. 1 a. 9 u. 10; qu. 11 a. 2). — Die offenbarte Wahrheit erfaßt der Glaube: **credere est cum assensione cogitare.** Da nun dem Glauben das **praemium aeternae vitae** zugesprochen wird, findet der Wille Gefallen an dem Geglaubten; seiner Einwirkung auf den Intellekt zur Annahme des zu Glaubenden kann dieser nur nachkommen, da es sich um überweltliche Wahrheiten handelt, wenn ihm ein **habitus divinitus infusus** eingeflößt wird. Durch diesen **habitus** wird der Intellekt zum Glaubensakt befähigt, **actus fidei consistit principaliter in cognitione et ibi est eius perfectio.** Die **fides informis** wird aber durch den Hinzutritt der Liebe zur **fides formata.** Das ist verständlich, der Glaube bleibt an sich was er ist, aber der Wille, von dem er ausging, gibt ihm die persönliche und verdienstliche Prägung. Was der Mensch zunächst wollte, aber nicht konnte, das kann er jetzt und will es auch (s. hierüber besonders die **Quaestio disputata de fide** und Summ. II. II qu. 1 ff.). — Die Erkenntnis des Glaubens ist übervernünftig, sie kann daher nicht **ratione humana** bewiesen werden, wohl aber soll die Theologie die Gegner des Glaubens widerlegen und die Glaubenssätze durch Heranziehung der philosophischen Erkenntnis erläutern und wahrscheinlich machen. Sie bringt **rationes,** die nicht eigentlich **demonstrativae** sind, **sed persuasiones quaedam, manifestantes non esse impossibile quod in fide proponitur** (II. II qu. 1 a. 5). Endlich muß daran erinnert werden, daß die große Mehrzahl der Christen zu einem geistigen Verständnis aller Glaubenslehren nicht kommt, vom Laien gilt: **implicite credit singula quae sub fide ecclesiae continentur; explicite** dagegen ist zu glauben **de quibus ecclesia festa facit** (de fide art. 11).

Also darum handelt es sich, daß der Mensch zu einer Erkenntnis der übernatürlichen Wahrheiten kommt, die von der Kirchenlehre dargeboten werden und die durch die Dialektik als wahrscheinlich und nicht vernunftwidrig, bezw. als der Philosophie nicht direkt widersprechend erwiesen werden könne. Nicht eigentlich auf eine religiös-spekulative Durchdringung und innere Aneignung der Wahrheit ist das Absehen gerichtet, sondern auf die Annahme einer übervernünftigen und nicht vernunftwidrigen Lehre. Die gefährliche Spekulation ist aufgegeben, die Dialektik, die überlieferte Sätze als wenigstens wahrscheinlich erweist, ist an die Stelle getreten. Anselms Tendenz ist der dialektischen Methode Abälards gewichen, Aristoteles hat über Augustin und Plato gesiegt. Ein ruhiges rationales Erkennen hat jene heilige Erkenntnis der älteren Theologen verdrängt.

Thomas Stellung zur Universalienfrage ist hierdurch weniger beeinflußt, als man erwarten möchte. Er vertritt im allgemeinen denselben gemäßigt realistischen Standpunkt, den wir auch sonst im 13. Jahrhundert finden. Das Universale erscheint zunächst freilich als ein Gebilde des Menschengeistes, der das **commune** im Wechsel der Erscheinungen ergreift und fixiert. Die Dinge bestehen nur als einzelne, der Begriff der Universalität dagegen nur im Intellekt. **Ipsa igitur natura, cui accidit vel intelligi vel abstrahi vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus; sed hoc ipsum quod est intelligi vel abstrahi vel intentio universalitatis est in intellectu** (Summ. I, qu. 85 a. 2). Allein Nominalist ist Thomas deswegen keineswegs, wie Hauréau angenommen hat (Hist. de la phil. scol. II, 1, 338—462), vielmehr hat Prantl ganz recht, daß wie bei Albert auch bei Thomas sich das Blatt schnell wieder zu Gunsten der Universalien wende (Gesch. der Logik III, 112). Das Allgemeine, das in

den einzelnen Dingen offenbar wird, kann als die Form des einzelnen angesehen werden. Diese Formen nun existieren als Realitäten in Gott: per rationes aeternas deus producit creaturas (de veritate qu. 8 a. 9). Göttliche Ideen sind die Formen der Dinge, sie sind als exemplar und principium cognitionis der Dinge zu denken. 5 In diesem Sinne präexistieren die Ideen oder die Universalien in Gott, und so hat dann auch Plato Recht (c. gentil. III, 24). Somit ist also doch die Existenz des Universale keine bloß subjektive (post rem), sondern auch eine objektive (ante rem und in re; in Sent. II d. 3 qu. 3 a. 2). — Vgl. Werner, Thomas von Aquino Bd II. Hauréau a. a. O.; Seeberg DG II, 83—88 und Theol. d. Duns Scot. S. 625—642.

10 10. Die Dominikaner hatten bisher nicht einen Ordenstheologen gehabt, wie ihn die Franziskaner an Alexander besaßen. Männer wie Johannes von St. Aegidio, Roland von Cremona, Robert Fitzakre waren nicht durchgedrungen. In Thomas empfing der Orden den Lehrer, dessen philosophische und theologische Ansichten ihn hinfort leiten sollten. Gleichzeitig mit ihm wirkte in gleichem Sinn sein Ordensgenosse Petrus de Tarantasia 15 (Papst Innocenz V. gest. 1276, in quatuor libr. Sent., Tolosae 1649—52). In allem kirchlich und orthodox, und doch wieder ein Mann des wissenschaftlichen Fortschrittes, wie keiner vor ihm, schien Thomas der Mann zu sein, der für immer die Wahrheit erkannt hatte. Schon 1278 verhängt das Generalkapitel von Mailand über solche Brüder, qui in scandalum ordinis detraxerunt scriptis venerabilis patris fratris Thomae 20 de Aquino — das war in England geschehen —, Strafen, Versetzung und Amtsentsetzung (Chartul. I, 567). Immer wieder schärfen die Generalkapitel ein, daß nur nach Thomas im Orden gelehrt werden dürfe (ib. II, 138. 166. 173. 329. 550. 592). Damit hatte der Aristotelismus in der Theologie des Mittelalters festen Fuß gefaßt. Jetzt drang die ganze aristotelische Philosophie allmählich in die Theologie ein, und diese, 25 so zäh das Dogma konserviert wurde, empfing dadurch ein neues Gepräge. — Man hat, so weit ich sehe, nicht vermocht die Differenz zwischen dieser modernen und der älteren Theologie in ihrem Hauptpunkt zu erkennen, aber in weiten Kreisen regte sich das kräftige Gefühl von einer Neuerung, wider die man sich sträubte. Dazu kam, daß auch die averroistischen Gedanken zu dieser Zeit sich in der Philosophie sehr merkbar zu regen begannen, aber 30 auch sie gaben sich durchweg als aristotelische Gedanken und dienten daher zur Steigerung des Mißtrauens gegen die neue Lehre. Es half nichts, daß Thomas, — schon Albert in der Schrift de unitate intellectus (1256) hatte Anlaß gegen abendländischen Averroismus zu kämpfen (s. Mandonnet, Siger de Brabant p. LXXII ff.) — scharf die averroistischen Sätze Sigers von Brabant zurückwies, vor allem die Annahme der Ein- 35 heit des intellectus agens in allen Menschen (s. Mandonnet, Siger de Brabant). Schon 1270 verdammte der Bischof Stephan von Paris 13 averroistische Sätze (Chartul. I, 487). Im Jahr 1277 erfolgte in Paris eine abermalige Verurteilung von 219 Sätzen des Siger von Brabant, eines gewissen Boetius de Dacia und anderer, inbesondere auch der These von einer doppelten, theologischen und philosophischen Wahrheit (Chartul. I, 40 543 ff.). Schon Zeitgenossen haben unter diesen Sätzen auch solche des Thomas entdeckt (ib. 556). Unverkennbar ist dann die Verurteilung zweier thomistischer Thesen in dem Verdammungsdekret des Erzbischofs von Canterbury Robert Kilwardby (Oxford, 1277): quod intellectiva introducta corrumpitur sensitiva et vegetativa, und quod corpus vivum et mortuum est aequivoce corpus (Chartul. I, 559, cf. Thomas Summ. I 45 qu. 118 a. 2 und III, qu. 25 a. 6 ad 3; qu. 50 a. 5). Gegen die Erhebung der Lehre des Thomas zur dominikanischen Ordenslehre eiferte dann der Minorit Johannes Peckham, Erzbischof von Canterbury. Er wandte sich auch besonders gegen die thomistische Anschauung, daß die intellektive Seele die einzige Form des Menschen sei und berief sich darauf, daß Thomas selbst in Gegenwart Peckhams in Paris seine Ansichten demütig 50 libramini et limae Parisiensium magistrorum unterstellt habe (im Jahre 1284 und 1285, s. Chartul. I, 624 f. 626 f. 634 und vgl. überhaupt Ehrle in ZkTh XIII, 1889, S. 172 ff.). Interessant ist dabei die Stimmung, aus der dieser Widerspruch erfolgt: quod philosophorum studia minime reprobamus, quatenus mysteriis theologicis famulantur, sed profanas vocum novitates, quae contra philosophicam 55 veritatem sunt in sanctorum iniuriam citra viginti annos in altitudines theologicas introductae, abiectis et vilipensis sanctorum assertionibus evidenter. Quae sit ergo solidior et sanior doctrina, vel filiorum beati Francisci, sanctae scil. memoriae fratris Alexandri et fratris Bonaventurae et consimilium, qui in suis tractatibus ab omni calumnia alienis sanctis et philosophis 60 innituntur, vel illa novella quasi tota contraria, quae quidquid docet

Augustinus de regulis aeternis, de luce incommutabili, de potentiis animae, de rationibus seminalibus inditis materiae et consimilibus innumeris, destruit pro viribus et enervat, pugnas verborum inferens toti mundo (ib. I, 634)? Man sieht aus diesen Sätzen deutlich, daß die ältere Theologie energisch dem Aristotelismus widerstrebte, weil er Neuerungen einführt und weil er die augustinische Metaphysik, Psychologie und Erkenntnislehre aufgibt. In demselben Jahr (1284) veröffentlichte der Franziskaner Wilhelm von Mara, der Verfasser des besten Bibelkorrektoriums (Denifle ALKM IV, 265ff.), seine Summa contra Thomam, an der vielleicht auch sein Freund Roger Bacon Anteil hatte (Charles, Rog. Bac. p. 241). Da der Gegner sich hinsichtlich der Dogmen durchaus korrekt verhielt, richtete sich der Gegensatz gegen die Prinzipien. Man sträubte sich gegen das Überwuchern der rein philosophischen Sätze in der Theologie und gegen die Zerstörung der alten Metaphysik mit ihrer rein religiösen Erkenntnis. Was man im letzten Grunde meinte, wird dadurch freilich nicht recht deutlich; aber wir werden kaum irre gehen, wenn wir sagen, es ist eine instinktive Abneigung gegen die rein dialektische Behandlung der Theologie, und es ist das Streben nach einer spekulativen Theologie, man will nicht nur Worte und Begriffe, sondern man will himmlische Realitäten und die Erfahrung von ihnen in der Theologie haben. Das war es, was man meinte, wenn man Augustin wider Aristoteles zu Hilfe rief und sich gegen die „Neuheit" verwahrte. Vgl. Ehrle ALKM V, 603ff.

11. Aber dieser Bruch sollte doch kein prinzipieller sein, die Philosophie und auch Aristoteles wird rund anerkannt; auch die Vertreter der älteren Theologie, wie Alexander und Bonaventura, sind bei Aristoteles in die Schule gegangen. Ein Mann wie der „Mystiker" Bonaventura citiert beständig die Autorität des Aristoteles. Er erkennt das Recht seiner Kritik an Platos Ideenlehre freimütig an, aber er will Plato trotzdem nicht preisgeben, denn Plato stimmt mit Augustin überein. Videtur quod inter philosophos datus sit Platoni sermo sapientiae, Aristoteli vero sermo scientiae . . . Uterque autem sermo, scil. sapientiae et scientiae, per spiritum sanctum datus est Augustino (Sermones selecti 4, 18f. Opp. V, 572). Über Augustin greift aber die Autorität der Bibel hinaus, die Reihenfolge s. z. B. in Sent. IV d. 43 a. 1 q. 4: huic concordat ratio et auctoritas philosophi (Aristoteles) et auctoritas beati Augustini et, quod maius est, auctoritas sacrae scripturae, quae est auctoritas spiritus sancti. Die Theologie ist ihm eine cognitio rerum aeternarum, eine sapientia und cognitio dei secundum pietatem (ib. III d. 35 a. 1 q. 1). Theologia est scientia affectiva et huius cognitio est gratia speculationis, sed principaliter ut ipsa boni fiamus. Der natürliche intellectus speculativus empfängt seine Vollendung durch einen Habitus, qui est contemplationis gratia (I prooem. q. 3). Mag Aristoteles bezüglich des natürlichen Erkennens Recht haben, in der Theologie handelt es sich um praktische Erfahrungserkenntnis, hier gilt Augustin, in Gott ergreift man alle Erkenntnis der ewigen Ideen (I d. 36 a. 2 q. 1; d. 35 a. 1 q. 5). Dabei ist aber das Ziel die Willensbethätigung der Liebe, sie ist der höchste Akt der Seele und durch sie wird die Seligkeit erreicht (III d. 3 p. 2 a. 1; II d. 38 a. 1 q. 2). Auch dieser Voluntarismus ist ein Erbe Augustins (vgl. Anselm). Im einzelnen hält sich Bonaventura gern an Alexander; dabei ist die Lehre oft, wenn man so sagen will, liberaler, oder auch dem Pelagianismus näher gerückt als die thomistische. Das hängt z. T. mit dem praktischen Voluntarismus zusammen; das meritum de congruo, die attritio, das facere quod in se est, ergaben sich von hier aus leicht. Die symbolische Fassung der sinnlichen Elemente in den Sakramenten wird auch auf Augustin zurückführen. Die stärkere Betonung der Universalien, die kontemplative Anschauung Gottes und der Idee verband sich mit dem Voluntarismus zu einer eigentümlichen Mengung. Man kann gegen sie leicht kritische Bedenken vorbringen, aber ihre Bedeutung ist trotzdem nicht zu verkennen. Sie besteht darin, daß man instinktiv die Eigenart des Christentums, — im Anschluß an die größte Autorität des Abendlandes — im Gegensatz zu dem Hellenismus der Aristoteliker, aufrecht zu erhalten sich mühte. Darin scheint mir letztlich der Gegensatz zwischen der Franziskaner- und Dominikanerschule, der alten und der modernen Theologie zu wurzeln.

12. Man kann diesen Gegensatz sich auch an dem Sentenzenkommentar und den Quodlibeta des Richard von Middleton (1283 ist er in Paris) vergegenwärtigen. Dieser nüchterne und klare Geist gewährt einen trefflichen Einblick in die franziskanische Theologie seiner Zeit, wenngleich er in der Universalienfrage den franziskanischen Realismus nicht vertritt (s. über ihn Seeberg, Theol. d. Duns Scot. S. 16—33). — Aber auch

ein energischer Feind der Bettelorden wie Heinrich von Gent (gest. 1293) hat diese ältere Theologie verfochten und im Interesse der Wissenschaft die dialektische Methode des Aristoteles immer reichlicher in Anwendung gebracht. Die Autoritäten, denen er besonders folgt, sind Plato, Augustin, der Areopagite und Anselm. **Plato multo melius sentiebat et** 5 **fidei magis congruentia quam Aristoteles** (Summa theol. a. 25 q. 3). In der Universalienfrage stellt er sich mit Begeisterung auf den realistischen Standpunkt. Die Essenz der Dinge sind die **rationes aeternae** im göttlichen Intellekt (**esse essentiae**). Diese essentiell seienden Realitäten werden dann durch einen schöpferischen Akt Gottes in das existenzielle Sein versetzt, und dies wird dann von der Erkenntnis als **Universale** 10 oder **Singulare** gefaßt (Quodl. VII q. 1; III q. 9; I q. 9). Die den Menschen umgebenden Dinge erzeugen in ihm **imaginationes** oder **phantasmata**, und ihnen entnimmt der **intellectus agens** das Universale oder den Begriff, der dann erst auf reflexivem Wege auf das das **phantasma** verursachende Ding übertragen wird (Quodlib. V q. 14; III q. 12; IV q. 7). Bei diesem Vorgang denkt aber Heinrich noch 15 an eine besondere Erleuchtung von seiten des unerschaffenen Lichtes, die dem Geist das Wesen der Dinge unmittelbar von oben her zugänglich mache: **et sic per formas quae sunt essentiae rerum, ut secundum se conspiciuntur, illustratione lucis increatae cognoscuntur vera notitia ipsae eaedem formae, ut habent esse in materia, quae conspiciuntur in phantasmatibus illustratione lucis creatae quae** 20 **est intellectus agentis** (Quodl. IX q. 15). Aber nur Gottes Gnade schenkt wem sie will dies Erkennen der **regulae aeternae lucis** (Summ. a. 1 q. 2). Das sind augustinische Empfindungen, sie breiten über die menschliche Erkenntnis eine gewisse religiöse Weihe aus. Auf Augustin und auf Anselm beruft sich Heinrich ausdrücklich in seiner Willenslehre (Quodl. I q. 14). Er lehrt den Primat des Willens, betont seine 25 völlige Freiheit und stellt jede Abhängigkeit des Willens von dem Denken in Abrede. Eine **causa voluntatis** gibt es nicht, **cuius nulla alia causa est quam ipsa voluntas sibi** (Quodl. I q. 16). **Nec est aliquo habitu determinabilis voluntas in quantum est arbitrio libera, quia hoc est contra naturam voluntatis** (ib. IV q. 22). **Voluntas praeeminet intellectui et est altior potentia illo** (Quodl. I q. 14). — 30 Trotz diesem Voluntarismus hat Heinrich die Theologie als eine spekulative Wissenschaft bestimmt, man erkennt daraus, welche Seite in der augustinischen Gedankenwelt für ihn die bestimmende war. Wie er, haben die vorscotistischen Theologen Augustin überhaupt gedeutet, die mystische Spekulation Augustins erschien als die Hauptsache, sein Voluntarismus stand in zweiter und dritter Linie. — Bibel und Kirche sind die Autoritäten des 35 Glaubens: **non enim minus est auctoritas ecclesiae in agibilibus quam scripturae in credibilibus** (Quodl. XV q. 14). Der Glaube ist das Fürwahrhalten der Glaubensartikel auf Grund von Autorität; diese könne unmöglich bewiesen werden, daher kann nur die Gnade den Glauben schenken (Quodl. VIII, q. 14; V, q. 21). — Die Sünde hat die Willensfreiheit des Menschen geschwächt und den Intellekt verdunkelt (Quodl. I 40 q. 17). Die Gnade als **gratia gratis data**, d. h. als **vocatio** durch das innere oder äußere Wort, befähigt den Menschen zum **meritum congrui**, und dies führt zu sakramentalen **gratia gratum faciens**; der Mensch ist nun **iustificatus** und kann **de condigno** verdienen (Quodl. VIII q. 5; V q. 22. 23). Hieraus ergibt sich, daß Heinrich auch in der eigentlichen Dogmatik die Grundlinien der älteren, von Alexander und Bona- 45 ventura befolgten und fortgeführten Lehre einhält. Im einzelnen fehlt es bei ihm nicht an eigenartigen Anschauungen und originellen Beweisen, aber seine geschichtliche Zugehörigkeit zu der älteren Theologie des 13. Jahrhunderts kann als unzweifelhaft bezeichnet werden. Vgl. Hauréau, Hist. de la phil. scol. II, 2, 52 ff.; K. Werner, H. v. Gent, in Denkschr. d. Wiener Akad., hist.-phil. Kl. Bd 28, 97 ff.; R. Seeberg, Theol. d. Duns 50 Scot. S. 605—625; M. de Wulf, **Hist. de la philos. scol. dans les Pays-Bas** p. 46—272.

13. Wir haben jetzt die wesentlichen Entwickelungsmomente in der Scholastik des 13. Jahrhunderts kennen gelernt. Zwei große Richtungen boten sich uns dar, die alte augustinische Theologie und die moderne aristotelisierende Theologie. Gemeinsame Voraus- 55 setzung beider Richtungen war, daß die Schrift und die sie erklärenden Dogmen die sichere und autoritative Quelle der Wahrheit sind, daß aber zur Erläuterung der Schrift die Philosophie des Aristoteles zu benützen sei. Im Prinzip waren alle Theologen darin einig, daß die Theologie Schriftwissenschaft sein müsse. Ein Mann wie Bonaventura hat dies sogar auf das schärfste betont und von diesem Standpunkt aus dringend davor 60 gewarnt, der Philosophie zuviel nachzugeben und von diesem natürlichen Wasser zuviel

in vinum scripturae sacrae zu schütten, es möchte sonst die Umkehrung des Wunders zu Kana eintreten und der Wein zu Wasser werden (in hexaemeron q. 19, 14). Die Warnung war nicht unveranlaßt. Hüben und drüben erging man sich in dogmatischen Spekulationen, die in fremdem Boden wurzelten oder in dialektischen Künsten, die einander widerstrebende Weltanschauungen zusammenbringen sollten. Darüber treten die Bibel- 5 studien der vergangenen Jahrhunderte zurück. Aber auch das Interesse für die Werke der Väter beginnt zu erlahmen. Zwar haben die großen Lehrer der Zeit, wie Alexander, Bonaventura, Thomas, Richard, in weitem Umfang die patristische Litteratur gekannt, aber doch sind die Sentenzen der Väter, die man im dogmatischen Interesse seit Abälard so eifrig gesammelt hatte, allmählich für genügend angesehen worden. Denifle bezeugt die 10 Beobachtung, daß seit dem Anfang des 13. Jahrhunderts die Väterhandschriften in den Bibliotheken zu verschwinden beginnen (Gesch. d. Univ. I, 759 Anm. 22), die Sentenzenbücher nehmen alles Interesse in Anspruch. Auch das ist ein Zeichen der geistigen Selbstständigkeit, die jetzt beginnt. Aber niemand entgeht die Gefahr eines solchen Umschwunges, man hat sie auch im 13. Jahrhundert empfunden. Nirgends war die alte Theologie so 15 kräftig und eigenartig vertreten worden als in Oxford. Man versteht es, daß ein begeisterter Vertreter der Traditionen von Grosseteste und Marsh es war, der den Wandel der Interessen am schärfsten spürte und kritisierte. Roger Bacon war ein einsamer Mann, einer von jenen, denen die bewegliche Kritik und die Schnelligkeit guter Einfälle die ruhige große Kraft des Wirkens raubte. Als Oxforder schätzte er die Empirie und die Experi- 20 mentalwissenschaften vor allem hoch, das führte ihn zur Forderung einer Begrenzung und Trennung der Wissenschaften. So sollte auch die Theologie aufhören sich mit der Philosophie zu verquicken. Der Hauptfehler ist, quod philosophia dominatur in usu theologiam. Das zeigt sich darin, daß die Theologen von einer Anzahl rein kosmologischer Probleme reden, die sie nichts angehen, daß sie in den rein theologischen Fragen 25 sich der philosophischen Methode bedienen, und daß das Bibelstudium in fremdartigen Interessen aufgehe, nämlich divisiones per membra varia, sicut artistae faciunt, concordantiae violentes, sicut legistae utuntur, et consonantiae rhythmicae, sicut grammatici (Op. min. p. 322f.). So sei es Brauch geworden seit Alexander und Albert (s. oben), und selbst in Oxford habe seit 1250 ein gewisser Richard von Corn- 30 wall die Methode die Sentenzen solemniter zu lesen eingeführt (Compend. theol. bei Charles, Roger Bac. p. 415). Und dazu kommt noch, daß alle diese Männer von wirklicher Philosophie so gut wie nichts verstehen, da sie Aristoteles nicht begreifen und wegen der schlechten Übersetzungen auch gar nicht begreifen können. Die eigentliche Arbeit der Theologie müsse dagegen die circa textum sacrum sein (ib. p. 413). Besser als über 35 die Sammlungen wäre es über die Historia scholastica (des Petrus Comestor) zu lesen, wie man es vor Alexander bisweilen gethan habe. Von ihr sagt Bacon noch: et adhuc legitur rarissime, und fährt fort: si igitur aliqua summa deberet praeferri in studio theologiae, debet liber historiarum factus vel de novo fiendus, ut scil. aliquis tractatus certus fieret de historia sacri textus, sicut 40 fit in omni facultate. Aber die eigentliche Aufgabe bleibt die Erklärung des Textes, der der theologischen Fakultät vorgeschrieben ist, wie auch die anderen Fakultäten ihre Texte haben, quia propter hoc sunt textus facti, hic longe magis, quia textus hic de ore dei et sanctorum allatus est mundo (Op. min. p. 328f.). Bibelerklärungen mit eingelegten dogmatischen Erörterungen, das das Ideal, das Bacon vor- 45 schwebt. — Wie dieser gelehrte Franziskaner gegen die Verwandlung der Theologie in Philosophie Protest einlegte, so begegnen uns bei den Führern der Spiritualen häufig Klagen über die curiosa et sterilis scientia, die quaestiones curiosae et aridae, die das Bibelstudium verdrängt hätten (s. die Belege bei Felder, Gesch. d. wiss. Studien 2c. S. 466—468. 519f.). — Man darf es vielleicht als einen Erfolg dieser Stimmung der 50 älteren Theologenschule ansprechen, daß seit den letzten Dezennien des 13. Jahrhunderts das biblische Studium wieder umfassender betrieben wird. Es hat sich jetzt die Ordnung herausgebildet, die für das 14. und 15. Jahrhundert maßgebend blieb, wie Denifle und Felder gezeigt haben. Danach zerfällt das theologische Studium in drei Stufen: der cursus oder die kursorische Schriftlesung, die Erklärung der Sentenzen und die lectio 55 ordinaria d. h. die magistrale genaue Schrifterklärung. Die beiden ersten Stufen werden von zwei Baccalaurei versehen, dagegen hat der Magister regens die Schriftinterpretation vorzutragen (s. Denifle, Quel livre servait de base à l'enseignement des Maîtres en Théologie dans l'Université de Paris, in Revue thomiste II, 1894, p. 149—161 und bes. Felder a. a. O. S. 531—546). Mag nun immerhin das 60

Bibelstudium die Höhe der Theologie bezeichnen, so konnte es doch auch bloß nach dem dogmatischen Schematismus betrieben, oder die Bibel als Fundgrube spekulativer Lehren behandelt werden.. Daß dies vielfach der Fall war, ist bekannt, es wird aber noch eingehender Studien über die Geschichte der Exegese im ausgehenden MA bedürfen, ehe das letzte Wort in der Frage gesprochen werden kann. Anregend sind die Mitteilungen von Denifle, Luther und Luthertum I, 2 (2. Aufl. 1905).

14. Es ist wieder ein Oxforder Franziskaner gewesen, der um die Wende des 13. und 14. Jahrhunderts entscheidend in die Geschichte der Scholastik eingriff, Johannes Duns Scotus (gest. 1308). Die Eigentümlichkeiten jener Schule haften ihm deutlich erkennbar an, er ist in der Mathematik und Physik vorzüglich versiert und er hat einen feinen Sinn für die Beobachtung des Wirklichen in der Psychologie und in dem religiösen Leben, die wirklichen Triebe in der Frömmigkeit des Mittelalters dürfte kein Scholastiker so richtig empfunden haben als er. Als Oxforder und Franziskaner war Duns Scotus Vertreter der alten Theologie; ihren Realismus und Voluntarismus, die Anschauungen von der Sünde, dem Heil, dem symbolischen Charakter der sakramentalen Zeichen &c. hat er angenommen. Aber er übertraf alle seine Vorgänger darin, daß er ihre gebrochene Stellung zu Aristoteles aufgab. Er hat ihn nicht nur genau studiert und kommentiert und von seinen Gedanken den ausgiebigsten Gebrauch gemacht, sondern er hat auch die dialektische, kritische Behandlung der theologischen Lehre methodischer und energischer gehandhabt, als irgend einer aus den Kreisen der „Modernen.“ Was Aristoteles an wissenschaftlichen Erkenntnismitteln — formal oder material — darbot, das hat er sich vollständig angeeignet, und gerade mit dieser Ausrüstung unternahm er es, die älteren augustinisch-platonischen Ideen neu zu formulieren und zu begründen. So stand er mit Heinrich gegen Thomas und mit Thomas gegen Heinrich. Es ist ihm mit seinem Unternehmen großer Ernst gewesen. Mit einer wissenschaftlichen Kraft und dialektischen Virtuosität, wie sie in dem Grade kein anderer der großen Scholastiker besessen hat, kritisierte er die Lehren und ihre Beweise und schuf unermüdlich neue Formeln und neue Beweise für die alte Wahrheit. Und dabei leitete ihn eine Grundanschauung von der Religion, die auch die entlegensten Punkte der Überlieferung durchdrang und auch die spinösesten logischen Untersuchungen dirigierte. Dieser größte der mittelalterlichen Dialektiker rang um den Ausdruck nach den Sachen, nicht nur nach wohltemperierten Formeln, das anselmische Erbe war in ihm mächtiger als das abälardische. Auch ein so strenger Kritiker wie Prantl hat ihn einen scharfsinnigen Denker genannt, der immer wußte, was er wollte (Gesch. d. Logik III, 202). — Die geschichtliche Stellung des Duns Scotus ist durch diese Bemerkungen im allgemeinen charakterisiert. Er hat 1. den alten Realismus mit den neuen wissenschaftlichen Mitteln zu begründen und weiterzuführen versucht, 2. er hat den Primat des Willens in Bezug auf Gott wie die Kreatur konsequent durchgeführt; er hat 3. die meisten Sonderlehren der Franziskaner wissenschaftlich neu begründet und die gegenteiligen Anschauungen kritisch entgründet und dadurch die Diskussion über die einzelnen Lehren in der Folgezeit maßgebend bestimmt. 4. Dazu kommt der kirchliche Positivismus, zu dem er sich bekennt. In der Theologie sah er eine positive Wissenschaft. Der freie Wille Gottes hat sich in freien kontingenten Thaten und Ordnungen offenbart. Diese Offenbarung liegt in der Schrift vor: **igitur theologia nostra de facto non est nisi de his, quae continentur in scriptura, et de his, quae possunt elici ex ipsis** (Sent. prolog. quaest. 2 lateral. § 24). Daher ist nun die religiöse oder theologische Erkenntnis nicht allgemeine philosophische Erkenntnis, sondern eine **cognitio practica**, d. h. sie hat es mit dem von Gott offenbarten **finis ultimus** und mit der dadurch bedingten Willensstellung des Menschen zu thun. **Ergo ex primo subiecto sequitur tam conformitas quam prioritas theologiae ad volitionem et ita extensio ad praxim, a qua extensione cognitio dicenda sit practica** (in Sent. prolog. q. 4, 4. 17 f. 31 f.). Diese Gedanken führen nun aber zu der Folgerung, daß die positiven Lehren und Ordnungen der Kirche a priori als die schlechthin notwendigen Mittel zur Erlangung des letzten Zieles zu gelten haben. Auch wenn eine Lehre von allen Autoritäten und jeder **ratio** entblößt ist, muß sie, sofern sie Lehre der römischen Kirche ist, angenommen werden (z. B. Sent. IV d. 6 q. 9, 11. 4. 16 f.). Dabei wird vorausgesetzt, daß die Kirchenlehre Schriftlehre ist, aber die maßgebende Autorität ist die der Kirche: **patet . . ., quod libris canonis sacri non est credendum, nisi quia primo credendum est ecclesiae approbanti et auctorizanti libros istos et contenta in eis** (III, d. 23 q. 1, 4). Die große und fruchtbare Beobachtung, daß die Theologie es mit den kontingenten Offenbarungen und Ordnungen des lebendigen Gottes zu thun hat, verwandelt sich also in den strengsten

kirchlichen Positivismus. Es ist klar, daß Duns auch mit diesen Gedanken den Tendenzen der älteren Theologie entsprach, daß er sie aber auch auf einen so scharfen Ausdruck brachte, wie niemand vor ihm. Aber diese Formel entsprach auch der herrschenden Ansicht von der Kirche als einem Staatswesen, die Dogmen sind giltig wie das positive Recht des Staates. Wie dies systematisiert und interpretiert, aber auch kritisiert werden 5 kann, so auch die Dogmen; wie aber dort, so hebt auch hier die Kritik die positive Rechtsgiltigkeit der Satzungen nicht auf. Aber diese Auffassung, die neuen Gedanken die praktische Wirksamkeit raubte, machte andrerseits dem Denken auf beschränktem Gebiet eine Freiheit möglich, die ihm sonst nach Lage der Dinge versagt geblieben wäre. Wie oft fällt einem das ein über der kühnen Kritik des Duns und seiner Nachfolger. 5. Im 10 engsten Zusammenhang hiermit steht, daß bei Duns die von Thomas erstrebte prinzipielle Einheit der Weltanschauung auseinanderfällt. Auf der einen Seite steht die natürliche, an die Gesetze der Welt gebundene Anschauung, auf der anderen Seite steht das kontingente Wirken Gottes, das sich in zufälligen positiven Thaten, Lehren, Ordnungen und Institutionen darstellt. Es ist eine andere Methode und Art des Erkennens, die hier 15 oder dort gilt. Dort handelt es sich um notwendige Vernunftwahrheiten, hier um zufällige Geschichtswahrheiten. 6. Aber nicht nur in der Kritik oder der Verteidigung des einzelnen besteht die Bedeutung des Duns, er hat auch eine religiöse Gesamtanschauung gehabt, die ebenso deutlich an Augustin anknüpft, als sie den Grundtrieben der mittelalterlichen Frömmigkeit konform ist. Gott ist Wille und der Mensch ist Wille, jenem kommt die 20 **dominatio**, diesem die **subiectio** zu (**III d. 9 q. unica § 2**). Der absolut freie göttliche Wille bestimmt, schafft und organisiert alles und alle zu Mitteln der Erreichung des letzten Zweckes oder der Seligkeit der Prädestinierten. Unter diesem Gesichtspunkt sind die Prädestination Christi zur Menschwerdung, die Art des Menschen und der Sünde, die Geltung des Werkes Christi, die durch dieses bedingte, die Herzen gewinnende Macht 25 des Wortes und die sie erneuernde Gotteswirkung in den Sakramenten, die Verdienste und die Seligkeit zu verstehen. Andrerseits soll aber auch der Mensch schlechthin frei sein. Hier wurzeln alle die pelagianisierenden Elemente in der Gedankenwelt des Duns. Aber die Freiheit der Kreatur ist eigentlich doch nur eine Freiheit von dem nächsten, dem Menschen bewußt werdenden Zusammenhang; an sich ist der Mensch dem Zusammenhang 30 des großen Zwecksystems schlechthin unterworfen. **Quamquam autem haec volita in se et in suis causis proximis habeant contingentiam, relata tamen ad divinum intuitum et beneplacitum sic eveniunt, ut sunt praevolita et praevisa (de rerum princip. q. 3 a. 3, 21).** Über die einzelnen Lehren des Duns s. d. A. oben V, 62 ff., zum Ganzen R. Seeberg, Die Theol. des Duns Scotus 1900. 35

Den unmittelbaren Eindruck, den man von Duns Scotus gewinnt, hat Luther unübertrefflich in den Worten ausgedrückt: **surrexit Scotus unus homo et omnium scholarum et doctorum opiniones oppugnavit et praevaluit** (W. A. 2, 403). Nur eins ist in diesem Urtheil übersehen, daß Duns, so sehr immer er auch die einzelnen Formeln und Beweise der älteren Theologenschule des 13. Jahrhunderts kritisiert, in der 40 Richtung und der Substanz der Lehre doch mit ihr einig ist. Und gerade dies macht zuhöchst seine Bedeutung aus. Daß neben dem thomistischen Intellektualismus der augustinische Voluntarismus erhalten blieb, daß die Dialektik die alten Probleme der religiösen Metaphysik nicht fortfegte, daß die Theologie es mit Realitäten und nicht nur mit Formeln zu thun habe — das sind die Motive der alten Theologie, die Duns auf- 45 recht erhalten hat. Es fehlt freilich daneben nicht an pelagianisierenden und laxistischen Elementen in seiner Lehre, die bei Thomas vermieden werden; gerade sie haben kräftig fortgewirkt. Und weiter, wenn er auch selbst um die Sachen in der Theologie rang, so hat doch niemand soviel dazu beigetragen, daß die spätere Scholastik immer mehr zu dialektischem Virtuosentum, Spitzfindigkeit und Wortgezänk einerseits, zu starrem Positivismus 50 andrerseits ausartete. Aber noch merkwürdiger ist es, daß der letzte große Verfechter des Realismus der Lehrer des Mannes war, der den Nominalismus in weiten Kreisen zur Anerkennung brachte (Occam, s. Bd XIV, 268 ff.). In allen Punkten sind diese Wirkungen wohlverständlich. Die steigernde Verweltlichung der Kirche, der Traditionalismus des Mittelalters, der alle Beweisketten früherer Generationen mitschleppte und daher 55 leicht in den Beweisen hängen blieb und die Sachen darüber vergaß, der Gegensatz der Schulen und Orden, die sich mühten, möglichst vollständig die Lehren ihrer Häupter aufrecht zu erhalten, die kritische Tendenz des Duns, die den Positivismus als Gegengewicht und Sicherheitsverschluß brauchte — das alles bewirkte, daß der Geist zum Phlegma wurde und daß man um Formeln statt um Erkenntnis je länger desto mehr sich bemühte. 60

Aber es giebt doch zu denken, daß der größte Scholastiker zugleich den Anlaß zu ihrem Niedergang gab. Sollte das im Wesen der Sache begründet sein?

15. Ehe wir dieser Frage nachdenken, wollen wir in kurzen Zügen die weitere Geschichte der Scholastik darzustellen versuchen. Zwei Lehrsysteme beherrschen zunächst den theologischen Betrieb: das thomistische und das scotistische. Die große Gedankenarbeit beider Männer und der gewaltige wissenschaftliche Apparat, den sie aufgeboten hatten, macht es begreiflich, daß es Theologen gab, die bei den beiden Meistern stehen blieben oder auch den einen durch den anderen zu ergänzen versuchten (s. z. B. die Thomisten Hervāus Natalis gest. 1323, oben Bd VII, 771 f., Petrus de Palude gest. 1342). Aber zunächst ist die wissenschaftliche Entwickelung fortgeschritten, und zwar in folgenden Linien: 1. die scotistische Betonung der Aktivität in der Erkenntnis, sowie die Richtung der Erkenntnis auf das einzelne Ding (Duns), sowie andererseits die immer größere Komplizierung der dem wahrnehmbaren Ding immanenten Wesenheiten haben zu dem Bruch mit dem Realismus und zu der Wiederbelebung des Nominalismus durch Ockam geführt (Bd **XIV**, 268 ff.). Die ungemessene Kritik vom Dogma fand in der **potentia absoluta** Gottes den weitesten Spielraum, wurde aber durch den Positivismus unschädlich gemacht. In den einzelnen kirchlichen Lehren folgte man in der Regel der Kritik und den Formeln des Duns. — Nichts hat so sehr zum Verfall der Scholastik beigetragen, als diese Methode, mit Möglichkeiten zu spielen, um schließlich sich bei dem Gegebenen zu beruhigen. Aber man spürt es bei einem Mann wie Ockam, wie weit er sich innerlich von der Kirchenlehre gelöst hat. Von den Vertretern dieser Richtung seien genannt Adam Goddam, Robert Holkot, Johann Buridan, Marsilius von Inghen, später Petrus d'Ailli (gest. 1425, vgl. Tschackert, Peter v. Ailli 1877), sowie als letzter Gabriel Biel (gest. 1495, über ihn s. Linsenmann in ThQS 1865, 195 ff. 449 ff. 601 ff. u. Werner, Endausgang S. 262 ff.). — Aber auch ein Dominikaner wie Durandus de St. Portiano (gest. 1334) wich von der Lehre seines Ordenslehrers ab. Die theologische Erkenntnis hat es nach ihm eigentlich nur mit den übernatürlichen Heilswahrheiten der Offenbarung zu thun, wie sie in der Bibel vorliegen. **Deus revelat in libro scripturae se ipsum et alia ad salutem nos promoventia (Sent. Praefat. E).** Eine Erkenntnis von ihnen ist nur möglich auf Grund dessen, was die empirische Wahrnehmung darbietet, die eigentliche Spekulation oder irgend eine besondere Erleuchtung der Vernunft ist auszuschließen. Daher verhält er sich, wie vielfach die Nominalisten (s. z. B. Gregor v. Rimini, **Sent. I d. 38 q. 1 a. 3**; d'Ailli, **Sent. I q. 3 a. 3**) zu Aristoteles ziemlich ablehnend: **philosophiae naturalis non est scire, quid Aristoteles vel alii philosophi senserunt, sed quid habeat veritas rerum. Unde ubi deviat mens Aristotelis a veritate rerum, non est scientia scire quid Aristoteles senserit, sed potius error. Sed vere theologia dicitur scire eorum mentem, qui sacrum canonem spiritu sancto inspirante tradiderunt, quia intellectus eorum nunquam deviavit a veritate rerum (in Sent. prolog. q. 1).** Aber auch kein menschlicher Lehrer darf als bindende Autorität angesehen werden. **Quis enim nisi temerarius existens audeat dicere, quod magis sit acquiescendum auctoritati cuiuscunque doctoris quam auctoritati sanctorum doctorum sacrae scripturae, Augustini, Gregorii, Ambrosii et Hieronymi, quos celebritate condigna sancta ecclesia Romana sublimavit?** Somit fällt auch die Autorität der Ordenslehrer hin: **compellere seu inducere aliquem, ne doceat vel scribat dissona ab iis, quae determinatus doctor scripsit, est talem doctorem praeferre sacris doctoribus, praecludere viam inquisitioni veritatis et praestare impedimentum sciendi et lumen rationis non solum occultare sub medio, sed comprimere violenter (Sent. praefat. Q. R).** Überhaupt ist Durand nicht gewillt, die ratio sich verbieten zu lassen: **in ceteris quae fidem non tangunt, est, ut magis innitamur rationi quam auctoritati cuiuscunque doctoris (ib. P).** — — 2. Dem Rationalismus und Positivismus der Nominalisten standen aber zwei Schulen gegenüber, die in ihrer Weise an die mystischen und augustinischen Tendenzen der alten Theologie anzuknüpfen versuchten. Die erste derselben (Petrus Aureolus gest. ca. 1345; Johannes von Baconthorp gest. 1346; Johannes de Janduno nach 1316 Magister der Theologie in Paris s. **Chartul. II, 303. 718**) verwarf das thomistische Verständnis des Aristoteles und schloß sich dem des Averroes an. Wie die an sich erkennbaren Dinge der Welt nur durch das Licht des **intellectus agens** zu etwas wirklich Erkanntem werden, so können auch die Glaubensobjekte, die die Schrift bezeugt, nur vermöge des Glaubenshabitus, dessen Wesen darin besteht, daß er die Schrift für göttliche Wahrheit hält, ergriffen werden. Das ist das

Licht des Glaubens, das bewirkt, daß das Denken an den Glaubensobjekten so festhält, als hätte es eine wirkliche Erkenntnis von ihnen (Baconthorp in Sent. III d. 24 q. 2 a. 2). **Quia credibile ut obiective relucet solum in auctoritate scripturae hoc dicentis, est omnino incertum et dubitabile sensui et rationi et hoc est credibile in potentia et assensibile potentia. Sed postquam credibile non solum relucet in auctoritate scripturae hoc dicentis, sed relucet et in habitu fidei ex natura sua dicente et repraesentante, quod auctoritas est auctoritas talis dicentis, qui non potest mentiri, statim obiectum credibile redditur omnino certum et indubitabile intellectui viatoris habentis talem habitum, et hoc est esse credibile in actu et actu** (ib. I prolog. q. 2 a. 3). — Bei Joh. von Janduno wurden freilich alle die averroistischen Lehren (Ewigkeit der Welt, Einheit des Intellekts) für vernunftnotwendig erklärt, und die Offenbarungsanschauung nur als Mittel zur Seligkeit aufrecht erhalten, wie ja auch Averroes selbst die Autorität der praktisch religiösen Anschauungen des Koran durch seine Philosophie nicht berühren wollte. Und wie dieser Mann, so hat die Paduaner Schule des 15. Jahrhunderts den averroistischen Gedanken eine ähnliche Stellung angewiesen, wie sie seit dem 13. Jahrhundert die peripatetische Philosophie innegehabt hatte (z. B. Urban von Bologna gest. 1403, Paul von Venedig gest. 1429). Diese Richtung bestand bis in das 16. Jahrhundert (Augustin Niphus von Suessa gest. ca. 1546). Vgl. Werner, Die nachscotist. Scholastik 1883. — — 3. Wichtiger für unseren Zweck ist die **Schola Aegydiana** oder die Theologie der Augustinereremiten. Ägidius aus dem Hause der Colonna (gest. 1316, 1287 wird seine Lehre zur Ordenslehre erhoben, 1290 .wird ihm die Leitung des Ordensstudiums in Paris übertragen s. Chartul. II, 12. 40) schrieb einen Kommentar zu den drei ersten Büchern der Sentenzen. Ihm schlossen sich im wesentlichen an: Jakob Capocci (gest. 1308), Augustinus Triumphus (gest. 1328), Gerhard von Siena, Prosper von Reggio, Simon Baringundus und die deutschen Heinrich von Friemar und Thomas von Straßburg (gest. 1357). Ägidius sieht in der Theologie einen affektiven Wissenshabitus, der aber dem spekulativen verwandt sein soll. Gott, und zwar unter dem Gesichtspunkt des **glorificator**, ist ihr Gegenstand. Aber Gott wird nicht **secundum rationis modum, sed secundum revelationis formam** erfaßt. Daher ist zwar eine **scientia** des **optimum** in der Theologie vorhanden, aber diese hat nicht rationale Art, deshalb sollen allerdings alle Wissenschaften der Theologie dienen, ohne daß aber diese ihre Prinzipien zu erklären hat: **ancillabuntur ergo singulae scientiae theologiae, et eas omnes in suum assumet, obsequium, non tamen eorum principia declarabit** (in Sent. I, prolog. p. 1 q. 1 a. 3). Die Seligkeit soll in **actus voluntatis** erlebt werden. Das Universale ist **in ipsa re** als die **natura rei**, die etwas vom sinnlichen Einzelding Verschiedenes ist, **ante rem** besteht es in Gott als ewige Idee (I d. 9 p. 2 princ. 2 q. 1). Stark betont wird der Gedanke, daß Gott alle Kreaturen **ad opperationes suas** bewegt, und daß sie seine **organa et minus quam organa** sind (II d. 28 q. 2). Diese natürliche Gotteswirkung wird von der Gnadenwirkung vorausgesetzt, eine Vorbereitung auf die **gratia gratum faciens** ist nur insofern möglich, als eine **divina vocatio et bonarum cogitationum immissio** vorangeht (ib. q. 3). Die Sakramente faßt Thomas von Straßburg (Ägid. hat nur die drei ersten Bücher der Sentenzen kommentiert) nur als Mittel für die von Gott unmittelbar in der Seele geschaffene Gnade (Sent. IV d. 2 q. 1 a. 1 u. 2). Es mischen sich in dieser Lehre gewisse scotistische Elemente mit thomistischen Anregungen; im ganzen hält sie sich durchaus auf dem Boden der älteren Theologie, ohne freilich zu durchdringenden Gedanken fortschreiten zu können. — Eine interessante und wichtige Fortbildung erfuhr diese Lehre durch Gregor von Rimini (gest. 1358). Gregor bestimmt die Theologie als eine wesentlich praktische Wissenschaft, sofern sie Anleitung zum ewigen Leben ist, die aber sowohl praktische als spekulative Sätze enthält (Sent. I Prolog. q. 5 a. 4). Die Theologie beweist ihre Sätze aus der Schrift: **tunc solum theologice aliquid probare, cum ex dictis probant sacrae scripturae** (ib. q. 1 a. 2). Die Hauptautorität Gregors ist aber Augustin; in jeder Frage wird er zu Rat gezogen und spricht er das entscheidende Wort. Ganze Seiten werden mit augustinischen Citaten angefüllt und diese werden genau interpretiert. Dabei ist es nun merkwürdig, daß Gregor sich dem Nominalismus anschließt und auch diesen aus Augustin zu beweisen versucht. **Universale non est aliqua res extra animam, sed est tantum quidam conceptus, fictus seu formatus per animam, communis pluribus rebus, aut forte signum aliquod exterius ad placitum institum** (I d. 3 q. 3 a. 2, s. über die **species** II d. 7 q. 3 a. 1). — In der Sünden- und Gnadenlehre

bemüht sich Gregor treu Augustin zu folgen. Nicht die carentia iustitiae originalis macht das Wesen der Erbsünde aus, wie man seit Anselm allgemein lehrte, sondern ipsam concupiscentiam esse originale peccatum; dabei wird nicht an die actus concupiscendi gedacht, sondern an die carnalitas, die aus der Zeugungslust der Eltern stammt, es ist eine positive realis qualitas in der Seele des Menschen (II d. 30—33 q. 2 a. 2). Demgemäß wird, unter Berufung auf Augustin, gelehrt, daß talia infidelium opera, quae virtuosa et laudabilia videntur, vere esse peccata et punienda ..., esse vitiosa et mala moraliter (II d. 26—28 q. 1 a. 3), sowie daß die ungetauft sterbenden Kinder nicht nur die poena damni, sondern auch die poena sensus erfahren werden (II d. 30—33 q. 3). Scharf wendet sich Gregor gegen die Lehre, als wenn der Sünder durch eine generalis influentia dei sich de congruo die prima gratia verdienen könne. Zum Guten bedarf es eines speciale auxilium dei, von sich aus kann der Mensch weder die gratia gratam faciens, noch auch die verbreitende gratia gratis data verdienen. Die gegenteilige Lehre (Duns, Occam) wird verworfen und des Pelagianismus geziehen. Das Gute im Menschen ist somit eine direkte That Gottes: dei speciale adiutorium ad bene operandum, sive adiuvet aliquod donum creatum infundendo, sive immediate per seipsum movendo voluntatem ad bene volendum, sive quocunque alio modo speciali iuvet hominem (II d. 26—28 q. 1 a. 1—3). Diese specialis assistentia dei hat schon Biel als besonders bemerkenswert an Gregors Lehre hervorgehoben (Biel, Sent. II d. 28 q. unica). Als alleinige Ursache des Heils bezeichnet Gregor die göttliche Prädestination, die das vocare und iustificare in sich faßt nach Augustin, und nicht von der Präscienz abhängig gemacht werden darf (I d. 40 et 41 q. 1 a. 1 u. 2). — Gregor ist ein echter Scholastiker mit überaus lebhaftem Interesse für die philosophischen Probleme seiner Zeit und mit der Lust und Virtuosität des Beweisens — nicht selten wendet er dabei mathematische Veranschaulichungsmittel an —, aber er ist auch ein Mann von nicht unerheblicher Selbstständigkeit. Das beweist sein Übergang zum Nominalismus, und mehr noch die Energie, mit der er sich in Augustin selbstständig hineinzudenken vermocht hat. Der Pelagianismus wird jetzt wieder als eine Grundhäresie verstanden. Genau zu derselben Zeit, wo Gregor seine Vorlesungen über die Sentenzen in Paris hielt, vollendete Bradwardina sein großes Werk wider den Pelagianismus seiner Zeit (vgl. Seeberg oben Bd III, 350 ff.; nach handschriftlichem Zeugnis geschah das im Jahre 1344 s. Chartul. II, 590 n.; in diesem Jahr hat nach dem Herausgeber Gregor seine Vorlesungen in Paris gehalten, gegen Ende scheint er auf Bradwardina Bezug zu nehmen (s. II d. 38—41 q. unic., a. 2, Bd II fol. 114^{r2} des Paduaner Druckes vom Jahre 1502.) Die geschichtliche Bedeutung Gregors besteht darin, daß er die philosophische Hauptlehre der Nominalisten acceptiert, aber ihre praktisch religiöse Anschauung scharf bekämpft, indem er mit den augustinischen Gedanken von Sünde und Gnade wieder vollen Ernst zu machen beginnt. Den Rückgang auf Augustin teilte er mit der älteren Theologie, aber sein Nominalismus nötigte ihn die spezifisch augustinischen Tendenzen vor dem augustinischen Neuplatonismus zu bevorzugen.

16. Das Bestreben der Wissenschaft des 13. Jahrhunderts war darauf gerichtet gewesen, die geistigen Bedürfnisse, die das 12. Jahrhundert hervorgebracht hatte, zu befriedigen durch eine einheitliche Weltanschauung, zu der das kirchliche Dogma mit dem Weltbild des Aristoteles zusammengeschmolzen war. Nur zögernd und mit einem gewissen Mißtrauen hat die Theologie diese Aufgabe übernommen, der kühnste und klarste Versuch zu ihrer Lösung durch Thomas von Aquino fand nur bedingte Zustimmung. Bei Duns Scotus brach die Vereinigung beider Elemente wieder auseinander, und vollends durch Occam wurde sie einfach illusorisch. Das hat seine Parallele an dem immer deutlicher werdenden Bewußtsein von der Selbstständigkeit des Staates und der weltlichen Kultur und Bildung der Kirche gegenüber. Nichts charakterisiert diese Lage besser als die im 14. Jahrhundert gelegentlich auftauchende Wiederholung des averroistischen Satzes von der doppelten Wahrheit; ein Satz kann in der Philosophie richtig und in der Theologie falsch sein (M. Maywald, Die Lehre von der zweifachen Wahrheit, Berlin 1871). Aber auch dort, wo man mehr bereit war, dem Thomas zu folgen, blieb man in der Regel bei der praktischen Bestimmung der Theologie stehen, man hatte nicht mehr den Glauben und die inneren Antriebe zu dem kühnen Idealismus des Thomas. Durch die immer größer werdende geistige Selbstständigkeit wurde auch das theologische Denken unwillkürlich bestimmt, und nicht überall ließ sich die Kritik abstumpfen, wie bei den Nominalisten durch ihren kirchlichen Positivismus. Es gab wieder Theologen, die, wie

einst Anselm, mit dem Drang nach erlebter Wahrheit an die theologischen Fragen herantraten, denen am „System" wenig, aber desto mehr am Glauben und an einer Reform des Lebens lag. Im Franziskanerorden sind derartige Bewegungen nicht abgerissen, es ist kein Zufall, daß Duns Scotus und Ockam Franziskaner waren. Es charakterisiert die Zeit, daß aus innerstem Erleben heraus, wie einst Gottschalk, der Oxforder Bradwardina (gest. 1349) sein Zeitalter des Pelagianismus zieh und für den augustinischen Determinismus der Gnade eintrat, und daß ein Mann wie Gregor von Rimini so energisch zu Augustin zurückbog. Dann trat, wieder von Oxford ausgehend, Wiclif (gest. 1384) auf, ein antischolastischer Scholastiker und ein realistischer Kritiker. Seiner Kritik fehlten die Kautelen des nominalistischen Positivismus, aber auch die naive Gläubigkeit Anselms. Praktische Motive leiteten ihn auf der ganzen Linie seines Wirkens, die Theologie wurde ihm zum Mittel seiner praktischen Reformideen. Und als Realist sah er in der Theologie kein Gefüge von Worten, sondern von Realitäten. Daher zog er aus seiner Kritik reale Konsequenzen. Zwei theologische Maßstäbe beherrschten sein Denken, der augustinische Prädestinatianismus und der Biblicismus der frommen Nachfolge Jesu (vgl. in der Kürze Rashdall, The universities II, 2, 538ff.; Seeberg, DG. II, 167ff. 191f. 193. 195ff.; Kropatscheck, Das Schriftprinzip der luth. Kirche I, 326ff.). — Dem Ruf nach Reform, mit dem das 15. Jahrhundert begann, ward, wie so oft in der Geschichte, das Streben nach Restauration entgegengesetzt. Aber die Restauration verbindet sich in solcher Lage unwillkürlich mit einer Reduktion, es gilt die Hauptsache festhalten, das Beiwerk mag auf sich beruhen bleiben. Doch jede Reduktion führt zur Erstarrung, wenn sich ihr nicht neue geistige, das Alte von neuen Tendenzen aus entfaltende Gesichtspunkte zugesellen. Die Bedürfnisse der Zeit brachten es mit sich, daß auch die Theologie des 15. Jahrhunderts auf diese Wege gedrängt wurde. Zwar ging der alte Streit zwischen der via antiqua und der via moderna, den reales und nominales fort, aber die Klage und der Spott über den Schulbetrieb der Theologie ließ sich nicht überhören, nicht nur die Humanisten, sondern auch angesehene Theologen sprachen in diesem Sinn (s. z. B. Gerson, Opp. ed. Dupin I, 122ff.). Langsam lenkt die Scholastik in neue Bahnen ein. Einige Beispiele mögen das veranschaulichen. Ein Mann wie der Nominalist Peter d'Ailli beschränkte seinen Sentenzenkommentar auf die ihm praktisch wichtig erscheinenden Probleme. Thomas Netter (gest. 1431) stellt sich in seinem gegen Wiclif gerichteten Doctrinale antiquitatum ganz auf den praktischen Boden; um die Kirche und ihre Institutionen handelt es sich ihm, aus der Bibel und den älteren Vätern entnimmt er seine Beweise (vgl. Seeberg oben Bd XIII, 749ff.). Aber vor allem will man nichts von neuen Problemen wissen und man bemüht sich, die überkommenen auf die Hauptsachen zu reduzieren. Die scholastischen Werke werden übersichtlicher und einfacher, aber die eigene Kraft ihrer Verfasser ist erschlafft. Sie suchen entweder einen mittleren Weg unter den Meinungen der Vergangenheit oder sie schließen sich möglichst an einen großen Meister an. Durch Klarheit und Einfachheit, durch Besonnenheit und ein allem Paradoxen und Extremen abholdes Wesen empfahl sich zu diesem Zweck keine Größe der Vergangenheit so sehr, wie Thomas von Aquino. Hier fand man einfache vernünftige Anschauungen, die doch immer orthodox waren, hier lag ein Realismus vor, der doch den Nominalisten nicht allzu fremdartig war, hier lockte die einheitliche Weltanschauung, nach der man seit zwei Jahrhunderten umsonst rang, hier lag eine Heilslehre vor, die auch strengeren Anhängern Augustins entgegen kam. Es kam hinzu, daß auch die populäre Theologie — die deutschen Mystiker — in die Schule des Thomas gegangen war, und daß der reine Nominalismus mit seiner Kritik und unfruchtbaren Dialektik immer mehr verdächtig geworden war, zudem war der Realismus durch den Platonismus (Nicol. Cusanus) und Averroismus (die Paduaner Schule) wieder eine Macht geworden. Johannes Capreolus, der princeps Thomistarum (gest. 1444), kritisiert die sonstigen scholastischen Theorien und empfiehlt in allen Punkten den Rückgang auf Thomas in den vier Büchern Defensiones theologiae divi doctoris Thomae (neue Ausg. in 5 Bden, Turin 1901—4, vgl. Werner, Thomas III, 151ff.). Durch dies Werk wurde die thomistiche Reaktion des 15. Jahrhunderts eingeleitet. Damit hängt es zusammen, daß hie und da allmählich die Theologische Summe des Thomas als Grundlage für die Vorlesungen an Stelle der Sentenzen des Lombardus gebraucht wurde (s. Ehrle in Stimmen aus Maria-Laach 1880, 389ff.). Dionysius Rickel (Carthusianus, gest. 1471, eine neue Ausg. seiner Werke erscheint seit 1896, Bd 19ff. enthalten den Sentenzenkommentar; vgl. Deutsch oben Bd IV, 698ff.) bot in seinem Sentenzenkommentar eine gute klare Darstellung der scholastischen Theorien und schloß sich dabei in der Position gewöhnlich Thomas an. Ähnlich wie er

gab dann Gabriel Biel (gest. 1495) eine zusammenfassende Darstellung, folgte aber in den meisten Fragen Occam oder Duns Scotus. **Cum ergo nostri propositi est, dogmata et scripta venerabilis inceptoris Guilhelmi Occam Anglici, veritatis indagatoris acerrimi circa quatuor Sententiarum libros abbreviare, temptabimus divino aspirante ductu circa prologum et singulas distinctiones scholasticas movere quaestiones. Et ubi praefatus doctor scribit diffusius, suam sententiam et verba accurtare et praesertim in primo** (also die Behandlung der metaphysischen Probleme) ... **In aliis vero, ubi parum vel nihil scribit, aliorum doctorum sententias a dicti doctoris principiis non deviantes, quantum potero, ex clarissimorum virorum alveariis in unum conportare (Sent. prolog.).** Nicht lange darauf verfaßte Franz Lychetus seinen Kommentar zu dem **Opus Oxoniense** des Duns, und schrieben Thomas del Vio und Franciscus de Silvestris Ferrariensis ihre großen Erklärungen, ersterer der **Summa theologica**, letzterer der **Summa contra gentiles** des Thomas (vgl. Werner, Endausgang, S. 305 ff.). Immer deutlicher wurde der Rückgang auf das 13. Jahrhundert und die Anerkennung des Thomismus als der bleibenden Frucht der Scholastik. Er bildete auch die Grundlage der großen Restauration der Scholastik, die sich im 16. Jahrhundert in Spanien, von Salamanca aus, vollzog (Franz von Vittoria gest. 1546, Melchior Cano, gest. 1552, Dominicus Soto gest. 1560 2c. vgl. über sie Ehrle in „Katholik" 1884 II, 505 ff. 632 ff.; 1885 I, 85 ff., Werner, Der Übergang der Schol. in ihr nachtridentinisches Entwickelungsstudium 1887). Thomisten waren auch im Kampf wider Luther die eigentlichen geistigen Führer (vgl. Paulus, Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther 1903). Und in der neuesten Zeit hat Papst Leo XIII. diese Theologie zur Normaltheologie erhoben.

17. Diese geschichtliche Übersicht leitet dazu an, die Frage nach der Eigenart der Scholastik zu beantworten. Eine Anzahl irriger Antworten ist schon sub 1 abgelehnt. Die Scholastiker legen ihre Lehre in der Regel in der Form von Kommentaren zu den Sentenzen des Petrus Lombardus dar; die Probleme, die dieser in seinen Distinktionen aufgeworfen hatte, werden nun in eine immer größer werdende Zahl von Quästionen zerlegt, die bisweilen in einem ganz lockeren Zusammenhang zum Text des Lombarden stehen, so daß der Leser sehr bald vergißt, daß er es mit einem Kommentar zu thun hat. Doch bleibt die Reihenfolge der Distinktionen des Lombarden für die Hauptgliederung des Stoffes maßgebend. Es werden also im ganzen die dogmatischen Probleme von den Scholastikern in der vom Lombarden hergestellten Reihenfolge behandelt. Daß bei dieser Anordnung des dogmatischen Stoffes es oft schwer hält, die systembildenden Grundgedanken der Theologen herauszustellen, liegt auf der Hand. Dieser Mangel gehört für den modernen Leser zu den schwierigsten Hindernissen des Verständnisses der Eigenart der scholastischen Lehrsysteme. Dazu tritt als weiteres Hindernis die Zerspaltung des Stoffes in immer neue Fragen, wobei die gegnerischen Meinungen genau angeführt, eingehend begründet und ebenso eingehend entgründet werden (s. bes. Duns Scotus). Der Gang ist in der Regel folgender: Die Distinktion des Lombarden wird in eine Anzahl **Quaestiones** zerlegt, die **Quaestio** in einige oder mehrere Artikel. Doch sind noch andere Subdivisionen möglich, wie in **membra, principalia, partes, tractatus, dubia etc.** Im einzelnen wird jeder Artikel so behandelt, daß zunächst eine Frage fixiert wird. Dann folgen Gründe für und gegen die Bejahung der Frage (Citate aus Kirchenvätern, älteren Theologen wie Anselm, Hugo 2c., Aristoteles, Plato, Averroes 2c.) oder auch Darlegungen der verschiedenen Schulmeinungen über die Frage, die ihrerseits noch besonders begründet werden können. Nachdem so das **Quod non** und **Quod sic** zum Ausdruck gebracht ist, folgt die **Responsio** des Autors oder das **Corpus** des Artikels. Gewöhnlich wird die Frage des Artikels bejaht, sie kann aber auch verneint werden. Dann folgt die Besprechung der zuerst für und wider die Frage vorgebrachten Ansichten, die sehr detailliert ausfallen kann, aber nicht selten für die eigene Ansicht des Autors charakteristische Gedanken enthält. — In dieser unendlich schwerfälligen Rüstung schleppt sich nun die Erörterung jedes Problems hin. Man begreift es, daß mancher David mit Schleuder, Stein und gewandtem Arm unter Humanisten und Reformationsmännern diesen gepanzerten Goliaths gefährlich wurde. Aber einen großen Ertrag hat diese Methode fraglos gehabt, sie hat den Gelehrten und weiter der ganzen Bildung die dialektische Kunst und die logischen Kategorien in Fleisch und Blut umgewandelt, noch heute lebt und wirkt in unserer Sprache und Denkweise die aristotelische Logik, die jene Jahrhunderte sich angeeignet haben. In der Dialektik liegt die Größe und die Kraft der Scholastik, wie wir gleich sehen werden. — Leichter und einfacher gestaltete sich die Dar-

stellung bei Thomas, der mit dem Schema des Lombarden in seiner Summa theologica brach und das eigene System mit seinem großartig einfachen Grundriß (von Gott — zu Gott — durch Christus) darstellt. Und auch das muß in Bezug auf ihn rühmend hervorgehoben werden, wie er in seinem großen Meisterwerk es verstanden hat, das Wesentliche hervorzuheben und es auch sprachlich in einer relativ leicht verständlichen Form auszudrücken. Er hat in diesen formalen Vorzügen keine Nachfolger gefunden, sie erklären es mit, daß sein Werk das einzige von jenen großen Systemen ist, das bis zur Stunde im Gebrauch weiter Kreise ist. Aber auch wer diese Vorzüge lebhaft empfindet im Vergleich zu den anderen großen Scholastikern, zumal Duns Scotus, wird sich auch im Studium des Thomas immer wieder behindert fühlen durch die Zerhackung des Stoffes in die einzelnen Quästionen und Artikel und durch die Monotonie der Dialektik in der Behandlung jedes einzelnen Artikels.

18. Von der Form der Scholastik gehen wir weiter zu ihrem Wesen. Seit der berühmten Einleitung V. Cousins zu den Werken Abälards (1839) ist es üblich geworden, die Geschichte der Scholastik an dem Leitfaden der Kämpfe zwischen Realismus und Nominalismus zu verfolgen. Aber so wichtig dieser Gesichtspunkt auch ist, denn es handelt sich bei ihm keineswegs nur um eine Detailfrage der Metaphysik, so verhängnisvoll ist es, wenn man ihn als alleinigen Maßstab benützt. Das zeigt sich schon bei einzelnen philosophischen Disziplinen, vor allem aber in der Theologie. Der Realist Duns Scotus gehört als Theologe eng mit dem Nominalisten Occam zusammen, und der Nominalist Gregor steht dem Realisten Wiclif als Theologe viel näher als den nominalistischen Theologen Occam und Biel. In einer ganzen Reihe von theologischen Fragen versagt jenes Einteilungsprinzip, zumal da eine vermittelnde Stellung ihm gegenüber häufig war. Daher ist dies Einteilungsprinzip durch weitere Gesichtspunkte zu ergänzen. Diese lassen sich aber wohl am besten zusammenfassen als Augustinismus und Aristotelismus, Voluntarismus und Intellektualismus, Positivismus und Rationalismus, praktische und theoretische Erkenntnis. Wie sich unter diesen Gesichtspunkten die Geschichte der Scholastik gestaltet, hat die vorstehende Darstellung zu zeigen versucht. Von hier aus wird sich eine fruchtbarere Erkenntnis des Wesens der Scholastik gewinnen lassen, als aus dem bloßen Gegensatz zwischen Nominalismus und Realismus. — Die Übersicht über die Geschichte hat uns gezeigt, daß bezüglich der Aufgabe der Theologie nicht wenige Differenzen vorhanden sind. Es ist also nicht genügend, sich bei der Bestimmung der Eigenart der Scholastik ausschließlich an Thomas zu halten. Gemeinsam sind allen Scholastikern die Quellen der Lehre, die auctoritas und die ratio. Zunächst ist dabei eins klar: alle Scholastiker sind prinzipiell kirchliche Theologen und sie wollen zugleich durchweg Bibeltheologen sein. Die Bibel ist die absolute Autorität. Aber neben die Bibel treten die kirchlichen Lehren und Institutionen, das Dogma, die Tradition und der Papst. Es ist zunächst eine selbstverständliche Voraussetzung, daß die kirchliche Lehre und Ordnung auch biblisch ist. Dadurch wird de facto die kirchliche Autorität der biblischen übergeordnet. Und als der Zweifel an dieser Voraussetzung erwachte, half man sich, indem man entweder, wie schon Vincenz von Lerinum, die Kirchenlehre als Ausführung und Konsequenz der Bibellehre zu verstehen, oder sie auf mündliche Anordnungen der Apostel zurückzuführen versuchte, oder aber indem man sich einfach hinter dem kirchlichen Positivismus verschanzte.

Nun soll aber dieser überkommene und unantastbare Stoff interpretiert und nach seinem Zusammenhang geordnet werden. Dazu kommt die weitere Aufgabe, ihn mit der weltlichen Wissenschaft in Zusammenhang zu setzen. Am klarsten und einfachsten gestaltet sich die Sache bei Thomas. Außer der Kirchenlehre ist die aristotelische Philosophie gegeben. Die ratio kommt also nicht bloß im Sinn der logischen Denkthätigkeit, sondern auch als vernünftige natürliche Weltanschauung in Betracht. Von dieser Weltanschauung ist das anzunehmen, was der Offenbarung nicht widerspricht, und diese rein natürlichen Elemente der Metaphysik, Psychologie und Physik stehen in einem positiven Verhältnis zur Offenbarung als ihre Grundlage und Voraussetzung. Sie sind also mit der Offenbarung zusammenzuarbeiten zu einem großen System der Religionsphilosophie. Dazu bedarf es des rationalen Verfahrens, das seine dialektische Zergliederung und Zusammenfassung auf alle Elemente des Systems, die natürlichen wie die offenbarten, richten muß. Dadurch sollen aber die Offenbarungsgedanken nicht rationalisiert oder im strikten Sinn bewiesen werden, nur ihre Wahrscheinlichkeit und formale Vernunftgemäßheit läßt sich erweisen. Trotzdem gewinnt in diesem Zusammenhang das System einen rationalisierenden Charakter. Der positive Orthodoxismus wird modifiziert durch die rationalen Elemente,

und modifiziert sie auch seinerseits. Orthodoxismus und Rationalismus vereinigen sich also, und das Resultat dieser Verbindung ist eben die spekulativ-theoretische Erkenntnis, die Gegenstand der Theologie ist. — Aber gerade diese konsequente und klare Einführung des rationalen Elementes in die Theologie rief den Widerspruch der älteren Theologie
5 und der durch Duns Scotus eingeleiteten Bewegung hervor. Die ältere Theologie hatte zwar der Wissenschaft des Aristoteles Eingang gewährt und seine Dialektik sich angeeignet, aber sie wollte den religiösen Charakter der Theologie gewahrt sehen, und zwar einerseits durch treues Festhalten an der religiösen Spekulation Augustins und seiner Willenslehre, andererseits durch Einhaltung des Realismus. Die Betonung dieses Moments hat für uns etwas Befremd-
10 liches, es scheint ganz aus dem Bereich des praktisch religiösen Interesses zu fallen. Und doch versteht man die Absicht, dieser Realismus zog das Göttliche und Ewige vom Himmel herab in alle Dinge der Welt herein. Der Realist traf in allem Geschehen auf das Göttliche, alles Irdische wurde ihm zur Offenbarung des Himmlischen, die Erkenntnis gewann einen mystischen unmittebaren Charakter. Dies Streben hat Duns Scotus klar
15 zu präzisieren vermocht, Theologie und Philosophie sind ihrem Objekt und ihrer Art nach grundverschieden voneinander. Die Theologie hat es mit einer rein praktischen Erkenntnis zu thun. Der Wille Gottes hat sich als Ziel des menschlichen Willens offenbart und damit dem Willen die Mittel und den Weg zur Erreichung dieses Ziels gegeben. Die Kirche mit ihren Dogmen und Institutionen ist der Weg zu diesem Ziel. Auch die abstraktesten Erörterungen
20 der Trinitätslehre oder der Christologie sollen, wie Duns ausdrücklich versichert (Sent. prolog. q. 4, 32), den praktischen Charakter der religiösen Erkenntnis nie verleugnen, denn auch sie leiten zur Liebe gegen Gott und Christus an. Somit ist die Theologie an allen Punkten und auch dort, wo sie ihr und der Metaphysik gemeinsame Gegenstände behandelt, geschieden von der Metaphysik, denn sie hat es nur mit der positiven
25 Offenbarung Gottes oder seinem kontingenten Wirken zu thun, während die Metaphysik die denknotwendige Erkenntnis aus dem Sein herleitet. Eine Zusammenstückung von Theologie und Philosophie, wie sie Thomas vorschwebte, ist somit prinzipiell unmöglich. Das Wesen der Scholastik ist also, wenn man sich auf den Standpunkt der scotistischen Dogmatik stellt, ganz anders zu bestimmen als vom thomistischen Standort aus. Es ist die
30 Erkenntnis der praktischen Vernunft von der positiven Offenbarung Gottes und dem durch sie eröffneten Weg zu Gott. Diese Erkenntnis wird aber wissenschaftliche Erkenntnis durch den dialektischen Nachweis des inneren Zusammenhanges der Offenbarung und ihrer kirchlichen Ordnung. Statt nun aber von hier aus den eigentümlichen Inhalt und Zusammenhang der Offenbarung von innen heraus zu entwickeln, setzt Duns sie einfach
35 der Kirchenlehre und -ordnung gleich, und statt als Korrelat zur praktisch wirksamen Offenbarung einen neuen praktisch-religiösen Begriff des Glaubens zu entwerfen, bleibt Duns bei dem überlieferten intellektuellen Assensusglauben stehen, eben infolge jener Gleichsetzung von Offenbarung und Kirchenlehre. Und statt mit fester Hand das an Aristoteles knüpfende Band zu durchreißen, kommt unter neuen Gesichtspunkten doch wieder der
40 ganze Aristoteles in die Theologie herein. Die Folge von dem allen zeigt sich in der unendlichen Unruhe, die über der Gedankenbildung des Duns lagert. Mit sicherem systematischen Blick nimmt er die Erörterung der einzelnen Lehren in Angriff, in scharfsinniger Kritik der Überlieferung bahnt er sich den Weg, die erforderliche praktische Erkenntnis zu gewinnen, aber er kann nur selten zum Ziel vordringen, daran hinderten
45 ihn die fertigen kirchlichen Überlieferungen, sowie — teilweise — die aristotelischen Dogmen. So bricht sich die Kritik immer wieder an den Zäunen der Überlieferung und vom neuen Weg muß immer wieder abgebogen werden, um die sichere Straße zwischen den Prellsteinen des Dogmas zu gewinnen. Darum macht die glänzende Kritik des Duns so häufig den Eindruck des Unfruchtbaren, und darum wird seine eigentümliche Tendenz
50 immer wieder gebrochen durch den kirchlichen Positivismus. Das heißt, statt zu der verheißenen praktischen Erkenntnis kommt es nur zu den überlieferten kirchlichen Formeln und dem theoretischen Assensus zu ihnen. Und um so klaffender ist dieser Abstand zwischen Absicht und Erfolg, als Duns nicht, wie Thomas, die Tendenz einer gewissen Rationalisierung des Glaubens verfolgt, sondern ihn eben nur in seinem praktischen Wesen
55 erfassen will. Die große theologische Idee des Duns Scotus ist — prinzipiell angesehen — gescheitert an dem kirchlichen Verständnis seiner Zeit von dem Dogma und dem Glauben oder dem kirchlichen Positivismus. Damit beantwortet sich die oben sub 14 (zu Ende) aufgeworfene Frage. Aber auch das Unternehmen des Thomas ist prinzipiell unhaltbar, und zwar wegen der Disparatheit der Elemente, die er zur Einheit zusammen-
60 fassen wollte, der religiöse Glaube und die philosophische Erkenntnis lassen sich nicht

unter einen Generalnenner bringen. Die Klippe, an der Duns scheitert — der theoretische Assensusglaube —, ist der kräftigste Halt im Unternehmen des Thomas, und das, worin die Schwäche der thomistischen Position liegt — das Verhältnis von Philosophie und Theologie —, darin besteht die Stärke des Duns. Jener scheiterte an einem falschen Ansatz, dieser an der Unmöglichkeit, einen richtigen Ansatz durchzuführen, dem einen stand die Philosophie im Wege, dem anderen die Kirchenlehre.

Hiermit sind aber die beiden Methoden der Scholastik bezeichnet. Die eine will die Dogmatik eng mit der aristotelischen Philosophie verbinden und sie als den Abschluß der natürlichen Metaphysik verstehen, die andere will sie scharf von der Philosophie trennen und als rein praktische religiöse Erkenntnis des Weges zu Gott bestimmen. Indem aber beide Formen der Lehre miteinander die unantastbare kirchliche Formel und die Dialektik des Aristoteles samt seinem ganzen Weltbild gemein haben, verschwindet der Unterschied in der Darstellung der einzelnen Lehren oft so gut wie ganz. Es sind dieselben Fragen, die hüben und drüben gestellt werden, und es ist die gleiche Dialektik, welche zu ihrer Lösung in Anwendung kommt. Eine Neubildung der Lehre ist für beide Methoden durch ihre Voraussetzungen ausgeschlossen. So begreift es sich auch, daß man durch Jahrhunderte bei der Anordnung und den Problemen des Lombarden bleiben konnte. Dabei fehlt es natürlich nicht an eigenartigen Beobachtungen und Urteilen, aber sie vermögen den Bann der kirchlichen Lehre und Praxis nie zu durchbrechen. Erst wenn man die Systeme als ganze auf sich wirken läßt, wird man der Differenz der Grundstimmung inne. Wer etwa den ganzen Thomas und den ganzen Duns Scotus nachzuempfinden vermag, wird den Unterschied spüren. Die gemeinsamen Elemente sind der Orthodoxismus und ein rationalisierender Aristotelismus; bei den einen soll nun das rationale Element den Orthodoxismus fundamentieren helfen, bei den anderen löst es ihn zunächst auf, damit er dann ganz auf sich selbst gestellt werden kann, aber auch hier behält der rationale Faktor eine hohe, und nicht nur formale Bedeutung.

Noch schärfer als bei Duns selbst wurde der Gegensatz zum Thomismus durch Occam. Hier wird es geradezu zur Aufgabe, die Irrationalität des Dogmas nachzuweisen und mit der schonungslosen Kritik der kirchlichen Sätze allerhand ihr entgegengesetzte Thesen als denkbar zu erweisen. Man machte kritische Spaziergänge im Licht der **potentia absoluta** und sann darüber nach, wie es hätte sein können, wenn die Wirklichkeit nicht da wäre, aber im nüchternen Licht des Tages zerstoben jene Möglichkeiten, und der kirchliche Positivismus blieb (s. Bd XIV, 270. 277. 279). Aber diese Stellung zur Sache war, geschichtlich betrachtet, von der größten Bedeutung. Einmal wurde die Begeisterung für die einheitliche Kirchenlehre geknickt, sodann wurde die Kritik der einzelnen Dogmen und Lehren zur Gewohnheit der Theologen und schließlich leitete die Theologie dazu an, die kirchlichen Lehren und Ordnungen ganz nüchtern als bloß empirische Wirklichkeit anzusehen, nicht ohne das rein natürliche Element in den kirchlichen Ordnungen ihrerseits zu steigern, diese Theologie trat für den Pelagianismus und die Veräußerlichung der Gnade im Bußinstitut aus innerer Wahlverwandtschaft ein. Negative Kritik der Ueberlieferung und ein nach Kräften rationalisierter und naturalisierter Positivismus — das sind die Prinzipien der nominalistischen Theologie. Damit ist der dritte Typus der scholastischen Theologie gekennzeichnet. Er hält prinzipiell die Linie des Duns Scotus ein, aber er unterscheidet sich von ihm durch die Kraßheit der Kritik, durch den inneren Überdruß am Dogma und durch den Mangel einer zusammenhängenden christlichen Weltanschauung; diese Differenzen wurzeln aber in der nominalistischen Denkweise dieser Theologen.

19. Die große Tendenz der Theologie des 13. Jahrhunderts der neuen geistig selbstständig werdenden Welt eine einheitliche Weltanschauung zu bieten, die die Reiche der Welt dem Papst dienstbar und alle natürliche Erkenntnis zu einem Pfeiler des Kirchengewölbes machen wollte, war durch den Nominalismus in ihr Gegenteil verkehrt worden; jene ältere Theologie des 12. und 13. Jahrhunderts mit ihrer instinktiven Abneigung gegen den Aristotelismus hatte Recht behalten. Duns und Occam haben dies Recht erwiesen, freilich anders als jene alten Theologen es sich gedacht haben. Aber die praktische Lage, die einst im 13. Jahrhundert jene ungeheure Arbeit entfesselt hatte, bestand fort. Was blieb da übrig als umzukehren? So versteht es sich, daß im 14. Jahrhundert dem Nominalismus der alte Thomismus einerseits, der Augustinismus andererseits wieder an die Seite traten. Die Thomisten wollten den Primat der Kirche in Wissenschaft und Leben durchsetzen, sie wurden daher die erbittersten Gegner der Reformation; die Augustinianer wollten den Primat der Religion im Leben retten, sie wurden

— nicht ohne von der nominalistischen Kritik angeregt zu sein — die Wegbereiter der Reformation; jene Kombination von Nominalismus und Augustinismus, die Gregor von Rimini repräsentiert, ist auch an den theologischen Anfängen seines größten Ordensbruders, Martin Luthers, wahrzunehmen.

5 Eine geschichtliche Größe wie die Scholastik ist natürlich, nachdem sie vier Jahrhunderte dem menschlichen Geist zu arbeiten gegeben hatte, nicht plötzlich aus der Geschichte verschwunden. Auf ihren Fortbestand innerhalb des Katholicismus wurde schon hingewiesen, aber die Resultate und Methoden der scholastischen Arbeit haben auch positiv wie negativ mitgewirkt in dem ganzen weiteren Entwickelungsgang der abendländischen 10 Theologie und Philosophie. Auch die reformatorische Bewegung verleugnet diesen Zusammenhang nicht. Man kann gewissermaßen sagen, daß durch Luther die Tendenz des Duns Scotus auf ein rein praktisch orientiertes Lehrgefüge, das den Heilsweg der Offenbarung zum Gegenstand hat, verwirklicht worden ist, indem er es vermochte, die fremdartigen Elemente des kirchlichen Positivismus abzustoßen. Und es kann ebenso behauptet 15 werden, daß die melanchthonische Methode, die Philosophie als **ancilla theologiae** den natürlichen Erkenntnisstoff für die Dogmatik kontribuieren zu lassen, aus dem Zusammenhang der Tendenzen des Thomas zu begreifen ist (vgl. Tröltsch, Vernunft und Offenbarung bei Joh. Gerhard und Melanchthon 1890; Seeberg, Dogmengesch. II, 340 f.). Auf diesem Wege ist die altlutherische Dogmatik Melanchthon gefolgt, nicht 20 ohne in höherem Maße als er Anleihen bei der Scholastik zu machen. Wer diese großen Zusammenhänge überschlägt, wird einsehen, daß in jener pietistischen Geschichtsbetrachtung, Melanchthon habe die gute platonische Lehre Luthers durch seinen Aristotelismus verdrängt, mehr geschichtliche Wahrheit lag, als ihre Urheber selbst wissen mochten. Im Prinzip ist die ältere protestantische Theologie bei der reformatorischen Verwerfung der 25 Scholastik stehen geblieben, und die Aufklärung war vollends unfähig, ein tieferes geschichtliches Verständnis der Scholastik zu erwerben. Einen Wandel hierin bewirkte erst die Belebung des geschichtlichen Sinnes durch die Romantik. Seit Baurs großem Werk über die Dreieinigkeit wandte sich auch die protestantische Dogmengeschichte vorurteilsfreier als früher dem Studium der Scholastik zu, indem besonders die von Ritschl be-30 tonte Frage nach den Fortwirkungen der scholastischen Gedanken innerhalb des Protestantismus das Interesse steigerte. Dem ging zur Seite das umfassende Studium, das die katholische Theologie und Philosophie in dem 19. Jahrhundert der Scholastik zu widmen begann. Aber es giebt, trotz der Arbeit, die bisher geleistet wurde, kein Gebiet der Dogmengeschichte, auf dem bis zur Stunde soviel ungelöste Fragen — sie beziehen sich 35 auf die Geschichte der einzelnen Scholastiker und ihrer Werke, auf ihre Dogmatik, Philosophie und Ethik, wichtigstes Material ist bis heute ungedruckt — vorliegen, wie in der Geschichte der Scholastik. **R. Seeberg.**

Scholastikus s. Johannes Scholastikus Bd IX S. 319.

Scholien, patristische, zur Bibel. — Zur Litteratur: Die hergehörigen Angaben 40 finden sich in den A. Catenen Bd III, S. 754; Glossen, Glosseme, Glossarien Bd VI, S. 709; Kritik Bd XI, S. 119; Hermeneutik Bd VII, S. 718, ferner sind die A. über die im Texte erwähnten Kirchenväter in Betracht zu ziehen. von Soden, Die Schriften des NTs in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt (1902) I, S. 293 f.; G. Karo und H. Lietzmann, Catenarum graecarum catalogus (Nachr. der K. Ges. der Wiss. zu Göttingen, phil.-hist. Kl. 1902, H. 1. 2. 3). 45 Zur Orientierung über die geschichtlichen Voraussetzungen der Scholienlitteratur vgl. Suringar, Historia critica scholiastarum latinorum (Leiden 1834, 3 Bde). J. E. Sandys, A history of classical scholarship. Cambridge 1903, K. Lehrs, De Aristarchi studiis Homericis (1833), Die Pindarscholien (1873). — Inhalt: 1. Begriff des Scholion. 2. Verschiedener Charakter der Scholien. 3. Die Scholien und der wissenschaftliche Betrieb. Die Aporien. 4. Veröffent-50 lichte Scholien. Anmerkung: Nachträge zu dem A. Catenen.

1. Was heißt Scholion? Es ist ein Begriff von fließender Abgrenzung, aber darin liegt sein ständiges Merkmal, daß das Scholion nicht ein selbstständiges Leben beansprucht, sondern sich auf etwas Gegebenes bezieht. Es gehört zum Text (*ῥητόν, κείμενον, ὕφος*) und ist durch den Text veranlaßt. Es will etwas deutlich machen was dunkel 55 ist, etwas erklären was verschieden aufgefaßt werden kann, etwas markieren was auffällt. Das will auch der Kommentar, ebenso will es die Glosse. Vom Kommentar unterscheidet sich das Scholion dadurch, daß jener den Text verlaufend erklärt; er folgt Schritt vor Schritt dem Text und giebt ein Widerspiel und Abbild für dessen Gesamtinhalt, den er deutet, während das Scholion nicht auf eine vollständige Erklärung des ganzen Textes

abzielt, sondern zum einzelnen, das erklärungsbedürftig scheint oder sonstwie eine Äußerung veranlaßt, etwas Sachgemäßes bemerkt. Darin gleicht es der Glosse. Aber erst im mittelalterlichen Sprachgebrauch, z. B. in der **Glosa (Glossa) ordinaria** oder in der **Catena aurea** des Thomas von Aquino wird Glosse im Sinn von Scholion, das keinem bestimmten Autor zuzuschreiben ist, gebraucht. Der Herausgeber der **Catena** des Thomas, M. de Rubeis, bemerkt deshalb von den Glossen (I XXV des Augsburger Neudrucks 1894): **eas ut plurimum obvias nunc non esse proque anonymis haberi.** In der hellenistischen Philologie dagegen bedeutet Glosse ursprünglich einen dunklen Ausdruck (*ὄνομα βάρβαρον* oder *ἡ ξένως εἰρημένη λέξις*) und wird dann metaphorisch die Bezeichnung für die Deutung desselben, die meist eine einfache Worterklärung ist; das helle Wort wird für das dunkle eingesetzt, zunächst wohl am Rande des Textes, oder auch über dem betreffenden Worte als Interlinearglosse. Die Beziehung verallgemeinerte sich dann; nicht bloß die Erklärungen der *ἀπερίληπτοι βαρβάρων φωναί* (Clem. Al.) werden Glossen genannt, sondern überhaupt die Worterklärungen, die Etymologien, die Sachbemerkungen, welche nötig und angemessen erschienen. Solche Glossen, seien sie aus größeren Anmerkungen herausgenommen, seien sie ursprünglich als Glossen entstanden, bilden dann den Grundstock der großen Lexika. Sie wurden aus einzelnen Sammlungen übernommen und nach Buchstaben geordnet (Hesychius, Suidas, Phavorinus u. a.).

Daß eine scharfe begriffliche Abgrenzung zwischen Scholion und Kommentar nicht durchführbar ist, beweist sowohl der Thatbestand der patristischen Exegese als auch der Sprachgebrauch. Die patristischen Kommentare (*τόμοι*) unterscheiden sich zwar von den freien, weit ausgreifenden Darlegungen der *ὁμιλίαι*, die der stoisch-kynischen *διατριβή* vergleichbar sind, ja sich mit ihr, was die Form anlangt, gleichsetzen lassen würden, wenn sie nicht von einem bestimmten Schrifttexte ausgingen und denselben als Einschlag festhielten. Der Unterschied besteht darin, daß die Kommentare über den Text nicht hinausgehen und an das bestimmte Textwort die Erklärung anschließen. Die einzelnen Anmerkungen der Kommentare behaupten daher eine gewisse Selbstständigkeit, und dadurch sind sie mit dem Scholion verwandt. Und der Sprachgebrauch. Nach den Lexikographen hat *σχόλιον* oder *σχολεῖον* seinen Sinn vom schulmäßigen Unterricht, der *σχολικὰ ὑπομνήματα* (**Schol. ad Aristoph. Av.** 1242) giebt. So setzt **Suidas** *σχόλια* gleich nicht nur mit *σεμνολογήματα* — Autoritätsworten feierlichen Charakters, sondern auch mit *ὑπομνήματα* und *ἑρμηνεῖαι*, er hätte *σημεῖα* (**notae**) hinzufügen können. Er kennzeichnet damit den schwebenden Sinn des Ausdruckes; denn *ὑπόμνημα* ist im Unterschiede von *σύγγραμμα*, der selbstständigen Schrift, ebenso wie *ἑρμηνεία* der Kommentar. Genauer erklärt das **Etymologicum magnum** *σχόλιον διὰ τὸ κατὰ σχολὴν παρατίθεσθαι πρὸς σαφεστέραν ἑρμηνείαν τῶν δυσνοήτων ὀνομάτων ἢ ῥημάτων ἐπὶ τοῖς λογίοις*. Das *παρατίθεσθαι* besagt: Das Scholion steht neben dem Text. Der Kommentar aber will mehr sein als eine *παράθεσις σχολίων*. Der Schulunterricht nun hat etwas Intimes und Abgeschlossenes. Er hat die bestimmte Aufgabe, ein gegebenes Maß von Kenntnissen und Überlieferungen mitzuteilen, aber die Art und Weise der Mitteilung ist durch die Individualität und das Können des Lehrers bestimmt. Es ist daher bedeutsam, daß Galen in den höchst lehrreichen Äußerungen über sein Schrifttum (*Περὶ τῶν ἰδίων βιβλίων*. **Scripta minora ed.** J. Müller **II**, Kühn **XIX, p.** 8f.; vgl. dazu Heinrici, Beiträge I, 71f.) für seine Aufzeichnungen, die er zum Frommen seiner Hörer gemacht hat, einen intimen Charakter in Anspruch nimmt. Man könnte sie *ὑποτυπώσεις*, knappe umrißmäßige Orientierungen nennen, oder sonstwie, aber sie seien nicht für die Veröffentlichung geeignet: *τὰ γοῦν τοῖς εἰρημένοις γεγραμμένα πρόδηλον δήπου μήτε τὸ τέλειον τῆς διδασκαλίας ἔχειν μήτε τὸ διηκριβωμένον*. In gleichem Sinne sagt Epiktet (**Arr. Epikt. III, 7, 3**) in Bezug auf seine Erklärung von Theoremen des Chrysipp (*ἐξηγεῖσθαι τὰ Χρυσίππεια*): *ἀκούσατέ μου σχόλια λέγοντος*, und Cicero (**ad Atticum XVI, 7, 3**) berichtet, Atticus hätte von ihm eine Aufklärung gewünscht, indem er ihm schrieb: **velim** *σχόλιον* **aliquid elimes ad me.** Und wie gebräuchlich im Unterrichtsbetrieb der Ausdruck war, beweist die Unterschrift: *σχόλια εἰς τὸν Πλάτωνος Φίληβον ἀπὸ φωνῆς Ὀλυμπιοδώρου τοῦ μεγάλου φιλοσόφου* (**Stephanus Lex.** unter *σχόλιον*). Hier sind die Scholien als eigene Geisteserzeugnisse des Lehrers oder des Mitteilenden gewertet. Andrerseits werden sie direkt als Excerpte bezeichnet, wie im **Lexicon Papiae: Scholia i. e. excerpta, in quibus ea quae videntur obscura vel difficilia summatim et breviter perstringuntur. Graecum est.**

Der Sprachgebrauch der patristischen Exegese liefert für diese Bestimmungen reichliche Belege. Arethas nennt seinen Kommentar zur Apokalypse *σχολικὴ σύνοψις*. Unter dem

Kommentare zum Matthäusevangelium Cod. Laur. VI, 18 findet sich die Unterschrift: *τέλος· τοῦ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίου τὰ σχόλια*. Cod. Vat. 1445 schließt der Marcuskommentar: *τοῦ κατὰ Μάρκον σχολίου τέλος καὶ Λουκᾶ ἀρχή*. Dagegen unterscheidet in der Catene Laur. VI, 33 der Verfasser Scholion und Kommentar. Am
5 Schlusse des Matthäus setzt er unter den Nachtrag, der Noten aus Euseb. Pamph. und Chrysost. enthält: *τέλος καὶ τούτου σχολίου*, und charakterisiert dann das ganze Werk als *ἑρμηνεία τοῦ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίου ἐν ἐπιτομῇ*. Noch bestimmter ist dieser Unterschied markiert in der Catene zu Paulus Vind. 166 (Lietzmann, Katenenkatalog S. 609), wo sowohl die Bezeichnung *ἐκ τοῦ ὕφους* (aus der zusammenhängenden Schrift
10 oder dem Kommentare eines Autors), als auch *σχόλιον* neben den Noten steht.

Für Excerptscholien sind die Catenen die gewiesene Sammelstätte. Sind es doch einzelne Noten, die sie aus Kommentaren oder sonstigen Schriften ihrer Gewährsmänner herausnehmen und zu den Textworten, die dadurch erklärt werden sollen, nacheinander aufführen. Daher tritt in den Catenen neben den Noten mit Autornamen oder den als
15 anonyme angeführten nicht selten die allgemeine Angabe *σχόλιον* (z. B. Lietzmann S. 54 Z. 4 v. u. S. 63, XXII, 6, 9, 15, 16), und es ist ganz sachgemäß, wenn es in der Prophetencatene Laur. XI 4 am Schluß des Ezechiel heißt: *σχόλια ἔν τισι ῥητοῖς* (Textworten) *τῆς Προφητείας Ἰεζεκιήλ*, und am Schlusse des Daniel: *σχόλια ἔν τισι ῥητοῖς τῆς Προφητείας Δανιήλ* (Lietzmann S. 340).

20 Diese Belege beweisen, daß neben den Quellen für Excerptscholien auch das Vorhandensein von selbstständigem Scholienbestand, die selbstständige Arbeit von *σχολιάσαντες* (Porph. Them. 42: *οἱ τὸν Ὅμηρον σχολιάσαντες*) oder von *ὑπομνηματισταί*, wie die Scholiasten Pindars genannt werden (Scholia in Ael. Aristidem ed. Frommel S. 216), in Betracht zu ziehen ist. Und für diese Art der Scholien ist der Individualität des
25 Autors, seinen Stimmungen und Überzeugungen, seinem Interessenkreise ein größerer Einfluß einzuräumen, als den Scholien, die aus dem schulmäßigen Betrieb hervorgegangen und ihm zu liebe gesammelt sind. Es sind solche Scholien die Notizen und Erörterungen eines angeregten Lesers, der weniger darauf ausgeht, seinen Text zu erklären, als darauf, was ihm darin wichtig und wertvoll oder abstoßend erscheint, zu kennzeichnen und weiter
30 zu beleuchten. Gegenüber von Texten, die als heilig erachtet sind und deren Erklärung früh autoritativ festgelegt wurde, ist das Maß freier Bewegung ein geringeres. Das Interesse an der Deutung drängt die Neigung zu ästhetischen Urteilen zurück. An sich ist offen zu halten, ob der Scholienschreiber bei seinen Bemerkungen auch Unterrichtszwecke im Auge hat oder ob er nur für sich die Bemerkungen gemacht hat. Bei den Scholien zu
35 Bibeltexten wird das letztere nur ausnahmsweise der Fall sein.

2. Um eine lebendigere Anschauung von der Beschaffenheit und Bedeutung der Scholien nach ihrem Unterschiede von dem Kommentar zu gewinnen, sind die Handschriften, welche Scholien enthalten, zu untersuchen und ist die Art der Scholien, die zweifellos eben als Scholien entstanden sind, zu prüfen. Ich gebe einige Belege.

40 Als Typus einer nichttheologischen Scholienhandschrift darf der Kodex Ravennas des Aristophanes angesehen werden, der phototypisch herausgegeben ist (Leiden 1904). Die Mitte des Blattes nimmt der Text ein. In demselben sind zwischen den Linien die ungewöhnlichen Worte glossiert. An den Blatträndern, oben und unten und zu beiden Seiten des Textes, stehen längere Scholien. Zeichen im Text und beim Scholion weisen
45 die Zugehörigkeit der Note nach. Je nachdem füllen die Scholien den ganzen freien Raum oder nur einen Teil desselben. Zweifellos ist hier für Unterrichtszwecke das zur Erklärung nötig erscheinende gesammelt, es finden sich dabei viele Wiederholungen, vieles was selbstverständlich erscheint. Überhaupt sind diese Scholien minderwertig im Vergleich mit andern Aristophanesscholien. Unter den Bibelhandschriften giebt der Codex Mar-
50 challianus von den Propheten (vgl. A. Catenen, Bd III S. 760), der nach der Tetrapla des Origenes recensiert worden ist (*διορθώθη ἀπὸ τῶν Ὠριγένους αὐτοῦ Τετραπλῶν, ἅτινα καὶ αὐτοῦ χειρὶ διώρθωτο καὶ ἐσχολιογράφητο* — Unterschrift unter Jeremias) ein ähnliches Bild. Er enthält in den Randscholien die kritische Arbeit des Origenes und weitere sachliche Bemerkungen aus verschiedenen Zeiten, die je nach Bedarf, ohne den
55 ganzen Raum auszunutzen, angefügt sind. Besonders lehrreich ist für die Scholienlitteratur die von Ed. v. d. Goltz besprochene Athoshandschrift Laura 184 B. 64 (TU NF II, 4), welche die Apostelgeschichte, die katholischen Briefe und die Paulusbriefe enthält. Ihre Beschaffenheit, die gelehrte Sorgfalt, mit der sie abgefaßt ist, macht die Ansicht v. d. Goltz', daß sie wohl aus der Schule des Arethas von Cäsarea stamme, sehr wahrscheinlich. Die
60 Scholien enthalten wertvolle kritische Bemerkungen, wie z. B. zu 1 Jo 4, 3 am Rande die

Lesart *ὃ λύει τὸν Ἰησοῦν* vermerkt wird, wobei Irenäus, Origenes, Clemens als Zeugen dieser Lesart angeführt sind. Die *στίχοι* sind angegeben, die Scholien meist mit Autorbezeichnungen, und zwar unter Angabe des Werks, aus dem sie stammen. Hauptquelle sind die *στρωματεῖς* und Kommentare des Origenes, aber auch Irenäus, Clemens, Basilius sind benutzt. Ein späterer Besitzer hat dann sorgfältig, was er für häretisch hielt, wegradiert, was auch sonst vorkommt. Die Scholien sind jedoch nicht alle benannt; die anonymen dürften dem ursprünglichen Besitzer der Handschrift angehört haben, wie die temperamentvolle Ausführung zu *σκληροτράχηλοι*, die an den Invektivenstil des Arethas in dessen Lucianscholien erinnert (vgl. über diese H. Rabe, Nachrichten des GGA 1902, H. 5; 1903, H. 6), oder das Scholion zu Rö 5, 20. Auch die kritischen Zeichen erinnern an diesen gelehrten Bischof, namentlich *Ση* zu 1 Jo 4, 17, *σημειωτέον*, das ist zu beachten! Solche Merkworte, die den Eindruck des Textwortes wiederspiegeln, sind ihm eigen. In den ihm zugehörenden Klemensscholien findet sich nicht selten ein *σημείωσαι* (nota bene!) oder ein *ὡραῖον* (schön — vgl. O. Stählin, Untersuchungen über die Scholien zu Clemens Alexandrinus. Nürnberg 1897, Programm). So tritt in den Scholien dieser Handschrift auch ein subjektives Moment hervor. Und die Art, wie die Scholien nur gelegentlich dem Texte beigefügt sind, giebt eine Vorstellung von den Interessen, die ihren Sammler bewegten. Während bei den Prophetenscholien des **Codex Marchallianus** Unterrichtszwecke mitgesprochen haben, tritt hier allein das Interesse der Gelehrten an dem Stoffe und seinen Problemen hervor, das zu einer wissenschaftlichen Durcharbeitung der ganzen Handschrift geführt hat. Dagegen liefert ein Beispiel für echte Gelegenheitsscholien der **Cod. Vaticanus B**, in welchem von späterer Hand auf Blatt 1239 (vgl. die phototypische Ausgabe) eine Anmerkung zu *ῥάκα* und *ἐλάχισται ἐντολαί* (Mt 5, 19—22) gesetzt ist, die einzigen größeren Scholien dieser Handschrift im NT.

Über die Frage nach der Entstehung der Scholien geben die Bibelscholien keine sichere Auskunft, weil sie, insoweit sie vorliegen, überwiegend die exegetische Überlieferung der Kommentare zur Voraussetzung haben. Daher ist hier nach Analogien zu schließen, wie sie die Scholien zu den Kirchenvätern darbieten. Denn diese sind eben unter dem unmittelbaren Eindruck des Studiums und der Lesung ihrer Schriften entstanden. Sie zeigen, was erklärungsbedürftig erschien und was für besonders bedeutsam galt. Vor allem sind es nun die Scholien zu Clemens von Alexandria, die Baanes und Arethas zum Urheber haben (vgl. Stählin a. a. O.), und die Scholien zu des Gregor von Nazianz Rede, in erster Linie zu den Invektiven gegen Julian, die einen Einblick in die Interessen der Scholiasten gewähren. Die Baanesscholien richten sich besonders auf sprachliche Erläuterungen und geben sachliche Bemerkungen über Mythologisches und Geschichtliches und Mitteilungen aus der Litteratur, meist in Citaten aus den Schriftstellern. Arethas hat vorwiegend theologische Interessen, aber zeigt sich zugleich als wohlunterrichteter und belesener Philologe. Er citiert die Klassiker ebenso wie die Bibel oder Kirchenväter, den Athanasius, die beiden Gregore. Besonders achtsam ist er „auf allegorische Schriftauslegungen, Etymologien, Definitionen, Bilder und Vergleiche, kurze Lebensregeln, Wortspiele, witzige Antithesen, Anekdoten aus Geschichte und Naturkunde", kurz er zeigt sich dem im Sinne der Zeit umfassend und tief gebildeten Alexandriner congenial. Es tritt ein starkes ästhetisches Interesse hervor. Temperamentvoll weiß er das gelegentlich auch auszudrücken, und zwar nicht bloß mit einem **nota bene**, sondern auch mit witziger Anrede, ganz ebenso wie er andrerseits den Lucian anfährt, etwa: *ἄπαξ κατάρατε*, wenn dieser etwas die christliche Gesinnung verletzendes gesagt hat. Denselben Gesichtspunkten folgen die Scholien zu der Rede des Gregor (**MSG XXXVI** S. 738 f. 943 f. 1203 f. 1245 f.). Der Verfasser einer Gruppe derselben, Elias von Creta, giebt in der Vorrede zu seinen Scholien (S. 758) eine über die Gesichtspunkte der Arbeit gut orientierende Auskunft: er wolle die *σχολικαὶ παρασημειώσεις* seiner Vorgänger ergänzen, wozu er von Gott sich angetrieben fühle (*οὐκ ἄνευ θειοτέρας οἶμαι κινήσεως*). Demgemäß *τὴν ὁποιανοῦν ταύτην ἐξήγησιν κατὰ τὸ ἡμῖν ἐφικτὸν ἐκδεδώκαμεν, τὰ μὲν θεολογικὰ θεολογικῶς, τὰ δὲ φυσικὰ φυσικῶς καὶ τὰ ἠθικὰ ἠθικῶς, καὶ ἵνα συνελὼν εἴπω, καταλλήλως ἕκαστον τούτων ταῖς ἐφεστώσαις τέχναις αὐταῖς ἀναπτύσσοντες.* Ziel ist also eine ebenmäßige Auslegung, die Theologisches, Naturwissenschaftliches, Ethisches, und, wie der Inhalt der Scholien zeigt, auch Mythologisches und Sprachliches erörtert, wobei mancherlei wichtige Thatsachen, namentlich für Mythologie und Geschichte der Philosophie, abfallen (vgl. besonders die Notizen des Nonnus ebenda S. 986 f.).

3. Wir dürfen annehmen, daß die gleichen Absichten und Interessen auch Scholien zu den heiligen Schriften veranlaßt haben, wobei die Grundsätze der Schriftauslegung,

wie sie die alexandrinische und die antiochenische Exegese befolgt, ihre verschiedenartigen Früchte tragen. Wenn das aber zutrifft, so ist noch ein weiteres Moment zu beachten, daß nämlich die Bibelscholien allein im Zusammenhange mit der philologischen Arbeit des Altertums richtig gewürdigt werden können. So verschieden auch auf beiden Gebieten 5 der Auslegungsstoff und die Erklärungsziele sind, die Methode und die Arbeitsmittel sind die gleichen.

Im **Protagoras** (S. 325 Df.) giebt Plato ein Bild von dem Unterricht eines jungen Atheners. Nachdem dieser schreiben gelernt hat, liest und lernt er die Gedichte der Epiker und Lyriker, besonders ihre ethischen Bestandteile, außerdem Geschichte, um 10 Beispiele des Lebens und Vorbilder kennen zu lernen. Dazu kam in der hellenistischen Zeit als notwendiger Bestandteil echter Bildung die Kritik, welche die klassischen Bildungsquellen hütete und ihre Auslegung kontrollierte. Dies ist das Wissensgebiet, das der *γραμματικός* beherrscht. Philo, Clemens von Alexandria, Origenes sind darin ebenso heimisch, wie die griechischen Philologen ihrer Zeit. Philo (**de Cherubim** § 20 **M. I**, 158) 15 erörtert, wie die encyklischen Disziplinen der Seele Formen und Gehalt geben (*ἡ τῶν ἐγκυκλίων ἐπιστήμη διακοσμεῖ τὴν ψυχήν*). Unter ihnen steht die Grammatik an erster Stelle als Erforscherin der Dichtkunst und Vermittlerin aller sicheren Kenntnis der Vergangenheit (*ἱστορία παλαιῶν πράξεων*). Ganz in gleichem Sinne giebt Clemens (**strom.** I § 77, S. 133) einen Abriß der hellenischen Geistesentwickelung, wobei er be- 20 richtet, daß der nun allgemein übliche Name *γραμματικός* — der Gelehrte und Lehrer — zuerst dem Apollodoros beigelegt sei, der sich selbst Kritiker genannt habe. Und Origenes tritt ihnen bei in der Schätzung der *γραμματική* nach dieser umfassenden Bedeutung, wenn er auch über die Grammatik die Philosophie stellt als die Bundesgenossin des Christentums. Bildung bedeutet ihm methodische Unterweisung nach antikem Muster. 25 (**Euseb. H. E. VI** 2, 8. 3, 8. 18, 3. 4.)

Unter diesen Gesichtspunkten versteht man die antike Unterweisungslitteratur, die Kommentare, Scholiensammlungen, Florilegien und Lexika. Die Traditionen der großen alexandrinischen Grammatiker, eines Aristarch, Didymus z. B., von deren Arbeit Lehrs in seinem Buche **De Aristarchi studiis Homericis** ein lebendiges Bild giebt, werden 30 allerdings durch das Sachinteresse zurückgedrängt. Mehr als die Kritik pflegt man das Stoffliche in grammatischem und sachlichem Auslegen und in allegorisierenden Einlagen. Origenes klagt über die weitgehenden Verschiedenheiten der Evangelienhandschriften (**in Matth. tom. XV**, § 14), die zu einem gesicherten Texte nur durch eine kritische Arbeit, wie er sie für die LXX unternommen habe, gefördert werden könnten. Er hat sie jedoch 35 nicht unternommen, und Ansätze zu einer Recension, wie sie in dem Athoskodex des Apostolos (s. oben) vorliegen, sind vereinzelt (vgl. A. Euthalius Bd V S. 631).

Dieser Zug zum Verstehen und Vertiefen autoritativer Überlieferung hat in der antiken Philologie eine besondere Litteraturgattung hervorgerufen, die in das Gebiet der Scholien gehört. Es wurde bei der Erklärung „klassischer" Schriften namentlich auf Wider- 40 sprüche (*διαφωνίαι*) geachtet, und eine besondere Kunst, bei welcher Sophistik und Rhetorik zur Geltung kamen, bildete sich aus, solche Diaphonien zu lösen, eine Harmonie des Widersprechenden herzustellen (**Orig. in Joann. tom.** 10, 2.). Der Autor wurde gewissermaßen in Anklagezustand gesetzt, weil er sich widerspreche, und dann oft genug sehr advokatisch verteidigt. Die Aufdeckung des Widerspruchs hieß die *ἔνστασις*. Den *ἐν-* 45 *στατικοί* traten die *λυτικοί* entgegen. Das *ἐπιλύειν τὸ ἄπορον* oder *τὸ ζητούμενον* galt als glänzendste Leistung. Daher nennt Athenäus den Sosibios *ὁ θαυμάσιος λυτικός* (zur Sache Lehrs S. 204 f.). Aristoteles hat wohl solche Aporienerörterung, der die Frage und die Antwort die Form geben, zuerst litterarisch in großem Stile gepflegt. In den Verzeichnissen seiner Schriften werden *ζητήματα καὶ λύσεις* erwähnt. 50 Die unter seinem Namen gesammelten *προβλήματα* geben ein Bild davon. Aber Sophisten und Rhetoren waren schon vor ihm in dieser Richtung bei der Arbeit, und ihnen ward Homer als Quelle für Religion und Lebensweisheit eine unerschöpfliche Fundgrube (vgl. F. A. Wolf, **Prolegomena I, p. CLXVI f.**). Diese Aporien gehen auf alles Problematische, besonders aber auf litterarische Widersprüche. Auch in der christlichen 55 Scholienlitteratur behauptet diese Litteraturgattung einen bedeutsamen Platz. In den Kommentaren des Origenes, überhaupt in den Kommentaren, stößt man häufig auf die Behandlung der Schwierigkeiten in der Form von *ἀπορία καὶ λύσις* (z. B. **Orig. in Matth. tom. XII**, § 15. XIII, § 2 S. 214 L.). Auch in Handschriften von Bibelkommentaren ist bisweilen am Rande *ἐρώτησις, ἑρμηνεία, ἀπορία* und *λύσις* vermerkt, 60 so in der Matthäuscatene **Laur.** VI, 33 und **Cod. Coisl.** 206.

Was wir von Nachrichten und Resten patristischer Litteratur besitzen, belegt die nachgewiesenen geschichtlichen Zusammenhänge. Das älteste Werk, das als eine Art Scholiensammlung angesehen werden darf, sind die ὑποτυπώσεις des Clemens. Schon der Titel weist darauf. Auch Galen (s. oben) gebrauchte den Ausdruck zur Bezeichnung von Aufzeichnungen aus seinen Vorlesungen. Eusebius zwar schildert das Werk (H. E. IV, 14) sehr allgemein: πάσης τῆς ἐνδιαθήκου γραφῆς ἐπιτετμημένας πεποίηται διηγήσεις, die Antilegomenen, den Barnabasbrief und die Apokalypse des Petrus mit eingeschlossen. Quellen dafür seien die ursprünglichen Ältesten und Pantänus gewesen, der Begründer der alexandrinischen Katechetenschule, deren Ziel vertieftes Schriftverständnis, Schriftforschung und Schriftauslegung war (ἡ τῶν θείων βαθυτέρα σχολή, ἤτε ἐξέτασις καὶ ἑρμηνεία τῶν ἱερῶν γραμμάτων). Bestimmtere Anhaltspunkte für die Schätzung des Werks giebt Photios (Bibl. CIX), der es gelesen hat. Es beziehe sich auf das A und NT, ὧν κεφαλαιωδῶς ὡς δῆθεν ἐξήγησίν τε καὶ ἑρμηνείαν ποιεῖται, λέγει δὲ περὶ τῶν αὐτῶν πολλάκις καὶ σποράδην καὶ συγκεχυμένως, ὥσπερ ἔκπληκτος παράγει τὰ ῥητά. Clemens erklärte also summarisch, zusammenfassend, unvollständig, einzelnes heraushebend (σποράδην steht im Gegensatz zu κατὰ γένος, der wohlgeordneten und vollständigen Darlegung, vgl. Joseph. Ant. IV 8, 4), sich oft wiederholend, vom Wortsinn ablenkend, also allegorisierend. Das Urteil ist scharf. Photius ist dadurch erregt, daß Clemens auch Ketzer als Quellen benutzt; die Hypotyposen seien nämlich ein Buch voll Fabeln und Gottlosigkeiten. Die Weitherzigkeit des großen Alexandriners, der in seiner Jugend die Auszüge aus den Schriften des Valentinianers Theodot angefertigt hat, ist den orthodoxen byzantinischen Theologen, auch einem so gelehrten Manne wie Photius, ein Greuel. Aber das Bild, das Photius von dem Buche giebt, ist deutlich. Es muß in seiner Ungleichmäßigkeit den Charakter von Scholien getragen haben. Und die Tendenz auf Allegorisieren teilt die alexandrinische Exegese mit ihren stoischen Vorbildern. Zur Illustration seiner Beschaffenheit können die Excerpte aus Theodot dienen, eine gewisse Analogie giebt wohl auch die σημασία εἰς τὸν Ἰεζεκιήλ (MSG XXXVI, S. 665 f.), die „Sammlung bedeutender Deutungen", die von der Berufungsvision des Ezechiel ausgehend lose Bemerkungen über Lc 7, 35. 16, 8. Eph 2, 3. Jo 17, 12 u. s. w. aneinander reiht — eine richtige Scholiensammlung, zugleich in kecker Allegorese sich gefallend: „wir halten dafür, der Mensch (in der Berufungsvision) ist die Vernunft (τὸ λογικόν), der Löwe die mutige Willenskraft (τὸ θυμικόν), das Kalb das Begehrungsvermögen (τὸ ἐπιθυμητικόν), der Adler das Gewissen." Insofern also veranschaulichen diese Analogien den Charakter der Hypotyposen, als sie das σποράδην belegen, während sie eine Vorstellung von der Art, wie die einzelnen Schriften für sich behandelt waren, nicht geben. Solche Zusammenstoppelungen verschiedener Notizen finden sich übrigens ziemlich häufig in byzantinischen Handschriften.

Von Origenes ist bezeugt, daß er, abgesehen von den Homilien und Kommentaren, auch Scholien geschrieben habe. Viele von ihnen sind in den Catenen enthalten und harren zum Teil noch der Veröffentlichung und Untersuchung (vgl. Harnack, Litteraturgesch. I, 343 f.). Hieronymus erwähnt Scholien zu Leviticus, Jesaias, Ps 1—15, dem Prediger und dem Johannesevangelium. In den Scholien des Athoskodex sind auch Scholien zur Genesis und die στρωματεῖς des Origenes als Scholienquelle erwähnt (Goltz a. a. O. S. 59. 62 f. 87. 97 u. ö.). Diese Nachrichten, sowie die Origenesscholien in den Catenen, z. B. in den Matthäuscatenen, die den Kommentar des Petrus zum Grundstock haben (Lietzmann S. 562 f.), zeigen, daß Hieronymus in seiner Aufzählung nicht vollständig ist. Diese Scholien zeichnen sich durch Knappheit und Gehalt aus. Sie geben textkritische Bemerkungen, treffliche Begriffsbestimmungen und sachliche Noten, die Allegorese, die in den Kommentaren sich ausbreitet, tritt zurück. Sie beweisen, daß auf dem Gebiete der eigentlichen Sachauslegung der Unterschied in der Methode der Alexandriner und Antiochener ein bedingter ist. Jene unterscheidet von diesen die Allegorese als etwas Hinzukommendes. Wie von den Alexandrinern, so enthält die Klasse der Catenen, die nicht nach streng orthodoxem Maßstabe die Zeugen heranzieht, auch zahlreiche Scholien des Theodor von Mopsueste und anderer Antiochener. Gelegentlich ist Theodoret als Scholienschreiber genannt (ἐν τοῖς σχολίοις Lietzmann S. 19).

Die meisten der anonym überlieferten Scholien tragen den Charakter der byzantinischen Orthodoxie, wie sie sich z. B. in den Scholien des Hesychius zu den Psalmen (vgl. Mercati, Studi e testi V, 145 f.; Faulhaber, Hesych. interpret. Jes. p. XVI) selbstbewußt zur Geltung bringt. Ob die von Krumbacher (2. Aufl. S. 136) erwähnten Psalmenscholien des Joh. Hamartolos denselben antiorigenistischen Charakter trugen,

muß dahin gestellt bleiben. Jedenfalls aber sind alle die von ihm geleitet, die Niketas in seinen Catenen sammelt (vgl. Sickenberger, Die Lukaskatene des Niketas von Cäsarea TU NF VII, 1).

Abgesehen von Häresie oder Orthodoxie zeigen die hergehörigen Scholien der byzantinischen Theologie überwiegend übereinstimmende Grundanschauungen und sind nach wesentlich gleichen methodischen Gesichtspunkten orientiert unbeschadet verschiedener Schattierung im einzelnen. Dogmatische Feststellungen, wie die Definition von *βάπτισμα* bei Phavorinus, asketische Noten, wie *ἡδονή ἐστι τροφὴ τοῦ αἰωνίου σκώληκος*, allegorische Deutungen überwiegen, geographische, geschichtliche und sachliche Bemerkungen sind seltener, ab und zu zeigen sich auch legendare Notizen, wie die Angabe der Namen der beiden Schächer (Mt 27, 38), Geutas oder Gestas und Dysmas. Zahlreiche Beispiele bieten die von J. Chr. G. Ernesti herausgegebenen **Glossae sacrae Hesychii** (1785) **et Phavorini** (1786), in denen Glossen und Scholien untermischt sind, ebenso Matthaeis **Glossaria Graeca minora** (2 Bde, Moskau 1774—75. Vgl. besonders I, S. 59—85: *λέξεων ἑρμηνεία τῶν ἐν τῷ ἀποστόλῳ Παύλῳ ἐμφερομένων*), auch die von Joh. Alberti (**Glossarium Graecum in s. Novi Testamenti libros**, Leiden 1735, S. 198—222) aus Pariser Handschriften mitgeteilten Scholien.

In der Aporienlitteratur ist das älteste Stück, das für die Bibelforschung Bedeutung hat, des Philo Werk **Quaestiones et solutiones, quae sunt in Genesi et in Exodo.** J. B. Aucher hat dieselben nebst anderen Traktaten aus dem Armenischen ins Lateinische übersetzt (Venedig 1828). Unter den Kirchenvätern tritt Eusebius von Cäsarea hervor mit seinen *ζητήματα καὶ λύσεις* von Widersprüchen in den Evangelien, die er selbst Dem. evang. VII, 3 erwähnt (vgl. auch Hieron. in Matth. 1, 16). Sie sind dem Stephanus und dem Marinus gewidmet (abgedruckt bei A. Mai, Nov. coll. I, S. 1—60. 61—189). Die ersten beziehen sich auf die Genealogie und Kindheitsgeschichte Jesu, die folgenden auf Dunkelheiten in der Leidensgeschichte. Ein vielumfassendes Werk dieser Art schrieb sodann Theodoret: *εἰς τὰ ἄπορα τῆς θείας γραφῆς κατ' ἐκλογήν* (MSG LXXX, p. 77—856). Es enthält Fragen zum Oktateuch, Kö, Chr. Ob die darin befindlichen Stücke aus Orig., Diodor und Theodor von Mopsueste später hinzugekommen sind, muß dahingestellt bleiben. Die dem Presbyter Hesychius zugeschriebene *συναγωγὴ ἀποριῶν καὶ ἐπιλύσεων* (MSG XCIII, p. 1391—1448), des Anastasius Sinaita 446 *ἐρωτήσεις καὶ ἀποκρίσεις περὶ διαφόρων κεφαλαίων* (ed. princeps von Gretser 1617. MSG LXXXIX, S. 311—824), endlich des Photius **Quaestiones ad Amphilochium** (Mai, Nov. coll. I) enthalten zumeist gleichfalls exegetische Aporien neben dogmatischen und asketischen Fragen. Sie können sich alle *ἱεραὶ βίβλοι ἐκ τῶν θείων λογίων* nennen, wie Athanasius Monachos seine **Pandecte** charakterisiert. Der Westkirche gehören an die **Quaestiones ex vetere et novo testamento**, die in den Werken des Augustin (ed. Par. III, 2 p. 2798f.) abgedruckt sind und vielleicht dem Hilarius zukommen. In den Handschriften befinden sich zahlreiche Sammlungen von Aporien, meist anonym, im Cod. Vindob. XXIX (Lamb. III, 110f.) die *ἀποκρίσεις* des Severus von Antiochien an Eupraxios, in dem Moskauer Sammelkodex von Arethasschriften (Bd 2, S. 2, Z. 17f.) eine diesem zugehörende Schrift gleicher Form. Vgl. zu dieser Litteratur A. Mai, Nov. coll. I, p. Xf., Krumbacher, 2. A., S. 581.

4. Was von Scholien gedruckt ist, bleibt bisher noch eine **rudis indigestaque moles.** Man hat sich zunächst begnügt, aus den Catenen, die dem Clemens, Origenes, Eusebius, Athanasius, Kyrill u. a. zugehörigen Scholien mehr gelegentlich und teilweise auszuziehen, auch einzelne anonyme Stücke zu veröffentlichen. Eine methodische Untersuchung des Materials haben aber weder Lambeck noch Montfaucon vorgenommen. Auch A. Mai begnügt sich mit Bezeugung seines guten Willens dazu. Erst Ch. F. Matthaei giebt in den Vorreden und den Anhängen seiner großen Ausgabe des NT (12 Bde Riga 1782—88) wirkliche Ansätze dazu, indem er den Quellen nachspürt. Zur Zeit ist die Forschung auch auf diesem Gebiete an einzelnen Punkten in Verbindung mit den Untersuchungen der Catenen in Angriff genommen, woran sich namentlich Faulhaber, Sickenberger, Mercati, v. d. Goltz, E. Klostermann u. a. beteiligen. Es gilt hier dieselbe Arbeit zu leisten, welche die Philologen z. B. den Scholien zu Homer, Aristophanes, Pindar, Terenz gewidmet haben, indem sie die verwachsene Überlieferung sichteten, werteten und soviel möglich auf ihre Urheber zurückführten. Hier sind ebenso wie auf dem Gebiete der Catenenforschung noch schwierige und mühevolle Aufgaben zu lösen, Aufgaben „weder eines Mannes noch eines Males“. Es gilt zu ermitteln, welche Scholien Excerpte sind, wie sie sich zu den Quellen verhalten, wie ihre Überlieferung abweicht, ferner welche

Scholien original sind und somit selbstständige Quellen, welche Interessen, welche Gesinnung und Tendenz im Charakter der Scholien sich kund giebt, endlich welche Beziehung die Scholien zum Texte haben, ob der Text durch die Scholien verdorben ist oder ob in den Scholien ein guter Text erhalten geblieben ist. Auf Grund umsichtiger Einzelforschung kann dann dazu fortgegangen werden, ein **corpus scholiorum biblicorum** herzustellen, 5 das ein übersichtliches und vollständiges Bild gewährt von den Anfängen, den Verzweigungen, den Schicksalen und den Ausläufern der patristischen Exegese.

Zur Orientierung über das bisher Geleistete gebe ich eine nicht auf Vollständigkeit Anspruch machende Übersicht, damit zugleich die vorstehenden Angaben fortführend. Der erste Versuch einer umfassenden Sammlung von patristischen Scholien liegt in den **Scholia** 10 **Gregoriana** vor, einem **opus posthumum** des Joh. Gregorius, das unter Kontrolle von J. E. Grabe 1703 in Oxford gedruckt ward (**Novum testamentum una cum scholiis Graecis e Graecis scriptoribus tam ecclesiasticis quam exteris maxima ex parte desumptis**). Es ist eine Sammlung von Lesefrüchten zur Erhaltung einer zuverlässigen Tradition der kirchlichen Auslegung. Die patristischen Scholien sind vor- 15 wiegend aus Origenes, Chrysostomus, Theodor von Mopsueste, Oekumenios, Theophylakt, Niketas ausgezogen. Ein ähnliches Unternehmen, aber ohne dogmatische Nebenzwecke, liegt vor in dem vierbändigen Sammelwerk Ed. Gul. Grinfields **Novum testamentum graecum. Editio Hellenistica.** (London 1843—48). Die beiden ersten Bände bringen Vers für Vers Parallelen aus der **Septuaginta**, die beiden letzten zugleich Parallelen aus 20 Philo, Josephus, den apostolischen Vätern, den neutestamentlichen Apokryphen, auch manche Auszüge aus den Anmerkungen von Grotius, Valckenar u. a. Auch die Parallelen in in Wetsteins Ausgabe des NTs (2 Bde, Amsterdam 1752) haben den Wert einer Scholiensammlung trotz ihrer Buntheit.

Die patristischen Scholien, insoweit sie auf bestimmte Verfasser zurückzuführen sind, 25 finden sich in den großen Ausgaben der Kirchenväter und in den Sammelwerken von Montfaucon (**Collectio nova patrum**, 2 Bde 1706), A. Mai (**Nova patrum bibliotheca**, einiges auch in den beiden Sammlungen der **auctores classici**), Pitra (**Spicilegium Solesmense, Analecta sacra**) verstreut. Es sind meist Fragmente, die aus Catenen herstammen; bisweilen liegen die gleichen Scholien in verschiedenen Be- 30 arbeitungen vor, wie z. B. die Eusebiusscholien zu Lukas, die Mai in drei Fassungen veröffentlicht hat.

Die Fragmente des Hippolytus zum Pentateuch, für die historischen Bücher, Ps, Pr, Prd, Jes, Ez hat H. Achelis gesammelt (Hippolytus W. I, 2 S. 1—194). Die Fragmente des Origenes zum Octateuch, Hi, Ps, Pr, Jes, Jer, Ez, Da finden sich bei 35 Pitra, **Analecta sacra II**, S. 349f. III, S. 1—364, S. 523—527. 538—551, außerdem 369—520 Fragmente des Origenes und Eusebios zu Ps 1—118, des Orig. Fragmente zu Jer, Klagelieder, Sa in Klostermanns Ausgabe des Jeremiaskomm. (Orig. Werke III). Von Eusebius sind Scholien zu den Psalmen auch bei Montfaucon I, S. 1f., Mai, **Nov. patr. bibl. IV**, 1 S. 65f. abgedruckt, Scholien aus Athanasius zu 40 den Psalmen und Hiob bei Pitra, **Anal. sacr. V**, S. 3—27, Scholien des Basilius und des Hilarius zu den Psalmen a. a. O., S. 76—104. 141—44, anonyme Scholien zu Psalm 1—13 bei Matthaei, **Lectiones Mosquenses II**, S. 41—52. Eine bunte Sammlung sind die **Scholia veterum patrum** des Victor von Capua bei Pitra, **Spicil. Sol. I**, S. 265—276; ebenda S. 18—20 sind einige anonyme Scholien zum Prd ab- 45 gedruckt, ferner Scholien aus Origenes, Didymus, Hippolytus, Apollinarios, Polychronius zu den Pr, Jes, Ez bei Mai, **Nov. patr. bibl. VII 2**, die Fragmente des Kyrill von Alexandrien zu den Pr, HL, Da a. a. O. II, S. 468f., III, S. 137f. Von Chrysostomus sind aus Handschriften und Catenen Scholien zu Kg, Hi, Pr, Jer, Da abgedruckt MSG LXIV, 193f. 501f. Die Zugehörigkeit der Danielscholien ist fraglich. 50 Einen besondern Scholientypus vergegenwärtigt die dem Hieronymus zugeschriebene **Expositio interlinearis in Job** (Op. ed. Migne III, S. 1475f.), auch die **Quaestiones hebraicae in Genesin** (a. a. O. S. 983f.) und **in libros regum et paralipomenon** (S. 1391f.) enthalten Scholien, die aber nicht, wie die Überschrift vermuten läßt, in Form von Frage und Antwort gefaßt sind. 55

Von Scholien zu neutestamentlichen Schriften hebe ich hervor die Fragmente der *ὑποτυπώσεις* des Clem. Al. bei Zahn, **Supplementum Clementinum** S. 64f., des Origenes und Apollinarios Fragmente zu Lc (Mai, **Class. aut. X**, S. 474—82, S. 495—99), Fragmente des Hippolytus zu Mt (a. a. O. S. 197—208), die von O. F. Fritzsche herausgegebenen Fragmente des Theodor von Mopsueste zu den Evangelien und 60

den paulinischen Briefen (Theodori ep. Mops. in N. T. commentariorum quae reperiri potuerunt, Zürich 1847), des Chrysostomus Scholien zu Rö Kathol. Br. (MSG LXIV, p. 1039 f.), des Athanasius Fragmente aus den Homilien zu Mt und Lc, zum Teil in Fragform (Montfaucon, Bibl. n. p. II, S. 24—48; MSG XXVII, 1391—1404), des
5 Kyrill von Alexandrien Fragmente zum Mt (Mai, Nov. coll. VIII, 2 S. 142—148), zum Lc (Mai, Class. aut. X, S. 1—407. 501—546. 605—613), zum Hbr (Mai, Nov. coll. VIII, 2 S. 142—148, des Severus Scholien zu Lc und AG (ebenda) X, 1 S. 408—57. 470—73. X, 2 S. 457—470).

Unter den anonym überlieferten Scholien sind besonders wichtig die Scholia in
10 quatuor evangelia, die zuerst A. Mai (Class. aut. VI, S. 379—500; IX, S. 431—512, sodann abgedruckt MSG CVI, 1077—1290) aus vatikanischen Handschriften herausgegeben hat. Zu Mc ist nur ein Teil erhalten (9, 20—15, 37), auf das ganze der Evangelien verteilen sie sich ungleichmäßig, bisweilen erhält ein ganzes Kapitel nur ein Scholion, bisweilen ist eine gewisse Vollständigkeit der Erklärung erreicht. Die Scholien
15 sind, insoweit ich sie untersucht habe, überwiegend Excerpte, aber in abgerundeter, eindringlicher, selbstständiger Fassung, vielfach in Form von Frage und Antwort (vgl. z. B. zu Mt 1, 1—3. 16. 20. 21, zu Lc 1, 5. 11. 17. 20, zu Jo 1, 1. 4. 5. 11. 16). Die Matthäusscholien entsprechen inhaltlich dem Chrysostomus, ebenso die Johannesscholien, die Marcus- und Lucasscholien sind den anonymen Stücken der Cramerschen Catenen, die
20 dort den Grundstock bilden, am verwandtesten. Wie eigentümlich aber ihre Fassung im Vergleich mit den Parallelen ist, zeigt z. B. das Scholion zu Mt 4, 4, zu Mc 9, 22. 25 (Cramer p. 360), zu Lc 14, 15. 16, 1, zu Jo 1, 6. Sie verdienen eine eingehende Untersuchung, die auch festzustellen hat, inwieweit sie originales enthalten.

Die ausgiebigsten Veröffentlichungen von anonymen Scholien giebt Matthaei in seiner
25 großen Ausgabe des NTs. Er verfährt dabei öfters eklektisch, indem er die Scholien verschiedener Handschriften aneinanderreiht, auch die schon bekannten Scholien ausläßt. Ich führe dieselben nach der chronologischen Folge ihres Abdruckes auf. Bd 1 (1782) Scholien aus zwei Handschriften (Cod. d und h) zu den katholischen Briefen S. 183—245. Bd 2 (1782) Scholien zur Apostelgeschichte, aus zwei Handschriften (Cod. a und f) das voll-
30 ständige Material, aus zweien (d und h), was sich bei Chrysostomus und dem sog. Oekumenius nicht findet. Wichtig ist die Thatsache, daß in einer Handschrift (Cod. h) die erste Hälfte der Scholien aus Chrysostomus, die zweite aus Oekumenius stammt, während in einer anderen (Cod. d) die Scholien beider durcheinander gehen. Bd 3 (1782) Scholien zu Rö (S. 145—238), Tit (S. 246—248), Phil (S. 255—256). Zu Rö 1 sind die
35 Scholien aus sechs Handschriften vollständig abgedruckt, für die folgenden Kap. die Scholien des Cod. a, in denen drei Klassen sich sondern lassen; die besten sind Excerpte aus einer unbekannten Quelle (Origenes?), sodann Excerpte aus Theodoret, endlich gemischte Scholien. In einer Handschrift (Cod. d) wiederholt sich die Erscheinung, daß bis Rö 7, 14 Oekumenius, von da ab Theophylakt Quelle ist. Bd 4 (1783) Scholien zu den Ko aus
40 einer Handschrift (Cod. a) S. 158—202. Bd 5 (1784) Scholien aus Cod. a zu Gal, Eph, Phi, S. 155—202. Bd 6 (1784) Scholien aus Cod. a zu Hbr Kol S. 136—173. Bd 7 (1785) sind zur Apk die Kommentare des Andreas und Arethas zur Textkritik reichlich herangezogen. Anonyme Scholien zur Apk sind abgedruckt S. 210—224 seiner Ausgabe des Marcuskommentars (*Βίκτωρος πρεσβυτέρου Ἀντιοχείας καὶ ἄλλων τινῶν ἁγίων*
45 *πατέρων ἐξήγησις εἰς τὸ κατὰ Μάρκον ἅγιον εὐαγγέλιον* ex cod. Mosq. ed. Ch. F. Matthaei 1775). Bd 8 (1785) Scholien aus Cod. a zu den Th und den Ti S. 151—178, in dem Anhange (S. 218—271) Nachrichten über Evangelienhandschriften mit Scholien, wobei ein Fragment des Johannes als das vielleicht älteste handschriftliche Stück einer Catene eingehender beleuchtet wird (S. 257). Bd 9 (1786) Scholien zur Perikope von
50 der Ehebrecherin (S. 368—373). Bd 10 (1786) Scholien zur Genealogie (S. 39—45) und zum Vaterunser (S. 504—515). Bd 11 (1788) zu Mt ausgewählte Scholien in den textkritischen Anmerkungen, ebenso Bd 12 (1788) zu Mc, am reichsten zu Mc 1, 2. Cramer bringt in seiner Ausgabe der Catenen mancherlei Nachträge aus Handschriften, die Scholien enthalten, und zwar zu Mt, Lc, den Acta und einigen Paulusbriefen.
55 Fragmente von chiliastischen Matthäusscholien veröffentlichte G. Mercati (Studi e testi XI S. 1 f.).

Anmerkung. Seit dem Abschluß des A. Catenen (Bd III S. 754—767) hat die Fortarbeit nicht geruht. Zur Orientierung über die Fülle und Mannigfaltigkeit des Materials dient nunmehr der Catenenkatalog von G. Karo und J. Lietzmann (vgl. dazu
60 meine Recension ThLZ 1904 Sp. 509—513. Von Einzelforschungen sind zu nennen

Ernst Linde, Die Octateuchcatenen des Procop von Gaza und die Septuagintaforschung (1902), M. Faulhaber, Die Prophetencatenen (Bibl. Studien IV, 2. 3. 1899), HL, Pr, Prdcatenen untersucht (Th. Stud. d. Leogesellsch., H. IV, 1902). Von Psalmencatenen handelt derselbe in der Abhandlung „Eine wertvolle Oxforder Handschrift" (ThQS 1901, S. 218—232), über die Catenen in spanischen Bibliotheken, Bibl. Zeitschr. 1903, S. 151. 246. 351. Die 5 Fragmente des Psalmenkommentars von Theodor von Mopf. untersucht Lietzmann (SB der Preuß. Akad. der Wiss. 1902 XVII, S. 33f.). Über die Lucascatenen des Niketas und den Kommentar des Titus von Bostra zu Lc handelt Sickenberger (TU NF VI 1 und VII 4). Einen wichtigen Evangelienkommentar hat J. Márkfi herausgegeben: **Codex graecus quatuor evangeliorum e bibliotheca universitatis Pestinensis cum interpretatione Hungarica**, 1860. Die Scholien zum Mt sind zusammengearbeitet aus verschiedenen Quellen, unter denen der Kommentar, der in einigen Handschriften dem Petrus von Laodicea zugeschrieben ist, hervortritt, Mc entspricht den von Matthaei (Moskau 1775) in zwei Bänden herausgegebeneu Scholien des Victor von Antiochien und anderer, Lc hat vielfache Parallelen zu den Scholien des Titus von Bostra, Jo hat gleichfalls eigentümliche Scholien, kurz, die von Márkfi abgedruckte Pester Handschrift gehört zu der Gruppe jener wichtigen und viel verbreiteten patristischen Evangelienkommentare, die selbstständig neben die Kommentare und Catenen treten, welche in Chrysostomus ihren Grundstock haben; diese Kommentare bilden vielmehr selbst in verschiedenartigen Bearbeitungen den Grundstock auch für Evangeliencatenen (vgl. Lietzmann S. 562f.). In der Ausgabe 20 des zu ihr gehörigen Matthäuskommentars, mit der ich beschäftigt bin, werde ich weiteres darüber mitteilen. Vgl. m. Beiträge III S. 99f., Sickenberger TU NF VI, 1 S. 16f. 118f., Bibl. Zeitschr. 1903, S. 182f. — Ich habe den Anlaß, die patristischen Sammelkommentare als *σειραί*, **Catenae**, zu bezeichnen, in dem mystischen Sinn der *σειρὰ Ἑρμαϊκή* gesucht, der durch die Einwirkungen der orphischen Geheimlehren und des Neu- 25 platonismus volkstümlich geworden war. Eine Bestätigung dafür bietet Eunapius' Lebensskizze des Porphyrius. Dieser habe die orakelartige und rätselhafte Rede des Plotinus, dessen Seele himmlischer Art war, klar und rein dargelegt, *ὥσπερ Ἑρμαϊκή τις σειρὰ καὶ πρὸς ἀνθρώποις ἐπινεύουσα*. Dem entsprechend vermitteln die aneinandergereihten Scholien der Kirchenväter das Verständnis der göttlichen Offenbarung 30 in der heiligen Schrift dem Leser, wie eine heilige Kette, welche Leser und Schrift verbindet.

G. Heinrici.

Scholten, Johann Heinrich, geb. 17. Aug. 1811, gest. 10. April 1885. — Litteratur: Vgl. den Auszug aus Scholtens Rede bei der akademischen Abschiedsfeier am 14. Juni 1884 in der Pr. KZ desselben Jahres S. 789—794; den Nachruf eines Ungenannten 35 ebendas. 1885, S. 380—385 (vgl. S. 408), und die Gedächtnisrede, welche von dem Unterzeichneten am 12. Oktober 1885 in der Versammlung der philologisch-philosophischen Abteilung der kgl. Akademie der Wissenschaften zu Amsterdam gehalten wurde (Jaarboek der kon. Acad. van Wetenschappen voor 1885), welcher eine vollständige Liste der Schriften Scholtens beigefügt ist. — Werke Scholtens, die in deutscher Uebersetzung vorliegen: Das Evan- 40 gelium nach Johannes; kritisch-historische Untersuchung, übersetzt von H. Lang, Berlin 1867; Die ältesten Zeugnisse, betreffend die Schriften des NTs, historisch untersucht, übersetzt von C. Manchot, Bremen 1867; Das älteste Evangelium, kritische Untersuchung der Zusammensetzung, des wechselseitigen Verhältnisses, des historischen Wertes und des Ursprungs der Evangelien nach Matthäus und Marcus, übersetzt von E. R. Redepenning, Elberfeld 1869; Der 45 Apostel Johannes in Kleinasien, übersetzt von B. Spiegel, Berlin 1872; Das Paulinische Evangelium, kritische Untersuchung des Evangeliums nach Lukas und seines Verhältnisses zu Marcus, Matthäus u. der Apostelgeschichte, übersetzt von E. R. Redepenning, Elberfeld 1881; Das Original war im Jahre 1870 und 1873 erschienen und für die deutsche Ausgabe vom Verfasser überarbeitet worden. Zu dieser Reihe gehört auch noch: „Historisch-kritische Bij- 50 dragen naar aanleiding van de nieuwste hypothese (Lomans) aangaande Jezus en den Paulus der vier hoofdbrieven, Leiden 1883; Symbolieken Werkelijkheid (De Tijdspiegel 1884, I, 413—435); Geschichte der Religion u. Philosophie, übers. von E. R. Redepenning, Elberf. 1868; Der freie Wille. Krit. Untersuchung übers. von C. Manchot, Berlin 1873; Die Taufformel, übers. von M. Gubalke, Gotha 1885. 55

J. H. Scholten, geboren den 17. August 1811, gestorben den 10. April 1885, stammt, gleich so vielen anderen niederländischen Gottesgelehrten, aus einem Pfarrhause. Sein Vater, Wessel Scholten, selbst in der lateinischen Litteratur und in der Theologie wohl bewandert, war vom Jahre 1809 bis 1817 reformierter Prediger in Bleuten in der Provinz Utrecht, woselbst sein ältester Sohn das Licht der Welt erblickte. Nach einem 60 kurzen Aufenthalte in Harderwijk übernahm er im Jahre 1822 die Stelle eines Hospital-

predigers in Delft (Zuid-Holland). Hier fand er, was ihm Harderwijk nicht bieten konnte, vortreffliche Schulen für den Unterricht seiner Kinder. Der älteste Sohn machte hier das Gymnasium durch und absolvierte bereits im Jahre 1827 mit sehr ehrenvollen Zeugnissen dasselbe. Nachdem er sich durch Privatunterricht noch weiter vorbereitet hatte, bezog er im September 1828 die Universität Utrecht, woselbst auch sein Vater studiert hatte, und sein Oheim mütterlicher Seite, Ph. W. van Heusde, bekannt durch seine Studien über Plato, mit Auszeichnung Professor der griechischen Sprache und der Geschichte war. Sch. ließ sich sowohl als Student der klassischen Philologie als der Theologie einschreiben, nicht etwa weil er in der Wahl dieser zwei Wissenschaften schwankte, denn es stand bei ihm von vornherein fest, Prediger werden zu wollen, sondern weil er sich auch von der Sprachkunde angezogen fühlte und seine Mittel es ihm zuließen, sich auf einer breiteren Grundlage zu entwickeln.

Seine Studien, zeitlich durch seine Teilnahme an dem Feldzuge gegen Belgien unterbrochen, das sich 1830 von den nördlichen Niederlanden getrennt hatte, wurden durch ein zweifaches Doktorat gekrönt. Im Jahre 1835 wurde er, nach Verteidigung der Dissertation: „De Demosthenae eloquentiae charactere“, zum Phil. Theor. Mag. Litt. Hum. Doctor promoviert. Diese Dissertation ließ ihn als einen getreuen und talentvollen Schüler van Heusdes erkennen, wie er denn auch stets anerkannte, daß er diesem Gelehrten für seine ganze Ausbildung den größten Dank schuldig sei. Ein Jahr später, 1836, sollte die Universität Utrecht das Jubiläum ihrer zweihundertjährigen Gründung feiern, u. a. auch durch promotio more majorum der bedeutendsten Zöglinge der verschiedenen Fakultäten. Einer der zwei Auserwählten der theologischen Fakultät war Sch. Diese Auswahl war um so ehrenvoller, als er sie ausschließlich seinen schon damals deutlich erkennbaren, außergewöhnlichen Anlagen zu danken hatte. Die Professoren — Heringa, Bouman und H. J. Royaards — zählten ihn zu ihren treuen Zuhörern, aber ihr Nachfolger (im geistlichen Sinne) war er nicht. Der biblische Supranaturalismus, welcher damals in Niederland herrschte und auch durch die Utrechter Fakultät gepflegt wurde, befriedigte ihn nicht. Die geschichtliche Beweisführung für den göttlichen Beruf Jesu und seiner Apostel ließ sein Gemüt kalt, und in dem System, das auf dieser Grundlage aufgebaut wurde, vermißte er Einheit und Zusammenhang. Daher kam es, daß er schon als Student seinen eigenen Weg suchte und seinen Geist mit den Erzeugnissen der deutschen Philosophie und Theologie nährte. Er las die Werke der bedeutendsten neueren Philosophen, ohne sich einem derselben besonders anzuschließen, Schleiermachers, — damals in Niederland noch wenig bekannt, — bald auch Karl Hases. Die Dissertation, welche er der Fakultät vorlegte: De Dei erga hominem amore principe religionis Christianae loco, war auch nur in sehr relativem Sinne eine Frucht ihrer Lehren, vielmehr die der eigenen Studien und selbstständigen Nachdenkens. Das Christentum, durch seine Predigt von der Liebe Gottes und ganz besonders durch die thatsächliche Offenbarung dieser Liebe in der Erscheinung, dem Leben und Sterben des Sohnes Gottes, die Erfüllung der Ahnungen der Platonischen Philosophie und die Verwirklichung ihres ethischen Zieles — das war — nach dieser ersten Probe — der Ausgangspunkt des theologischen Entwickelungsganges von Sch. Er hält, wie man bemerkt, an dem ganz außergewöhnlichen Ursprung der Person und der Religion Jesu fest. Bemerkenswert ist sein selbstständiges Zusammentreffen mit der Groninger Schule, die damals schon sich zu bilden im Begriffe war und bald in die Öffentlichkeit treten sollte: durch van Oordt und besonders durch L. G. Pareau, seine Schüler, machte sich auch zu Groningen der Einfluß van Heusdes geltend.

Noch in demselben Jahre, 1836, unterzog sich Sch. dem kirchlichen Examen und wurde unter die Zahl der Kandidaten des Predigtamtes in der reformierten Kirche aufgenommen. Im Jahre 1837 wurde er zum Prediger in Meerkerk (Zuid-Holland) ernannt, welches Amt er im Beginne des Jahres 1838 antrat und gut zwei Jahre lang mit Eifer und Hingabe führte. Als Katechet zeichnete er sich durch Einfachheit und Klarheit aus; seine Predigten wurden auch außerhalb des kleinen Kreises seiner Gemeinde hochgeschätzt. In Beziehung auf seine spätere Wirksamkeit verdient es Erwähnung, daß er zu Meerkerk Gelegenheit fand und gerne benützte, den Calvinismus, so wie er heute noch in dem niederländischen Volke fortlebt, aus der Nähe kennen zu lernen.

Im Jahre 1840 wurde durch die Versetzung des Professors Muurling nach Groningen der theologische Lehrstuhl in Franeker vakant. Die ehrwürdige und im 17. und 18. Jahrhundert so berühmte Friesische Hochschule, die während der französischen Oberherrschaft gänzlich zerfallen war, war im Jahre 1815 wieder hergestellt worden, jedoch

nur teilweise, als Reichs-Athenäum, d. i. als ein Institut für höheren Unterricht, aber ohne das **jus promovendi**, und war dadurch, sowie auch durch die kleinere Anzahl von Professoren, von den Universitäten unterschieden. Schon im Jahre 1840 war die Anzahl der Studenten gering und die Zukunft dieser Anstalt schien unsicher. Sch. zögerte jedoch nicht, die ihm angebotene Professur anzunehmen. Die akademische Lehrthätigkeit, so be- 5 schränkt sie auch anfänglich war, zog ihn an, und nicht minder die Gelegenheit zu fortgesetzten eigenen Studien, welche in Franeker zu finden er gewiß war. Am 17. September 1840 trat er hier sein Amt mit der Inauguralrede an: **De vitando in Jesu Christi historia interpretanda docetismo, nobili, ad rem Christianam promovendam, hodiernae theologiae munere.** (Mit geschichtlichen und exegetischen Anmerkungen heraus- 10 gegeben in Utrecht bei N. Natan, 1840.) In dieser merkwürdigen Arbeit nimmt er, auch der mittlerweile fest gegründeten Groninger Schule gegenüber, einen eigentümlichen Standpunkt ein. Ohne bis dahin das „**praeexistentiae mysterium**" preiszugeben, betont er mit Nachdruck die wahre Menschheit Jesu und bestreitet er jegliche Auffassung seiner Person und seines Werkes, welche auf irgend eine Weise diese beeinträchtigte, als 15 doketisch und darum mit der Lehre der Kirche, jedenfalls mit deren Intention unvereinbar. Diese Ausführung stand sowohl ihrer Tendenz nach als durch ihren Anschluß an die Lehre der Kirche mit der damals in den Niederlanden herrschenden theologischen Denkweise in Widerspruch und veranlaßte deshalb keine geringe Bewegung.

Auf diesen Aufsehen machenden Anfang folgte eine sehr ruhige Wirksamkeit in dem 20 stillen Franeker. Die Zahl der Studenten nahm stetig ab. Öffentliche theologische Vorlesungen hat Sch. wohl angekündigt, aber bei dem Mangel an Zuhörern nicht halten können. Es wurde von Tag zu Tag deutlicher, daß die Tage des Athenäums gezählt waren. Die Aufhebung erfolgte durch königlichen Beschluß vom 25. Februar 1843. Nach einigen Monaten peinlicher Unsicherheit wurde über die Zukunft Sch.s Beschluß ge- 25 faßt; am 25. Juni erfolgte seine Ernennung zum Professor-Extraordinarius der Theologie und Universitätsprediger zu Leiden. Nach dem Ende der Ferien trat er das Amt an. „**De religione Christiana suae ipsa divinitatis in animo humano vindice**", also lautete das Thema seiner Antrittsrede. Nach Verlauf von zwei Jahren, am 10. Dezember 1845, wurde er zum ordentlichen Professor ernannt. 30

Von 1843 bis 1881, in welchem Jahre er gemäß dem niederländischen Gesetze über den höheren Unterricht emeritiert wurde, hat Sch. das Amt eines Universitätsprofessors bekleidet. Anfänglich las er Kollegien über **Theologia naturalis** und Einleitung in die Bücher des NTs. Im Jahre 1845 begann er das niederländische Glaubensbekenntnis und die Prinzipien der Lehre der Reformierten Kirche zu behandeln. Nach dem Tode 35 seines Kollegen van Oordt (1852) übernahm er die Vorlesungen über die christliche Dogmatik, womit die über neutestamentliche Theologie abwechselten. So blieb es bis 1877, in welchem Jahre die jetzt noch giltige Regelung des höheren Unterrichts eingeführt wurde und an Sch. die Kollegien über Religionsphilosophie und Geschichte der Lehre von Gott übertragen wurden. 40

Während dieser 38 Jahre hat Sch. einen mächtigen Einfluß auf die gesamte niederländische Theologie ausgeübt. Nach welcher Richtung hin er gewirkt hat, wird uns alsbald von selbst deutlich werden, wenn wir ihn als theologischen Schriftsteller näher betrachten. Wer ihn jedoch nur aus seinen Büchern kennt und ihn danach beurteilt, kann nur zur Hälfte die Kraft würdigen, welche von ihm ausging. Seine Persönlichkeit war 45 eine in hohem Grade imponierende. Auf dem Katheder war er ein Meister. Der freie Vortrag über den vorher gründlich studierten und tief durchdachten Gegenstand war weder zierlich, noch fließend, aber in seiner Kunstlosigkeit hinreißend. Er war nicht gewöhnt, noch einmal mit seinen Zuhörern den Weg zurückzulegen, welcher ihn selbst zu seinem Resultate geführt hatte, ebenso wenig aber sie zu Genossen der Zweifel zu machen, welche 50 er selbst hat überwinden müssen. Er gab ihnen das Resultat selbst, natürlich mit den Beweisen, auf denen es ruhte, und mit den Bedenken, welche jede andere Auffassung weniger annehmbar, selbst unmöglich machten. *Ἐν τῷ ἰδίῳ νοΐ πληροφορηθείς*: also trat er vor seinen Studenten und auch auf der Kanzel vor der Gemeinde auf. Dies war das Geheimnis des tiefen Eindrucks, welchen seine Reden hinterließen. 55

Man wird in dieser flüchtigen Skizze bereits die Kennzeichen der dogmatischen Natur Sch.s erkennen. Eine solche war Sch., jedoch nicht in dem Sinne, in welchem dieser Ausdruck häufig gebraucht wird, wobei er das Festhalten **quand même** der einmal gefaßten Meinung in sich schließt. Im Gegenteile, Sch. hat fortwährend selbstständig untersucht, gearbeitet und von anderen gelernt, dann aber auch während seines langen 60

wissenschaftlichen Lebens seine Ideen und Vorstellungen weiter entwickelt und vielfach geändert. Zwischen der **Disquisitio de Dei erga hominem amore** und seinen letzten Schriften ist ein großer Abstand. Seine öffentliche Wirksamkeit fiel denn auch in eine Periode der Geschichte der protestantischen Theologie, welche selbst den Mißwilligsten 5 nötigte, seine Überzeugung zu revidieren und in der einen oder anderen Richtung eine neue Stellung einzunehmen. Sch. hat die Umwandlung, welche das heutige Geschlecht durchlebt hat, mit durchgemacht, und zwar stand er in den vordersten Reihen derer, denen die durchgreifende Erneuerung der theologischen Wissenschaft eine Forderung der Zeit zu sein schien. Nichtsdestoweniger steht er in jedem Stadium seiner Entwickelung als ein 10 Mann aus einem Gusse vor uns. Denn er ruhte nie, bis er über jedes Schwanken hinaus gekommen und sich eine feste Ansicht gebildet hatte, welche in das Ganze seiner Denkweise paßte. Wenn er öffentlich hervortrat, dann war der Streit zu Ende und die Unsicherheit überwunden. Insoferne ist er das Gegenstück eines Skeptikers.

Für Männer einer solchen Geistesrichtung hat gewöhnlich die geschichtliche Kritik 15 nicht die größte Anziehungskraft. Jedoch nehmen die historisch-kritischen Studien über die Bücher des NTs in Sch.s Wirksamkeit als Universitätslehrer und in der Reihe seiner Schriften einen großen Platz ein. Weitaus die Mehrzahl seiner hierher gehörenden Monographien ist auch in deutscher Übersetzung erschienen (s. oben S. 741, 40) und braucht hier gar nicht weitläufig gewürdigt zu werden. Er zeigt sich hier als 20 selbstständiger Anhänger der Anschauung über die Geschichte der neutestamentlichen Litteratur, welche der Kürze halber die Tübingsche genannt werden kann. Das war er früher nicht gewesen. Dieser Gruppe von kritischen Studien war eine andere vorausgegangen, die zusammengefaßt und abgeschlossen vorliegt in: „**Historisch-kritische Inleiding tot de schriften des N. Testaments, ten gebruike bij de Academische** 25 **lessen**" vom Jahre 1856, in welchem Werke er, wiederum auf selbstständige Weise und nicht ohne wichtige Abweichungen bezüglich einiger Besonderheiten, die traditionellen Gesichtspunkte hinsichtlich des Kanons des NTs und des Altertums seiner Bestandteile, auch gegen Baur und seine Schule, verteidigt und, um eine sprechende Probe zu nennen, den paulinischen Ursprung der Pastoralbriefe festhält. Öffentlich und ohne Rückhalt durch die 30 Studien dieser ersten Periode einen Strich zu machen, dieses Gebäude selbst abzubrechen und nach einem anderen Plane ein neues aufzuführen — es ist selbstverständlich, daß er dazu nur nach einem schweren Streite übergegangen ist. Doch ist er nicht davor zurückgeschreckt und hat damit einen Beweis von wissenschaftlicher Treue und Aufrichtigkeit gegeben, welcher ihm auch in der Schätzung derer zur Ehre gereichen muß, die in seiner 35 späteren Auffassung keinen Fortschritt, sondern nur Abfall sehen mögen. Jedoch noch aus einem anderen Gesichtspunkte ist dieser Gang der kritischen Studien Sch.s bemerkenswert. Er war gewöhnt, sich selbst zu den durchaus konservativen Naturen zu rechnen. Es ist klar, daß er hierin richtig gesehen hat. Er stellte sich anfänglich auf die Seite der Überlieferung und verlegt sich darauf — natürlich ohne sich davon mit klarem Bewußtsein 40 Rechenschaft zu geben — sie zu stützen und, wenn notwendig, durch neue Hypothesen zu stärken. Während einer Reihe von Jahren geht er auf diesem Wege fort und erachtet sich im stande, die kritischen Bedenken, von denen er stets sorgfältig Kenntnis nimmt, siegreich zu widerlegen. Doch mitten in dieser Arbeit werden ihm die Beschwerden zu mächtig, und das Zünglein an der Wage neigt sich auf die andere Seite. Als dieses, 45 zuerst seinen Zuhörern, und später bei dem Erscheinen seines Werkes „**Het Evangelie naar Johannes**" im Jahre 1864 der theologischen Welt bekannt wurde, da war die Sache beendigt und er zeigte, daß er der neuen Auffassung völlig Meister geworden war und er unter ihren kräftigsten Verteidigern seinen Platz einnehmen mochte.

Ein sehr erklärlicher Prozeß, wobei man aber im Auge behalten möge, daß die 50 Kritik der neutestamentlichen Schriften, wie eifrig sie auch betrieben wurde, für Sch. nicht Zweck, sondern Mittel war. Dies wäre selbstverständlich, wenn es nur sagen wollte, daß es ihm immer zu thun war um die Erkenntnis des Urchristentums. Es schließt jedoch auch mit ein, daß er stets nach einer solchen Vorstellung von der Person und von dem Werke des Stifters suchte, durch welche er selbst vollen Frieden erlangen und die er auch 55 anderen mit Freimut empfehlen konnte. Deshalb fällt auf seine kritischen Studien erst das rechte Licht, wenn man sie mit seiner Wirksamkeit auf dem dogmatischen Gebiete in Verbindung bringt und sich erinnert, daß diese von Anfang bis zum Ende eine deutlich ausgeprägte apologetische Tendenz gezeigt hat. Es erscheint dann offenbar ganz dasselbe Streben, aus welchem in seinen ersten Jahren die — noch immer beachtenswerten — 60 Versuche entsprungen sind, einige *σκάνδαλα* aus den Evangelien hinwegzuschaffen (vgl.

die in Zeitschriften zerstreuten Abhandlungen über Jo 3, 14; Mt 12, 40; Jo 5, 25; Jo 6, 39[b] und ll. pp. u. a.), und das auch in der späteren Zeit den Gang seiner kritischen Untersuchungen regierte und ihre Methode bestimmte. Ist dieses Urteil richtig, dann war für Sch. selbst die kritische Arbeit seinen Leistungen auf dem dogmatischen und apologetischen Gebiete untergeordnet, und kann weder die große Anzahl dieser kritischen Monographien, noch die Mühe, welche von ihm darauf verwendet wurde, noch ihr bleibender Wert uns bewegen, in ihm den Kritiker und nicht vor allen Dingen den Dogmatiker zu sehen.

Auf seine dogmatischen Arbeiten müssen wir denn nun unser Augenmerk richten. Wir besitzen von ihm zwei Leitfäden für den akademischen Unterricht: **Dogmatices Christianae Initia, Ed. II**, Leiden 1858, Engels, und **Geschiedenis der Christelijke godgeleerdheid gedurende het tijdperk des N. Testaments, 2.** verm. Ausgabe 1857. Die Kenntnis des ersten dieser Werke ist für diejenigen unbedingt notwendig, welche seine damalige Überzeugung in ihrem Zusammenhange kennen zu lernen begierig sind. Doch sein Hauptwerk ist unzweifelhaft: „**De Leer der Hervormde Kerk in hare grondbeginselen, uit de bronnen voorgesteld en beoordeeld.**“ Die eine Thatsache, daß dies Buch innerhalb 14 Jahren in dem kleinen Niederland vier Auflagen erlebt hat, spricht deutlich genug. Von dem ersten Erscheinen dieses Buches an, im Jahre 1848, ist eine neue Periode in der Geschichte der niederländischen protestantischen Theologie zu datieren. Diese Theologie hatte sich seit einer Reihe von Jahren von der reformierten Kirchenlehre entfernt und einen biblischen Charakter angenommen. Auch die Groninger Schule hatte die Rückkehr zu dem Evangelium auf ihr Panier geschrieben und die — arianisch aufgefaßte — Person Christi zum Mittelpunkte ihres Systems gemacht. Inzwischen blieb — das beweist die Separation im Jahre 1835 und später — ein großer Teil des Volkes innig mit dem Calvinismus verbunden und auch das Widerstreben gegen Groningen, das im Jahre 1842 von Gemeindegliedern ausging, schloß sich wenigstens formell an die Bekenntnisschriften an. In der Wissenschaft war jedoch diese Strömung bis dahin noch nicht vertreten, noch auch ihr Recht irgendwie gewürdigt. Diese letztere Aufgabe übernahm nun Sch. Verschiedene Faktoren wirkten zusammen, um ihn dazu zu bringen. Wir sahen bereits, daß der biblische Supranaturalismus seiner Utrechtschen Lehrer ihn nicht hatte befriedigen können und daß er bei seinem Eintritt in Franeker, in seiner **Oratio de docetismo**, zur Empfehlung einer seiner Ansicht nach mehr rationellen Denkweise in der Kirchenlehre einen Stützpunkt gesucht und gefunden hatte. Das Studium der Schriften reformierter Gottesgelehrten, das er in Meerkerk bereits begonnen hatte, wurde während der Lehrjahre in Franeker fortgesetzt. Da erschien, von 1844—1847, Alexander Schweizers Glaubenslehre der evangelisch-reformierten Kirche, ein Buch, welches auf Sch. einen um so tieferen Eindruck machen mußte, da er bereits in derselben Richtung der geschichtlichen Untersuchung weiter gefördert war und er sich dem Autor näher verwandt fühlte. Es konnte ihn in seiner eigenen Überzeugung nur bestärken, daß die Lehre der Väter viel zu viel vernachlässigt worden sei. Doch hierzu kam noch etwas anderes: die Verwandtschaft zwischen dem Determinismus, zu welchem sein eigenes philosophisches Denken ihn gebracht hatte, und dem **cor ecclesiae**, der Lehre von der göttlichen Vorherbestimmung. So reifte in ihm der Vorsatz, vor seinen Zeitgenossen als der Dolmetscher der reformierten Kirchenlehre aufzutreten. Wohl war es ihm darum zu thun, sie geschichtlich bekannt zu machen, jedoch darum nicht allein, auch nicht hauptsächlich; noch viel weniger bezweckte er deren unverändertes Festhalten. Schon in dem Titel seines Buches erklärt er, die Lehre der Reformierten Kirche auf ihre „Grundprinzipien“ zurückführen zu wollen, und behält sich das Recht vor, sie nicht einfach nur „aus den Quellen darzustellen“, sondern auch zu beurteilen“. Es ist gerade diese Verbindung des Objektiven mit dem Subjektiven, des Dogmatisch-Historischen mit dem individuellen Elemente, welches die Eigenartigkeit der „**Leer der Hervormde Kerk**“ ausmacht und im Verein mit der Durchsichtigkeit der Exposition und der kunstvollen Anordnung die Anziehungskraft erklärt, welche dieses Buch auf den Leser ausübt. Das **Testimonium Spiritus Sancti**, wie Sch. es bei seinem Auftreten zu Leiden gegen spätere Mißkennung in Schutz nimmt und nun auch wieder beschreibt und verteidigt, wird hier zu Gunsten des reformierten Bekenntnisses angeführt, zugleich aber — denn es ist ein zweischneidiges Schwert — dazu angewendet, um dieses Bekenntnis von allem dem zu reinigen, was weder der Vernunft, noch dem Gewissen der Christen des 19. Jahrhunderts genehm sein kann.

Es bleibt dem zukünftigen Geschichtsschreiber der Theologie in den Niederlanden vor-

behalten, den Einfluß, welchen „**De Leer der Hervormde Kerk**" ausgeübt hat, genauer zu beschreiben. Die späteren Auflagen tragen die Spuren des lebhaften Streites, welcher dadurch veranlaßt worden ist. Zu einem Teile bezog sich dieser Streit auf die geschichtliche Frage, ob Sch. mit Recht das reformierte Bekenntnis zum Ausgangspunkte gewählt und es damit über jede andere reformatorische Auffassung der christlichen Wahrheit gestellt hat. Zum anderen Teile bezog sich der Streit auf die Kritik, der Sch. die kirchliche Lehre unterworfen hatte, oder, noch weiter gefaßt, auf die christlich-philosophische Überzeugung, die er darin teils in Übereinstimmung mit der kirchlichen Lehre, teils in Abweichung von derselben kundgegeben hatte.

Nichts ist natürlicher, als daß die zuletzt genannte Frage am meisten in den Vordergrund gestellt wurde. Wie wichtig auch die geschichtlichen Fragen sein mögen, so müssen sie doch der Prinzipienfrage nachstehen, welche durch dies Buch Sch.s auf die Tagesordnung gesetzt wurde. Aus dem Austausche der Gedanken wurde je länger je deutlicher, daß sich in seiner Beurteilung der Kirchenlehre und in ihrer Fortbildung eine — lang vorbereitete, aber doch für die Niederlande neue Weltanschauung ankündigte. — Wie diese sich in Sch. allmählich entwickelt hat, kann nur in einer weitläufigen Studie über sein inneres Leben völlig in das Licht gestellt werden. Soviel ist jetzt schon klar, daß ihre Keime schon in der Studentenzeit vorhanden waren und sich von da an regelrecht entwickelt haben. Die Rektoratsrede vom Jahre 1847 (**De pugna theologiam inter atque philosophiam recto utriusque studio tollenda. L. A. apud. P. Engels**) lehrt uns das damalige Stadium seiner Entwickelung kennen. Auch in „**de Leer der Hervormde Kerk**" kam sie unmittelbar zum Vorschein, wenngleich der Autor selbst sich offenbar über die Konsequenzen noch nicht völlig klar war. In den späteren Schriften sehen wir sie jedoch allmählich zu größerer Reife kommen. So z. B. in den nachfolgenden Auflagen des Handbuchs der „**Geschiedenis van godsdienst en wijsbegeerte**", und besonders in der Monographie „**De vrije wil**" (Der freie Wille), welche durch Hoekstras Bekämpfung des Determinismus, welcher in der „**Leer der Hervormde Kerk**" enthalten war, veranlaßt worden war (**Vrijheid in verband met zelfbewustheid, zedelijkheid en zonde**, Amsterdam 1858, van Kampen). Das Verhältnis zu dieser Weltanschauung und von dieser zu dem Christentume wurde von nun an die Hauptfrage, und ohne daß er es begehrt oder gesucht hätte, sah sich Sch. nun an die Spitze derer gestellt, welche derselben huldigten und die „**moderne** Richtung", wie deren Name in den Niederlanden lautet, vertraten.

Wer die nun abgeschlossene schriftstellerische Wirksamkeit Scholtens im ganzen übersieht, kann ein Gefühl von Trauer darüber nicht unterdrücken, daß es ihm nicht vergönnt gewesen ist, als das Haupt der „Modernen", seine philosophische Überzeugung, in ihrer Verbindung mit Frömmigkeit und Christentum, systematisch auseinander zu setzen. Für die Periode nach 1864 fehlt ein solches Werk, wie wir es für die frühere Zeit in der „**Leer der Hervormde Kerk**" besitzen, — eine Religionsphilosophie, deren Ausarbeitung wirklich in seinem Plane gelegen hat. Warum dieses Werk unvollendet blieb, wissen wir bereits: von 1864 an war er während einer Reihe von Jahren mit historisch-kritischen Studien beschäftigt, und als diese ihm mehr freie Zeit ließen, kündigte das Alter sich an. Unterdessen sind wir in Betreff des Enderfolges seines Nachdenkens und seiner Untersuchungen nicht im unklaren. Die formalen Fragen wurden in der Rektoratsrede vom Jahre 1877 (**De Godgeleerdheid aan de Neederlandsche Hoogescholen, volgens de Wet op het Hooger Onderwijs, uitgevaardigd in** 1876, Leiden, Engels) auf meisterhafte Weise gestellt und deutlich beantwortet. Die Monographie über den Supranaturalismus (**Supranaturalisme in verband met Bijbel, Christendom en Protestantisme. Eene vraag des tijds beantwoord**), die Betrachtung über Piersons Schrift: „Über Gottes Wundermacht und unser geistliches Leben (**de Tijdspiegel, Deel I**, S. 607—630), beide aus dem Jahre 1867, und die Abhandlungen über „Der neue Glaube" von Strauß in den Jahren 1873 und 1874 erschienen (**Theol. Tijdschrift** 1873, S. 251—286 u. **De Tijdspiegel** 1874, **Deel I**, S. 1—16), enthalten zur Charakteristik seines spiritualistischen Monismus kostbare Beiträge. In der hohen Wertschätzung des Christentums bleibt er sich stets gleich. Die neue Weltanschauung brachte darin, was seine Person betrifft, nicht die geringste Änderung zuwege. Auch in der letzten Periode seiner Entwickelung war es ihm ein Bedürfnis, sich an die Bibel anzuschließen und sowohl das Recht der freien Wissenschaft, als auch die Resultate, zu welche diese ihn geführt hatte, mit Berufung auf die Propheten Israels und auf den Stifter der christlichen Religion zu bekräftigen.

Dieser allzu flüchtigen Skizze über Sch. als Universitätslehrer und Schriftsteller brauchen wir über seine fernere Wirksamkeit nur wenige Zeilen beizufügen. Als Abgeordneter der Leidener theologischen Fakultät nahm er wiederholt an den Verhandlungen der Synode und der synodalen Kommission der niederländisch-reformierten Kirche einen thätigen Anteil. Im Jahre 1854 und in den folgenden Jahren war er, von der Synode dazu aufgefordert, damit beschäftigt, das Evangelium und die Briefe Johannis für die im Jahre 1868 erschienene Übersetzung der Bücher des NTs zu bearbeiten. Vom Jahre 1850 an war er Vorstand der „Haager Gesellschaft für die Verteidigung der christlichen Religion". Im übrigen widmete er sich gänzlich den Pflichten seines Amtes und der Wissenschaft. Seine Zuhörer haben ihm diesen Eifer mit herzlicher Dankbarkeit vergolten, welche sich gelegentlich des 25- und 40jährigen Jubiläums seines Professorates in den Jahren 1865 und 1880 in gemeinschaftlich dargebrachter Huldigung offenbarte. Nach seiner im Jahre 1881 erfolgten Emeritierung blieb er in Leiden wohnhaft. Hier brachte er die letzten Jahre in thätiger Ruhe zu, umgeben von der treuen Sorgfalt der Seinen und der ehrerbietigen Ergebenheit seiner Amtsgenossen und Freunde. Sein Gesundheitszustand jedoch begann allmählich große Besorgnis einzuflößen. Schon Monate lang vor seinem Tode war er an sein Studierzimmer und an seinen Stuhl gefesselt. Doch der Geist blieb wach und hell bis zu seinem am 10. April 1885 eingetretenen Tode. Die Ansprachen, welche bei seiner Beerdigung am 13. April gehalten wurden, gaben Zeugnis von dem tiefen Schmerze über seinen Hingang und von dem Bewußtsein, daß die Universität Leiden durch den Tod dieses Führers eine ihrer Zierden verloren hat. **A. Kuenen †.**

Schortinghuis, Wilhelmus, geb. 1700, gest. 1750. — Boekzael der Geleerde Waerelt, Dec. 1750, blz. 734—749; H. van Berkum, Schortinghuis en de vijf nieten, Utrecht 1859; J. C. Kromsigt, Wilhelmus Schortinghuis. Eene bladzijde uit de geschiedenis van het Pietisme in de Gereformeerde kerk van Nederland (Akad. Dissertation), Groningen 1904.

Als die reformierte Kirche in den Niederlanden die herrschende geworden war, zeigte es sich bald, daß der reformatorische Geist nicht in allen ihren Anhängern lebte. Rechtgläubigkeit und Glaube wurden miteinander verwechselt und die Lehrheiligkeit trat sehr hervor. Dagegen traten verschiedene bekannte Personen auf, u. a. Willem Teelinck (s. d. A.) und Jod. van Lodensteyn (s. d. A. Bd XI S. 572). Sie wollten Lehre und Leben miteinander in Übereinstimmung gebracht sehen und drangen auf eine weitergehende Reformation. Sie legten den Nachdruck auf die praktische Anwendung der Gottseligkeit, auf die Reformation der Sitten, auf die Früchte der Dankbarkeit, auf die Heiligung. Es ging Segen von ihnen aus. Aber die Schattenseite ihres Auftretens war, daß die Frömmigkeit vieler ihrer Anhänger einen gesetzmäßigen Charakter zeigte. Bald wurde diese gesetzmäßige Richtung abgelöst von einer mehr evangelischen, als deren Vertreter u. a. Wilh. à Brakel (gest. 1711) und Bern. Smijtegeld (gest. 1739) genannt zu werden verdienen. Das einseitige Nachdrucklegen auf die Heiligung unterließen sie; sie wiesen auf die Notwendigkeit des Glaubens als Lebensprinzip, auf die Wiedergeburt und Bekehrung und fingen an zu sprechen von dem „**innige Christendom**" d. i. dem inwendigen Christentum, der Frömmigkeit des Herzens. Die Vorkämpfer dieser Richtung ließen sich aber nur zu oft durch das Gefühl leiten und verlegten außerdem den Schwerpunkt vom Objektiven auf das Subjektive und von der Gemeinschaft auf das Individuum. Sie gehörten größtenteils zu den Voetianern und stimmten der Lehre der reformierten Kirche durchaus zu. Als Pietisten legten sie jedoch den Nachdruck auf die **Praxis pietatis** und gaben sogar hin und wieder Veranlassung zu Beschuldigungen, daß sie nicht reformiert (genug) wären. Deutlich zeigt sich dies in dem Streit, dessen Mittelpunkt Wilhelmus Schortinghuis und sein Buch „**Het Innige Christendom**" bilden.

Schortinghuis wurde am 23. Februar 1700 zu Winschoten in der Provinz Groningen geboren. Seine Eltern waren einfache gottesfürchtige Bürgersleute. Er zeigte sehr früh Anlagen zum Studium und darum schickte sein Vater, der selbst Bäcker war, ihn bereits mit elf Jahren auf das Gymnasium seines Geburtsortes. Aber als sein Vater ein Jahr später starb, zeigten sich die Vermögensverhältnisse derartig, daß der Knabe von seinen Vormündern von dem Gymnasium genommen und zu einem Silberschmied in die Lehre gegeben wurde. Nachdem er fünf Jahre in diesem Fach gearbeitet hatte, beschloß er doch noch gegen den Willen seiner Vormünder und Angehörigen zu studieren. Er wußte alle Schwierigkeiten mit großer Energie zu überwinden und wurde bereits mit 19 Jahren als Student in Groningen immatrikuliert. Hier studierte er Theologie bei den Professoren Otto

Verbrugge und Ant. Drießen. Letzterer übte großen Einfluß auf die Entwickelung von Schortinghuis aus, trotzdem der Lehrer Coccejaner war und der Schüler Voetianer blieb. Bereits im August 1722 legte er vor der Classis Winschoten sein praeparatoir Examen ab und konnte nun berufen werden, worauf er dann auch im Anfang des Jahres 1723 5 als zweiter Prediger angestellt wurde zu Weener in Ostfriesland, wo er der Nachfolger wurde von E. Meiners, des bekannten Verfassers der **Oostvrieschlandts Kerkelyke Geschiedenisse** (2 dln Groningen 1738, 1739). Im Dezember desselben Jahres vermählte er sich hier mit Aletta Busz, einer Predigertochter.

In Weener war als ältester Prediger im Amt Henricus Klugkist. Dieser war ein 10 Mann von herzinniger Gottesfurcht und untadelhaftem Lebenswandel, der aber wegen seines Pietismus bei vielen Gemeindegliedern, besonders bei den Angeseheneren, viel Widerstand erfuhr. Diesen gefiel Schortinghuis besser. Er hatte mit großem Eifer auf der Universität studiert, war ein Mann, von dem man viel erwarten konnte und dessen Lebenswandel tadellos war und, wiewohl äußerlich kirchlich, doch, nach seinem eignen 15 Bekenntnis aus späterer Zeit, innerlicher Gottesfurcht abhold. Die Pietisten oder „Fijnen" (Strengen), wie sie genannt wurden, hätte er gern aus der Kirche verbannt, und während er hin und wieder Mitleiden mit ihnen hatte, verspottete er sie auf der anderen Seite auch wieder. Mit seinem Amtsbruder blieb er äußerlich auf gutem Fuße und persönlich traten sie niemals gegeneinander auf. Schortinghuis fühlte jedoch in seinem Herzen die 20 geistige Majorität Klugkists und dieser hatte so von Anfang an Einfluß auf ihn. Die Folge davon war, daß er nach einem schweren Streit sich von Grund aus änderte. Sein „Studium, Sittlichkeit, Eifer und Gewissenhaftigkeit", wodurch er sich früher ausgezeichnet hatte, nannte er jetzt „hochmütige, eingebildete Frömmigkeit". Stand sein Herz früher außerhalb der Predigt, so erfüllte es diese jetzt ganz und gar. Mit Klugkist arbeitete er nun 25 in einem Geiste und ihr Werk trug Frucht. Wohl erfuhren sie zuerst viel Widerstand von den früheren Freunden von Schortinghuis, aber dieser wurde gebrochen durch einen Befehl des Fürsten von Ostfriesland (d. d. 13. Sept. 1725), in welchem dieser verbot, „mit der heilsamen und teuren Lehre des Evangeliums von der Wiedergeburt und Erneuerung des Menschen noch auch mit den Lehrern, welche dem innerlichen Christentum an- 30 hangen und dasselbe befördern, Spott zu treiben" (Kromsigt, t. a. p. 36). Gleichfalls durch die Arbeit von Schortinghuis breitete sich in ganz Ostfriesland, sowohl unter den Lutherischen als auch unter den Reformierten der Pietismus kräftig aus, so daß laut Zeugnis von Meiners (t. a. p. dl. II, blz. 538) die ostfriesische Kirche innerlich und äußerlich niemals so blühend war wie damals.

35 Elf Jahre blieb Schortinghuis in Weener. Sein Name war bekannt und geehrt, auch über die Grenzen von Ostfriesland hinaus. Im Jahre 1734 zog er nach Midwolda (Oldambt) in der Provinz Groningen, wohin er einstimmig einen Ruf erhalten hatte. Er zeigte sich hier, während der 16 Dienstjahre als ein eifriger Hirte, ein treuer Prediger, der niemandem zu Gefallen sprach, als ein weiser, sanftmütiger und vorsichtiger Mann. 40 Bei allem Widerstand, den er von außerhalb erfuhr, hatte er in seiner Gemeinde, die ihn liebte, ein ruhiges und friedliches Leben. Seine Predigten wurden gern und von vielen auch aus anderen Orten besucht. In seiner Gemeinde und deren Umgebung zeigte sich eine geistige Erweckung, und daß die öffentliche Sittlichkeit sich besserte, war ebenfalls eine Frucht seiner Arbeit. Auch in seiner Familie war er in mannigfacher Hinsicht 45 glücklich, wenn ihm auch der Schmerz des Verlustes von Kindern nicht erspart blieb. Aber auch in seiner Betrübnis bewies er sich als ein echter Christ. Der Streit aber, der gegen ihn von außerhalb geführt wurde und über den wir gleich noch sprechen müssen, schadete seiner Gesundheit. Im September 1750 durfte er noch seinen ältesten Sohn Gerardus als Prediger in Rottevalle (Prov. Friesland) einführen. Bald darauf 50 wurde er krank und schon am 20. November 1750 starb er. Außer dem soeben erwähnten Sohn wurden noch drei andere Söhne Prediger, welche alle Geistesverwandte ihres Vaters waren.

Als Schortinghuis drei Jahre Prediger in Weener war, veröffentlichte er sein erstes Werkchen, ein Bändchen Gedichte „Geestelike gesangen" (1733, 3. Aufl. 1740), dem 55 kurz darauf ein zweites Bändchen folgte „Bevindelike gesangen" (2. Aufl. 1737, 5. Aufl. 1754). Schortinghuis war kein Dichter. Seine Gedichte haben dann auch keinerlei poetischen Wert, aber dienten doch zur Erbauung und zur Unterweisung und wurden hauptsächlich bei den Konventikeln gebraucht. Das erste Bändchen wendet sich besonders an die Unbekehrten, während im zweiten Bändchen die Bekehrungsgeschichte des aus- 60 erwählten Sünders behandelt wird. Sehr lange sind diese Gedichte in den Konventikeln

gesungen worden und haben dadurch großen Einfluß ausgeübt. Sogar im Jahre 1865 sind sie nochmal gedruckt (Nijkerk bei J. J. Malga).

Im Jahre 1738 gab er heraus: „**Nodige waarheden in 't herte van een Christen**" (Gron. 1738, 4. Aufl. 1765) Diese Schrift diente zur Unterweisung derer, die ihr Glaubensbekenntnis ablegen wollten, und war zu diesem Zweck besonders geeignet, weil sie verständlich, kurz und doch deutlich die hauptsächlichsten Lehrsätze der reformierten Dogmatik behandelte. Sch. betrachtete die Wahrheiten, die er behandelte, nicht abstrakt, sondern so, wie sie sich im Herzen eines Christen finden und offenbaren.

Zwei Jahr später erschien sein Hauptwerk „**Het innige Christendom tot overtuiginge van onbegenadigde, bestieringe en opwekkinge van begenadigde sielen, in desselfs allerinnigste en wesentlike deelen gestaltelik en bevindelik voorgestelt in t' samenspraken tuschen een geoefende, begenadigde, kleingeloovige en onbegenadigde**" (Groningen 1740; 4. Aufl. 1752; neue Aufl. 1858). In diesem Werk trat Schortinghuis auf als der Vertreter des Pietismus in der niederländisch reformierten Kirche des 18. Jahrhunderts. Er that dies mit großem Talent. Das Werk ist eigentlich ein Handbuch für die **praxis pietatis**, giebt eine Beschreibung des geistigen Lebens, nicht wie es **idealiter**, sondern wie es **realiter** ist und den Frommen erfahrungsgemäß bekannt ist, während es zugleich allerlei Ratschläge für dies geistige Leben enthält. Es ist, wie der Titel schon zeigt, zusammengestellt in Form von Gesprächen zwischen einem im Glauben Geübten, einem Begnadigten, einem Kleingläubigen und einem Unbegnadigten.

Het innige Christendom zeigt uns den Verfasser als einen wahrhaft frommen Mann. Es ist reich an schönen Gedanken, feinen Beobachtungen, guten Ratschlägen und Menschenkenntnis verratenden Winken. Mit großer Aufrichtigkeit werden Sünden und Sünder an den Pranger gestellt und mit Kraft die Gewissen beunruhigt. Der nüchterne Verstand kommt jedoch nicht genug zu seinem Recht, das Gefühl demgegenüber zu viel, so daß es manchmal in Überspannung ausartet. Häufig ist darin demzufolge Mangel an deutlicher Umschreibung und klarem Ausdruck, so daß man mehrmals auf Widerspruch stößt. Ganz gerecht ist Schortinghuis auch nicht immer gegen seine theologischen Gegner, nämlich dadurch, daß er ihre Anschauungen in den Mund des Unbegnadigten legte, wodurch er sie als Unbegnadigte brandmarkte, die vielleicht wohl viel Kenntnis des Buchstabens hatten, aber denen der wahre Geist fehlte. Der Christ im Stande der Gnade lernt nämlich aus eigner Erfahrung die „teuren fünf Nichtse" kennen: „ich will nichts, ich kann nichts, ich weiß nichts, ich habe nichts, ich tauge nichts". Die fünf Nichtse, wie Schortinghuis sie nannte und die auch schon bei Tauler vorkommen, machten das eigentliche Wesen des innerlichen Christentums aus.

Das Buch von Schortinghuis gab Anlaß zu einem heftigen Streit. Es kostete ihm einige Mühe, die erforderliche Approbation der theol. Fakultät in Groningen zu erlangen. Die Professoren Drießen und Dan. Gerdes (s. d. A. Bd VI S. 545), besonders der letztere, hatten Bedenken gegen einige Ausdrücke, welche den „unreinen Schriften der Mystiker" entlehnt waren oder von Anhängern der Mystik verkehrt verstanden werden konnten. Sie fürchteten, daß man durch das Lesen einiger Stücke dieses Werkes zu einer Verkennung des Wortes selbst als Gnadenmittel, zu einer Geringschätzung der Schuld des Unglaubens und zu quietistischer Passivität gelangen könne. Schortinghuis stellte sie jedoch zufrieden und fand in dem Professor Corn. van Velzen eine Stütze. Die Approbation erfolgte wohl, aber Gerdes veröffentlichte seine Bedenken in seinem „**Historisch verhaal aengaande de Akademische approbatie enz.**" (Groningen 1740), worauf Schortinghuis sein „**Zedig Antwoord**" (Groningen 1740) folgen ließ mit einer Approbation von dem Cötus von Emden.

In der Zeit von vier Monaten war „**Het innige Christendom**" vergriffen. Eine zweite Auflage folgte noch in demselben Jahr, nun mit einer lobenden Approbation von der Classis, zu welcher Schortinghuis gehörte. Seine Gegner saßen aber nicht still. Sie wußten es durchzusetzen, daß die Synode von Groningen eine eventuelle dritte Auflage verbot, falls die Bedenken der theologischen Fakultät nicht berücksichtigt würden, und daß der Magistrat von Groningen den öffentlichen Verkauf untersagte. Die Parteien standen einander scharf gegenüber, sogar so stark, daß die provinzialen Stände von Groningen im Jahre 1743 „zur Vermeidung größerer Unruhen" beschlossen, daß über die Angelegenheit betreffs Schortinghuis nicht mehr gesprochen werden dürfte, und ein **perpetuum silentium** dekretierten.

Außerhalb Groningen dauerte jedoch der Streit fort. Von allerlei Seiten wurde

„Het innige Christendom" angegriffen und verschiedene Streitschriften erschienen pro und contra. Wir brauchen darauf hier nicht näher einzugehen. Wer mehr davon wissen will, den verweisen wir auf die vortreffliche Dissertation von Kromsigt (blz. 220—229). Was Schortinghuis am meisten geschmerzt hat ist wohl, daß die Synode
5 von Overyssel im Jahre 1745 sein Buch improbierte und die provinzialen Stände dieser Provinz im gleichen Jahre das Drucken und Verkaufen des Buches in der Provinz bei schwerer Geldstrafe verboten. Als Grund dieser Improbation wurde angegeben, u. a. daß Schortinghuis Gottes Wort mißbrauche, daß aus dem, was er lehre, nicht undeutlich die Möglichkeit eines Abfalls der Heiligen sich ergebe, und daß seine Lehre führen müsse zu
10 Mysticismus, Quietismus und Separatismus. Die Synoden der anderen Provinzen schlossen sich jedoch dieser Improbation nicht an.

Der Einfluß von Schortinghuis durch sein Werk „Het innige Christendom" ist nicht gering anzuschlagen. Nicht direkt, wohl aber indirekt hat er mit beigetragen zu den bekannten Nijkerkschen Bewegungen, die in seinem Todesjahr begannen (H. Heppe, „Gesch.
15 des Pietismus und der Mystik," Leiden 1879; S. D. van Veen, „Uit de vorige eeuw", Utrecht 1887, blz. 1—44). In den Konventikeln der Frommen wirkte sein Einfluß nach. Schortinghuis wollte ein Christentum, das innerliches geistiges Eigentum wäre, das durch eigene Erfahrung erkannt würde. Für ihn waren die geistigen Dinge Realitäten. Das war das Gute in ihm und seiner Richtung. Doch hat er oft zu einseitig den Nachdruck
20 gelegt auf geistige Erfahrung und auf das Gefühl. Und durch sein einseitiges Dringen auf persönliche Bekehrung hat er die Bedeutung der äußerlichen Kirche und ihres Bekenntnisses verkannt. Er sah nur eine Schar bekennender Personen und nicht eine bekennende Kirche. Daher auch die Vorliebe seiner Anhänger für Konventikel und auch die Verkennung des Predigtamtes. Neigung zum Separatismus wurde hierdurch leicht
25 erweckt und befördert. Was die Person Schortinghuis' betrifft, dessen persönliche Frömmigkeit unbezweifelt ist, und der als der reinste Vertreter seiner Richtung betrachtet werden kann, vereinige ich mich gerne mit dem Urteil von Kromsigt (blz. 347) „daß an ihm mehr zu preisen als zu tadeln ist"! **S. D. van Veen.**

Schott, Heinrich August, gest. 1835. — Danz, H. A. Schott, Leipzig 1836.
30 H. A. Schott wurde zu Leipzig am 5. Dezember 1780 geboren, studierte an der Universität seiner Vaterstadt, promovierte 1799 als Dr. phil. und erwarb 1801 die venia docendi durch Verteidigung einer Commentatio philologica-aesthetica, qua Ciceronis de fine eloquentiae sententia examinatur et cum Aristotelis, Quinctiliani et recentiorum quorundam scriptorum decretis comparatur. Im Winter 1801/2 er-
35 öffnete er seine akademische Laufbahn mit Vorlesungen über die Theorie der Beredsamkeit mit besonderer Beziehung auf Kanzelberedsamkeit; dann folgten Lektionen über Ciceros rhetorische Schriften wie auch philologische Vorträge bis 1807. Seit 1802 verband er mit seinen Vorlesungen praktische Übungen im Ausarbeiten und Halten von Predigten; im Jahre 1803 ward er Frühprediger bei dem akademischen Gottesdienste; 1805 a. o.
40 Professor in der philosophischen, 1808 in der theologischen Fakultät, 1809 ging er als Ordinarius und Prediger an der Schloßkirche nach Wittenberg, vertauschte aber schon im Jahre 1812 diese Universität mit der in Jena. Das von ihm hier, wie vorher in Wittenberg, gegründete Predigerinstitut wurde 1817 in ein homiletisches Seminar umgewandelt. Er starb infolge eines Nervenschlags am 29. Dezember 1835.
45 Von seinen Schriften gehörten der Leipziger Zeit an die Ausgabe der *τεχνὴ ῥητορικὴ* des Dionysius von Halicarnaß 1804, die Ausgabe des NTs mit lat. Übersetzung 1805, 4. Aufl. 1840 und der kurze Entwurf einer Theorie der Beredsamkeit mit besonderer Anwendung auf Kanzelberedsamkeit 1807, 2. Aufl. 1816. In Wittenberg entstand seine Epitome theologiae christianae 1811, 2. Aufl. 1822, eine Dogmatik aus dem Prinzip
50 des Reiches Gottes.

Sein Hauptwerk ist die Theorie der Beredsamkeit, mit besonderer Anwendung auf die christliche Beredsamkeit in ihrem ganzen Umfange dargestellt (Leipzig 1815—1828, 3 Tle. in 4 Abt. Tl. 1. 2, 2. Aufl. 1828. 1833). Wie er seine Grundsätze in Anwendung brachte, zeigen mehrere Bände von ihm herausgegebener, sehr sorgfältig ausgearbeiteter
55 Predigten; auch die Denkschriften des homiletischen und katechetischen Seminars der Universität Jena lassen vielfach tiefere Blicke in sein Verfahren, auch namentlich hinsichtlich der Anleitung thun, welche er den Theologie Studirenden dafür mit ebenso viel Umsicht als gewissenhafter Treue gab (Jena 1816—1834). Sonst ist zu nennen die Isagoge historico-critica in libros Novi Foederis sacros (Jena 1830). Mit Winzer in Leipzig

unternahm er einen lateinischen Kommentar über die neutestamentlichen Briefe, von welchem nur der von Schott verfaßte über die Briefe an die Thessalonicher und Galater zu stande gekommen ist (Vol. I, Lips. 1834). In verschiedenen Dissertationen behandelte er einzelne Gegenstände der Auslegung des Neuen Testaments, von denen die älteren in seinen Opusculis (Vol. I. II, Jen. 1817. 1818) gesammelt sind. Von wenig Bedeu- 5 tung sind seine apologetischen Schriften, unter denen die ausgeführtesten die Briefe über Religion und christlichen Offenbarungsglauben als Worte des Friedens an streitende Parteien (Jena 1826). **L. Pelt †.**

Schott, Theodor Friedrich, gest. 1899. — Schwäb. Chronik vom 20. März 1899, Nr. 131 (Nekrolog von Aug. Wintterlin) und 22. März 1899, Nr. 135 (Leichenfeier); Staats- 10 anzeiger f. Württemberg vom 20. u. 21. März 1899, Nr. 65 u. 66; Beilage zur Allgem. Zeitung 1899, Nr. 69; Schwabenland 1899, Nr. 7; Daheim 1899, Nr. 30 Beilage (mit Bild); Biograph. Jahrbuch hg. von Ant. Bettelheim IV, 1899, S. 75—77.

Th. Schott ist am 16. Dezember 1835 zu Eßlingen geboren. Nachdem er die normale Laufbahn des württembergischen Theologen im Seminar Blaubeuren und (von 15 1853 an) im Tübinger Stift durchgemacht und zwei Vikariatsjahre in Bopfingen und Köngen verbracht hatte, nahm er im Jahre 1859 eine Stelle als Lehrer an der ehemals berühmten, von Phil. Em. von Fellenberg eingerichteten Erziehungsanstalt Hofwyl bei Bern an. Hier bildete sich seine wissenschaftliche Eigenart. Der Umgang mit Kollegen und Zöglingen aus allen Nationen sowie die Verpflichtung zu mannigfaltigem Unterricht 20 wirkten einerseits anregend auf seinen leicht auffassenden und den verschiedensten Eindrücken offenen Sinn; andererseits entwickelte sich hier das für das gesamte Lebenswerk Schotts charakteristische Bedürfnis, die gewonnenen Erkenntnisse in klarer und flüssiger Form den weitesten Kreisen zugänglich zu machen. Eine Studienreise führte ihn im Jahre 1861 nach Paris; hier wurde er mit den hervorragendsten dortigen Protestanten bekannt und 25 legte bei einem dreimonatlichen Studium auf der Bibliothèque nationale den Grund zu einer tieferen Kenntnis der französischen und italienischen Reformationsgeschichte.

Zu Hause fand Sch. nach einem kurzen weiteren Vikariate eine ihm willkommene Verwendung als Religionslehrer am Stuttgarter Gymnasium. Neben zahlreichen Privatstunden hatte er noch Zeit zu wissenschaftlichen Arbeiten und begann, seine französischen 30 Studien in neun Artikeln der ersten Auflage dieser Realencyklopädie zu verwerten. Im Frühjahr 1867 erhielt er die Pfarrei in der Stuttgarter Vorstadt Berg. Wie es seiner pädagogischen Vorliebe entsprach, widmete Schott in seinem geistlichen Berufe seine Fürsorge besonders auch den Volksschulen und unterrichtete außerdem die Großfürstin Wera von Rußland, die Adoptivtochter des Königs Karl und der Königin Olga von Württemberg, 35 die stets ein dankbares und den Lehrer durch manche Zeichen ihrer Gunst erfreuendes Andenken bewahrt hat. Nachdem im Jahre 1873 durch den Tod des württembergischen Historikers Stälin eine Stelle an der kgl. öffentlichen Bibliothek erledigt wurde, bewarb sich Sch. mit Erfolg um dieselbe und hat in dieser Thätigkeit den Rest seines Lebens verbracht. Zwei wichtige Arbeiten verdankt ihm die Bibliothek: die Revision der schönen Bibelsammlung 40 und den Sachkatalog des großen Faches der Kirchengeschichte. Da jedoch Sch. kein Freund der reinen Büchergelehrsamkeit war, bereitete es ihm besondere Befriedigung, als ihm von 1883 an nach Beziehung des Neubaues der Bibliothek die Beratung des Publikums im Katalogsaal übertragen wurde. Unterstützt von einem guten Gedächtnis und mit Verwertung von selbstangelegten kleinen Stichwortsverzeichnissen suchte er jedem, der kam, den 45 verborgenen Reichtum der Bibliothek aufzuschließen. Der Bethätigungsdrang seiner lebhaften Persönlichkeit veranlaßte ihn außerhalb der Bibliotheksräume neben umfangreicher litterarischer Arbeit zu mannigfacher kirchlich-öffentlicher Wirksamkeit. Er war lange Jahre Mitglied des Pfarrgemeinderats der Stuttgarter Hospitalkirche und nahm als Abgeordneter der Diöcese Sulz an der vierten württembergischen Landessynode (1888) teil. Eifrig 50 thätig war er für den Gustav Adolf-Verein als Ausschußmitglied des württembergischen Zweigvereins und als Gründer eines für diesen Verein arbeitenden Frauenlese-Abends. Er saß im Ausschuß des von ihm mitgegründeten Vereins für Reformationsgeschichte. Den evangelischen Kirchenbehörden des Deutschen Reichs und Österreich-Ungarns diente er seit 1876 als Herausgeber des „Allgemeinen Kirchenblatts für das evangelische Deutsch- 55 land". Für die Armenpfege Stuttgarts war er thätig und erwarb sich Verdienste um den Verein für Knabenhorte. Im Kriegsjahr 1870 gründete er in Berg einen Sanitätsverein.

Die litterarische Thätigkeit Sch.s war eine sehr eifrige und äußerst vielseitige. Er

betrachtete es als eine der wichtigsten Aufgaben des Gelehrten, sein Wissen in volkstümlicher Form allgemein wirksam zu machen. Eine Reihe von Schriften (über Kolumbus, das Zeitalter der Entdeckungen, über Blücher, Liselotte, Luthers Bibelübersetzung, über Savonarola und über die deutschen Fürsten der Reformationszeit) verdanken diesem 5 Streben das Dasein; auch war er in solchem Sinne Mitarbeiter von Familienblättern, insbesondere des „Daheim". Seiner Stellung als Bibliothekar sind bibliographische Arbeiten zu verdanken: die jährlichen Übersichten über die württembergische Litteratur im Schwäb. Merkur und die im Jahre 1876 in den Württ. Jahrbüchern erschienene nützliche Zusammenstellung und Geschichte der württembergischen periodischen Presse. Dazu kommen 10 seine Arbeiten zur württembergischen Geschichte, die in dem Württ. Vierteljahrsheften für Landesgeschichte und in zahlreichen Artikeln der Allgemeinen Deutschen Biographie niedergelegt sind. Auf das wissenschaftlich wichtigste Gebiet seiner Thätigkeit leitet das von ihm bearbeitete württembergische Neujahrsblatt von 1888 über: „Württemberg und die Franzosen im Jahre 1688". In Erforschung der Geschichte der französischen Reformation 15 und des Hugenottentums hat Sch. Originales geleistet. Für dieses Gebiet war er Mitarbeiter an allen drei Auflagen der Theologischen Realencyklopädie. Neben zahlreichen kleineren Arbeiten und Recensionen hat Sch. zwei größere wertvolle Monographien in der Sammlung der Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte veröffentlicht: „Die Aufhebung des Edikts von Nantes" (1885) und „Die Kirche der Wüste 1715—1787. 20 Das Wiederaufleben des französischen Protestantismus im 18. Jahrhundert" (1893). Hierher gehört endlich die dankenswerte Herausgabe des Briefwechsels zwischen Herzog Christoph von Württemberg und Petrus Paulus Vergerius (Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart CXXIV, 1875), die Sch. noch während der Zeit seiner Berger Pfarrthätigkeit in Gemeinschaft mit dem Archivdirektor Ed. von Kausler besorgte.

25 Diesem arbeits- und erfolgreichen Leben wurde durch einen scheinbar leichten Influenzaanfall (1897), der aber eine langsame Zersetzung des Blutes zur Folge hatte, ein Ziel gesetzt. Eine zweijährige qualvolle Leidenszeit hat Sch. mit männlichem Sinn und christlicher Geduld ertragen, bis ihn am 18. März ein sanfter Tod erlöste. Sch. war eine Persönlichkeit von seltener Liebenswürdigkeit und von eisernem Fleiß, treu besorgt um 30 das geistige Wohl seines Volks und um die Kirche seines Glaubens; lange Zeit einer der besten Kenner des französischen Protestantismus diesseits der Vogesen.

H. Hermelink.

Schottische Konfessionen. — The Works of John Knox ed. Dav. Laing, Edinburgh 1864, II, 61 ff.; Fr. Brandes, John Knox, Elberf. 1862; Ph. Schaff, The Creeds of Christendom, New-York 1878, I, 669 ff.; Report of Proceedings of the Second General Council of 35 the Presb. Alliance, Philadelphia 1880, p. 970 ff.; K. Müller, Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche, Leipzig 1903; (Dunlop), A Collection of Confessions of Faith ... of publick Authorithy in the Church of Scotland. Vol. II, Edinburgh 1722.

Als schottische Konfessionen pflegt man das Bekenntnis des Jahres 1560 (**Scoticana prior**) und den dasselbe bestätigenden Covenant von 1581 (**Sc. posterior**) zu 40 bezeichnen. Das erstere ist die entscheidende Lehrgrundlage der schottischen Reformation. Für die Kämpfe des Protestantismus bis zu diesem Zeitpunkte mag ein Hinweis auf den Artikel Knox (Bd VIII S. 602 ff.) genügen. Der lange Kampf zwischen der katholischen Regentin Maria von Guise und ihren französischen Hilfstruppen einerseits und den protestantischen Edelleuten und englischen Hilfskräften andererseits kam durch ein Friedens- 45 traktat vom 8. Juli 1560 zum Abschluß: die fremden Heere wurden zurückgezogen, und das schottische Volk vermochte nun durch ein auf den 1. August berufenes Parlament seine Angelegenheiten selbst zu ordnen. Damit waren die Protestanten ihres Sieges gewiß. Sie feierten in St. Giles zu Edinburgh einen Dankgottesdienst für die gewonnene Freiheit. Zum Parlament wurden Scharen von protestantischen Edelleuten, die bis dahin ihre 50 Sitze vernachlässigt hatten, wieder herbeigeholt. Die erste Vorlage war eine offenbar von Knox verfaßte Petition der evangelischen Partei, welche in kräftigster Sprache die Abschaffung der durch „die Bosheit des Satans und die Nachlässigkeit der Menschen" eingedrungenen kirchlichen Mißbräuche, als Transsubstantiation, verdienstliche Werke, Ablaß, Heiligendienst u. s. w. forderte. Ohne daß die an Zahl und Geist unbedeutende römische 55 Minorität auch nur Widerspruch einlegte, beauftragte das Parlament eine Kommission von sechs Theologen (die sechs John: J. Knox, J. Winram, J. Spottswood, J. Hillock, J. Douglas, J. Row) mit der Abfassung einer Schrift, welche die Hauptstücke der Lehre enthalten sollte, die man fortan im Königreich wünschte zur Geltung zu bringen. In

vier Tagen, also offenbar schon auf Grund früherer Vorbereitung, wurde das Ergebnis vorgelegt, ein Bekenntnis in 25 Artikeln: „The confessioun of faith professit and belevit be the protestants within the realme of Scotland, publischeit by thalme in parliament, and by the estaitis thairof ratifeit and approvit, as hailsome and sound doctrine, ground it upoun the infallable trewth of Godis word.“ 5 Nur drei weltliche Parlamentsglieder erklärten: „Wir wollen glauben, wie unsere Väter geglaubt haben“. Die Bischöfe stimmten dagegen, gaben aber keine weitere Rechenschaft. So erfolgte die Annahme mit überwältigender Majorität. Die nächste Konsequenz war, daß auch ein Akt gegen die Messe und ein anderer gegen die Jurisdiktion des Papstes erging. Etwas später wurde das von der gleichen Kommission gearbeitete Book of 10 Common Order (Kirchenordnung und Reglement für alle gottesdienstlichen Handlungen) angenommen. Damit war der Grund der schottischen reformierten Kirche gelegt. Königin Maria Stuart und ihr Gemahl Franz II. von Frankreich versagten zwar die Genehmigung; aber 1567 erklärte das Parlament die der Konfession anhängenden Congregations für „die einzige wahre und heilige Kirche Jesu Christi im Königreich“. 15

Der englische Originaltext des Bekenntnisses ist in Knox' History of the reformation (Works II, 90 ff.) mitgeteilt. Der erste Druck erschien 1561 zu Edinburgh bei Robert Lekprewik. Im Auftrag der Kirche gab Patrick Adamson eine lateinische Uebersetzung (gedruckt Andreapoli 1572); der lateinische Text des Syntagma Genevense 1612 ist minderwertig. Durch die Annahme der Westminsterkonfession ist die Conf. 20 Scot. prior thatsächlich verdrängt, aber nie ausdrücklich für ungiltig erklärt.

Der Inhalt des Bekenntnisses ist in allen Stücken echt calvinisch, biblisch wohlfundamentiert, aber noch nicht zu formelhafter Schärfe entwickelt: auch die starke Betonung des Geisteswirkens sowie der Speisung der gläubigen Abendmahlsgäste durch Christi Fleisch, in der man wohl eine Eigenart erkennen wollte, bewegt sich ganz in 25 calvinischem Rahmen. Der Prädestinationsglaube liegt dem Ganzen zu Grunde, wird aber ebensowenig ausdrücklich gelehrt wie in Calvins Katechismus. Auch die Lehre von den drei Kennzeichen der wahren Kirche (außer Wort und Sakrament ecclesiasticae disciplinae severa et ex verbi divini praescripto observatio) deckt sich wenigstens mit einer Seite des calvinischen Systems. 30

Über den Covenant von 1581 siehe den Artikel Bd IV S. 313. Außerdem sind noch mehrere Bekenntnisse zu verzeichnen, welche durch Einfügung in das Book of Common Order (Works of Knox VI, 275 ff.) in der schottischen Kirche Autorität besaßen:

Das Glaubensbekenntnis, welches in der englischen Gemeinde zu Genf in Gebrauch 35 war, von Knox 1558 verfaßt, enthält nur vier Artikel (Vater, Sohn, Geist, Kirche), deren Sätze in dem Hauptbekenntnis von 1560 vielfach anklingen (Works of Knox IV, 169—173; Dunlop II, 3 ff.).

Das bei der Taufe im Anschluß an das Apostolikum zu verlesende Bekenntnis (Works VI, 317—323), ebenfalls in vier Artikeln. Dasselbe ist eine Abkürzung des 40 Bekenntnisses, welches Valerandus Polanus der Liturgie der Frankfurter Fremdengemeinde 1554 anhängte (K. Müller p. 657 ff.).

Das Aufnahmebekenntnis für die Scholaren der Genfer Akademie 1559, von Calvin verfaßt (CR opp. Calv. IX, 721 ff.), welches Knox für nützlich hielt „to discern the true Christians from Anabaptists, Libertines, Arians, Papists, and other he- 45 retics“. Es ist aber nur in dem Genfer Druck des Book of Common Order 1561 (vielleicht auch Edinburgh 1562?), und jedenfalls nicht in den schottischen Ausgaben seit 1564 vorhanden. Interessant ist es wegen seiner mit den Scot. prior 1560 identischen Abendmahlslehre, von der Bullinger urteilte, daß sie mehr hinneige in substantialem Confessionis Augustanae coenam quam in consensionem nostram (d. h. Con- 50 sensus Tigurinus 1549). **E. F. Karl Müller.**

Schottland in kirchlich-statistischer Hinsicht.

Die Volkszählung von 1851 war die letzte, bei der statistische Angaben gemacht wurden, die einen Schluß auf die relative Stärke der verschiedenen religiösen Körperschaften in Schottland ermöglichen, und, obgleich in mehr als einer Hinsicht mangelhaft, 55 bleibt jene Volkszählung die letzte durchaus zuverlässige Darlegung der wirklich bestehenden Verhältnisse. Aus den Angaben jener Volkszählung ergiebt es sich, daß zu der Zeit, wo sie vorgenommen wurde, die Presbyterianischen Kirchen 84% der kirchlichen Bevölkerung Schottlands ausmachten. In den 54 Jahren, die seit 1851 vergangen sind, ist

die Zahl der Bevölkerung Schottlands, die damals 2888742 Seelen betrug, auf 4579223 gestiegen, und seitdem hat zwar die Hauptkonfession Schottlands wahrscheinlich nicht jenen alten Prozentsatz an dieser großen Bevölkerungszunahme behaupten können, aber ihr Uebergewicht ist anerkanntermaßen immer noch überwältigend. Aus diesem Grunde also be-
5 ginnen wir mit der Statistik des Presbyterianismus, und wir werden uns mit ihr etwas eingehender beschäftigen, weil die Bevölkerung Schottlands in einer so überaus mannigfaltigen Weise vom Presbyterianismus beeinflußt worden ist.

I. Die Presbyterianische Kirche. A. In ihrer Gesamtheit.

Der Kampf um die Reformation war in Schottland kurz, aber scharf und durch-
10 schlagend. Als er vorüber war, konnte es sich nicht länger irgendwie ernsthaft fragen, ob die Nation protestantisch sein werde. Die einzige Frage war da nur noch, welche Art von Protestantismus sie sich aneignen solle, ob sie den Presbyterianismus, den Knox aus Genf mitgebracht hatte, oder den bischöflichen Kirchentypus anerkennen solle, zu dem man sich in England geeinigt hatte. Der Kampf, den diese weniger wichtige Frage veranlaßte,
15 zog sich in die Länge und war geraume Zeit unentschieden. Er dauerte unter vielen Wechselfällen länger als 100 Jahre. Auf der einen Seite stand die große Mehrheit des Volkes unter solchen Führern, wie Andrew Melville, Alexander Henderson und Samuel Rutherford, die für den Presbyterianismus kämpften; auf der andern Seite stand das Königshaus der Stuarts und die ihm näherstehenden Parteigänger, denen die nach Volks-
20 souveränität schmeckenden Tendenzen des volkstümlichen Glaubens äußerst unsympathisch waren. Mehrere Male stand es mit den Aussichten der von dem Hauptteile des Volkes vertretenen Richtung sehr ungünstig, und so stand die Sache hauptsächlich während der 28jährigen Verfolgung, die auf die Restauration der königlichen Gewalt im Jahre 1660 folgte. Aber als die Revolution von 1688 der Herrschaft der Stuarts ein Ende machte,
25 hat der Wille der Nation sich durchgesetzt, und Schottland wurde beinahe ebenso überwiegend presbyterianisch, wie es seit der Reformation überwiegend protestantisch war, und so ist es auch bis jetzt geblieben.

Aber nicht nur um die Frage der Kirchenverfassung wurde dieser lange Kampf ausgefochten. Es handelte sich in ihm zugleich um Lehrfragen. Der heldenhafte Wider-
30 stand des schottischen Volkes erklärt sich bis zu einem gewissen Grade erstens aus dem Umstand, daß man meinte, der bischöflichen Kirchenrichtung der Stuarts liege eine Hinneigung zur römischen Theologie zu Grunde. Ebenso wenig wollte das Volk dulden, daß die geistliche Unabhängigkeit, auf die es Anspruch machte, von der Staatsgewalt mit Füßen getreten werde. Die Theologie, auf der der schottische Presbyterianismus basiert,
35 ist ja bekanntlich die reformierte oder calvinistische, die auch im Heidelberger Katechismus eine Ausprägung erfahren hat. Die erste Darstellung der schottisch-presbyterianischen Lehrauffassung war das Bekenntnis, das von Knox 1560 entworfen wurde; aber dieses mußte im darauffolgenden Jahrhundert einem Glaubensbekenntnis weichen, das die konzentrierte Quintessenz des englischen, schottischen und irischen Puritanismus sein sollte.
40 Dies war die berühmte **Confessio Westmonasteriensis** (1647). Das letztgenannte Bekenntnis wich indes in keinem wesentlichen Punkte von dem früheren ab. Auf die Ausarbeitung der Westminsterkonfession übte die schottische Kirche durch ihre hervorragendsten Theologen einen mächtigen Einfluß aus, und dieses Bekenntnis ist — neben den Katechismen von gleichem Ursprung und Standpunkt — von entscheidendem Einfluß
45 auf Kirchenverfassung und Kultuseinrichtungen geblieben, wohin auch immer der schottische Presbyterianismus sich ausgebreitet hat.

Bei der Revolution von 1688 schien sich vor der Million Schottländer, die damals als ein geeintes Volk dastanden, eine glänzende Aussicht zu eröffnen. Aber auf dem Gebiet der Kirche haben sich diese Hoffnungen nicht verwirklicht. Die Entwickelung des
50 schottischen Kirchenwesens blieb weit hinter dem Fortschritt zurück, der auf dem Gebiete des Staatswesens und des Gewerbfleißes infolge der Vereinigung mit England (1707) eintrat. Die allgemeine Gleichgiltigkeit gegen den religiösen Glauben, die in England in dem Aufkommen des Deismus ihren Ausdruck fand, machte sich auch in Schottland fühlbar, und dort gesellte sich dazu noch eine besondere Störung des friedlichen
55 Verlaufs der kirchlichen Angelegenheiten. Das Patronatsrecht nämlich, d. h. das Recht auf Ernennung der Parochialgeistlichen, das von den Grundbesitzern und von der Krone beansprucht wurde, anstatt daß sie dieses Recht den Gemeinden unter der Oberaufsicht der kirchlichen Gerichtshöfe überlassen hätten, — war immer ein Zankapfel in der schottischen Kirche gewesen und war mehrmals abgeschafft worden, da es mit der Ein-
60 heitlichkeit und Selbstständigkeit des in Schottland bestehenden presbyterialen Kirchen-

verfassungssystems unverträglich sei. Aber in den letzten Regierungsjahren der Königin Anna (1712) ließ die englische Torymajorität im britischen Parlament — mit schreiender Verletzung des Unionsvertrags und trotz der Gegenerklärungen der schottischen Parlamentsmitglieder — jene alte rechtswidrige Praxis betreffs des Patronatsrechts wieder aufleben. Die Folge dieser von oben herab ins Werk gesetzten Maßnahme war die Lähmung und Verwirrung des ganzen Verlaufs der schottischen Kirchengeschichte für ein und ein halbes Jahrhundert. Die Dazwischenkunft einer auswärtigen oft unfreundlich gesinnten Macht, die in den Staatsverhältnissen natürlicherweise einen Rückhalt besaß, schwächte die wachsende Amtsgewalt der kirchlichen Gerichtshöfe und beförderte zugleich die Ankränkelung der Kirchenlehre, und die ganze daraus sich ergebende Situation führte zu einer tiefen Unzufriedenheit auf seiten großer Massen des Volkes; diese Mißstimmung fand ihren Ausdruck in kirchlichen Spaltungen. Die erste von diesen, die die „**Secession**" genannt wurde, fand im Jahre 1733 statt und hatte ihren Führer in Ebenezer Erskine, einem Geistlichen zu Stirling, mit dem drei andere Geistliche gemeinschaftliche Sache machten. Dies war die erste förmliche und organisierte Separation. Allerdings hatte es schon seit der Zeit der Revolution (1688) eine Anzahl von „Covenanters" gegeben, die gegen die von der Regierung Wilhelms III. ausgegangenen Anordnungen protestierten, da diese nicht hinreichend mit dem Ideal eines christlichen Staates zusammenstimmten; aber erst im Jahre 1743 verwandelten diese sich in eine geordnete Gemeinschaft und legten sich den Namen „**Reformed** (zum alten Ideal zurückkehrende) **Presbyterians**" bei. Der Gegensatz gegen die Ausübung von Patronatsherrschaft dauerte in so starker Weise fort, daß in mehreren Fällen Geistliche nur durch Aufbietung militärischer Macht in ihr Amt eingeführt werden konnten; endlich entstand im Jahre 1752 neben der erwähnten „**Secession**" eine neue Separation, die sich „**Relief**" (etwa: Abhilfe oder Zuflucht) nannte. Im Laufe eines Jahrhunderts waren diese separierten kirchlichen Gemeinschaften zu ungefähr 500 Gemeinden angewachsen, und im Jahre 1847 wurden sie unter dem Namen „**Unierte presbyterianische Kirche**" zu einer Einheit verschmolzen.

Gegen Ende des 18. Jahrhunderts hatte die Staatskirche in ihrem Abfall von dem Geiste jener Westminsterversammlung (1647) das tiefste Niveau erreicht. Aber in den ersten Jahren des 19. Jahrhunderts begann eine Erneuerung, und indem die Kirche mit immer größerer Gründlichkeit durch bedeutende Männer aufgerüttelt wurde, unter denen Thomas Chalmers (1780—1847) der bedeutendste war, näherte sie sich mehr und mehr dem Lehrstandpunkte der Separatisten. Mit der Erneuerung der Lehre wurde auch der Kampf gegen Inanspruchnahme der Patronatsherrschaft wieder aufgenommen, nur daß man nicht sowohl das Ziel verfolgte, sie ganz abzuschaffen, sondern sie vielmehr nur einzuschränken und unschädlich zu machen strebte. Indes von seiten der Patrone und eines Teiles der Geistlichkeit fand dieser Vorschlag (die sog. Veto- oder Einspruchsakte) einen bei den Staatsgerichtshöfen erfolgreichen Widerstand, und dies regte die allgemeinere Frage der geistlichen Unabhängigkeit der Kirche an. Tief durchdrungen von der Richtigkeit der in diesem Kampfe gewonnenen Erfahrung, daß die geistliche Unabhängigkeit, für die die großen presbyterianischen Führer des 16. und 17. Jahrhunderts so mannhaft gekämpft hatten, in der Staatskirche, wie sie damals organisiert war, **nicht** erreicht werden konnte, unternahmen (1843) mehr als 470 Mitglieder der in der Staatskirche angestellten Geistlichkeit eine Losreißung (Disruption) von ihrer Verbindung mit dem Staate und bildeten die **Free Church of Scotland**, die schottische Freikirche. Diese Vorgänge können hier nicht genauer beschrieben werden. Wir verweisen auf d. A. Freikirchen Bd VI S. 246 f. Eine vollständige und gründliche Auseinandersetzung giebt Sydows Buch „Die schottische Kirchenfrage" (1845). Im Laufe der nächsten 60 Jahre hat die „Freikirche" sich in Bezug auf die Zahl ihrer Geistlichen und Laien verdoppelt. — Die **Staatskirche** erstarkte aber daneben ebenfalls in einem bemerkenswerten Grade, obgleich sie durch diese Spaltungen verkrüppelt und auch schon an sich als nationale oder staatliche Kirche auf mannigfache Weise in ihrer Wirksamkeit behindert war. Im Jahre 1874 wurde aber ihre Volkstümlichkeit bedeutend erhöht, indem damals vom Parlament die Patronatsrechte abgeschafft wurden und ihren Kommunikanten und Anhängern überhaupt die freie Wahl der Geistlichen zugestanden wurde.

Am Schluß des vorigen Jahrhunderts gab es in Schottland also drei große presbyterianische Kirchen, die **Staatskirche** mit 1377 Gemeinden, die **Freikirche**, die im Jahre 1876 durch ihre Vereinigung mit den „Reformierten Presbyterianern" (s. o. Z. 19 f.) verstärkt worden waren, mit 1068 Gemeinden, und die **Unierte presbyterianische Kirche** (s. o. Z. 26 f.) mit 593 Gemeinden. Die zwischen ihnen bestehende Ver-

schiedenheit betraf hauptsächlich die Beziehungen von Kirche und Staat. Die Staatskirche war im allgemeinen mit dem nun einmal bestehenden Zustand zufrieden. Die Freikirche sodann billigte allerdings in der Theorie eine staatliche Anerkennung und Dotierung der Kirche, opponierte aber immer von neuem gegen die thatsächlich
5 bestehende Einrichtung und betrachtete diese, trotz der Abschaffung der Patronatsrechte, als noch wesentlich mit jener Einrichtung identisch, der zu entfliehen sie sich 1843 gezwungen gefühlt hatte. Endlich die Unierte presbyterianische Kirche verwarf überhaupt alle Verbindungen zwischen Kirche und Staat. Betreffs der Lehre fuhren die drei Kirchen fort, der Westminsterkonfession anzuhängen, aber die Unierte presbyterianische
10 Kirche nahm 1879 und die Freikirche nahm 1892 Bestimmungen (die sog. **Declaratory Acts**) an, in denen ihre Stellung zu jener ehrwürdigen Urkunde klar abgegrenzt wurde. Diese beiden Gruppen von Bestimmungen, die in ihrem Sinn einander sehr ähnlich waren, milderten einige von härteren und einseitigeren calvinistischen Ausführungen jener Konfession und erklärten, daß eine genaue und bedingungslose Anerkennung ihres ganzen
15 Inhalts nicht mehr von den Kandidaten des geistlichen Amtes gefordert werde. In der Staatskirche regte sich zwar der Wunsch, dieselbe Freiheit zu erlangen, aber sie fühlte sich einstweilen noch durch die Bedingungen ihres Vertrags mit dem Staate daran verhindert, irgend welche Schritte zur Erwerbung jener Freiheit zu unternehmen.

40 Jahre lang hatten die Freikirche und die Unierte presbyterianische Kirche sich
20 näher zueinander hingezogen gefühlt. Ihre Verschiedenheiten hatten zum großen Teil nur einen theoretischen Charakter, und schon 1863 wurden Anträge auf eine Union gestellt, die beide Kirchen miteinander verschmelzen sollte. Die daran sich anknüpfenden Verhandlungen dauerten 10 Jahre lang, wurden dann aber abgebrochen (1873). Daran war der Widerstand einer kraftvollen Minorität in der Freikirche schuld, die energisch an dem
25 abstrakten staatskirchlichen Prinzip festhielt. Im Laufe der nächsten 20 Jahre ging diese Minorität Schritt für Schritt an Zahl und Einfluß zurück, und da der allgemeine Wunsch nach Union sich immer von neuem kundgab, so wurden die Verhandlungen wieder aufgenommen (1896) und am 31. Oktober 1900 zum Abschluß gebracht, indem die beiden genannten Kirchen unter dem Namen „Die Unierte Freikirche von Schottland" verschmolzen wurden.
30 Der Beschluß sich zu unieren, zu dem man z. B. auf der Grundlage gelangt war, daß das staatskirchliche Prinzip zu einer „offenen Frage" in der unierten Kirche gemacht werden sollte, wurde zunächst auf der Synode der Unierten presbyterianischen Kirche mit Einstimmigkeit durchgebracht. In der Generalversammlung der Freikirche stimmten dagegen bei der Schlußentscheidung zwar 643 dafür, aber
35 noch 27 dagegen. Diese kleine Minorität weigerte sich darauf überhaupt, in die Union einzutreten, erklärte vielmehr, daß sie die einzige wahre und legitime Freikirche sei, da nach ihrer Behauptung die Majorität durch ihre Zustimmung zu einer Union, die das staatskirchliche Prinzip in den Hintergrund treten lasse, sich selbst von der Kirche ausgeschieden habe. Auf dieser Grundlage strengte sie einen Prozeß bei den
40 Staatsgerichtshöfen an, in welchem sie auf das ganze Eigentum der Freikirche Anspruch erhob. In diesem Prozeß verteidigte sich die Unierte Freikirche mit folgenden zwei Gründen: erstens, daß das staatskirchliche Prinzip allerdings allgemein angenommen gewesen, aber niemals als ein Teil der Verfassung der Freikirche betrachtet worden sei, und zweitens, daß die Kirche, selbst im Falle, daß es anders gewesen wäre, doch die Befugnis habe,
45 ihre Verfassung zu ändern. Die Vertreter der Minorität machten ferner geltend, daß die Veränderungen, die in den von der Freikirche 1892 aufgestellten Bestimmungen (**Declaratory Act** s. o. Z. 10) enthalten seien, gegen die sie aber zu jener Zeit protestiert hätten und die trotzdem jetzt in den Unionsvertrag mit eingeschlossen seien, ihnen nicht zugemutet werden könnten und überdies die unveränderliche Verfassung der Freikirche
50 untergrüben. Diese Streitsache wurde zweimal vor den schottischen Gerichtshöfen untersucht: zuerst vor dem Gerichtshof erster Instanz und dann vor dem Appellationsgerichtshof, aber beide Gerichtshöfe gaben ihr Urteil zu Gunsten der Unierten Freikirche ab. Dadurch keineswegs entmutigt, appellierte die Minorität an das Haus der Lords, dessen juristische Mitglieder sich zum obersten Appellationsgerichtshof von Großbritannien konstituieren, und
55 was geschah? Am 1. August 1904 gaben sie ihr Urteil ab, das mit fünf gegen zwei Stimmen die Entscheidungen der Untergerichte umstieß und einen kleinen Bruchteil der Freikirche mit dem Namen und dem gesamten Eigentum der einst ungeteilten Körperschaft ausstattete. Diese Entscheidung trat gegen beide Behauptungen auf, die von der Unierten Freikirche geltend gemacht worden waren. Die Majorität der Richter urteilte
60 erstens, daß das staatskirchliche Prinzip allerdings einen Teil der Verfassung der Freikirche

gebildet habe, und zweitens daß, da die Kirche sich nicht ausdrücklich das Recht, ihre Verfassung zu ändern, vorbehalten habe, ein solches Recht auch nicht existiere. Die oben erwähnte weitere Behauptung der Minorität, daß auch in der Angelegenheit mit dem Declaratory Act von 1892 jetzt bei dem neuen Unionsbeschluß ein Vertragsbruch begangen worden sei, wurde nur von dreien unter den sieben Richtern 5 gebilligt und konnte also nicht zu einem Beschlusse des Gerichtshofes erhoben werden. Aber die Entscheidung in dem andern Punkt besaß in ihrem Wesen und ihren Konsequenzen eine hinreichend große Tragweite. Das Haus der Lords nahm allerdings davon Abstand, jenen Unionsakt aufzuheben und dadurch einen formellen Eingriff in das kirchliche Gebiet vorzunehmen, aber der erwähnte Gerichtshof erklärte doch, daß die Frei- 10 kirche nur mit Darangabe ihres gesamten Eigentums in die Union eintreten könne. Der Betrag dieses Eigentums war aber natürlich sehr groß. Zu ihm gehörten 1. etwa 1100 Kirchengebäude und Pfarrhäuser in allen Teilen Schottlands, 2. das große und glänzend ausgestattete Versammlungsgebäude und ebensolche Bureaus in Edinburgh, 3. die Gebäude von drei vollständig ausgestatteten theologischen Fakultäten in Edinburgh, 15 Glasgow und Aberdeen, von denen die erste eine der vornehmsten theologischen Bibliotheken Großbritaniens besitzt, 4. Kirchengebäude, Schulen, Krankenhäuser u. s. w. für Missionszwecke in Indien, in Südafrika, in der Türkei, in Palästina u. s. w., endlich 5. mehr als 20 Millionen Mk., die zu Gunsten der verschiedenen kirchlichen Veranstaltungen daheim und im Ausland gestiftet worden sind. Betreffs alles dessen 20 wurde also durch jenes Gerichtsurteil erklärt, daß es der sog. Freikirche gehöre, die nur 26 Geistliche hatte, von denen die meisten in entlegenen Örtlichkeiten des schottischen Hochlandes ihren Wohnsitz hatten.

Die Freikirche entfaltete nun eine lebhafte Thätigkeit. Der Rektor, die Professoren und Studenten der Unierten Freikirche wurden aus den Fakultätsgebäuden in Edinburgh 25 hinausgewiesen. Gemeinden, die aus solchen gesammelt waren, die die jetzige Union und den einstigen Declaratory Act (von 1892; s. o. S. 756, 10) gemißbilligt hatten, wurden über das ganze Land hin organisiert. Das Hochland allerdings ausgenommen, waren solche Gemeinden an Mitgliederzahl sehr schwach, doch meinten die Staatsgerichtshöfe sie hätten im Hinblick auf das Urteil des Hauses der Lords keine andere Wahl, als daß, so 30 oft eine von diesen neuen Gemeinden ein Kirchengebäude beanspruchte, sie die betreffende Gemeinde der Unierten Freikirche, mochte sie auch noch so zahlreich sein, veranlassen müßten, der Gemeinde der Freikirche Platz zu machen, wenn sie auch noch so klein war. Die so geschaffene Situation war eine unmögliche, und da die britische Regierung selbst fühlte, daß es so sei, ernannte sie eine königliche Kommission, um zu untersuchen, ob denn die 35 Freikirche auch wirklich im stande sei, die Bedingungen zu erfüllen, deren Ausführung ihr durch das Urteil des Hauses der Lords zugetraut worden war. Diese Kommission berichtete am 12. April 1905, daß nach ihrem Dafürhalten die Freikirche dazu nicht im stande sei, und empfahl, daß eine Exekutivkommission ernannt werden solle, die ermächtigt werde, das vorhandene Eigentum unter die beiden Kirchen zu teilen. Ein Gesetzesantrag, 40 der diese Vorschläge in sich schloß, ging in den letzten Tagen der Parlamentssitzung von 1905 auch wirklich durch. Nach den Festsetzungen dieser Verfügung wurde eine Kommission von fünf Mitgliedern ernannt. Diese sind bis zum November 1905 noch nicht zu irgend welcher Entscheidung gelangt, aber es herrscht allgemeines Vertrauen auf ihre Befähigung und Noblesse, und ihre Ernennung hat viel dazu beigetragen, die 45 Spannung zu vermindern, die vorhanden war. (Vgl. Orr, „The Free Church of Scotland Appeals; Authorised Report", Edinburgh 1904.)

Während diese Unruhen die Unierte Freikirche in Aufregung erhielten und eine gesetzgeberische Maßnahme in Aussicht stand, fühlte die Staatskirche, daß die Zeit jetzt günstig sei, um die Befreiung von drückenden konfessionellen Bestimmungen zu erlangen, 50 die die Freikirche und die Unierte presbyterianische Kirche damals sich verschafften, als sie ihre erklärenden Bestimmungen (von 1879 und 1892; s. o. S. 756, 10) durchsetzten. Demgemäß trat die Staatskirche an die Regierung mit einem Plane heran, wonach sie einen Parlamentsbeschluß erreichen wollte, der ihr das Recht verleihen sollte, von Zeit zu Zeit und unter gewissen Garantien die Bedingungen der Bekenntnisunterschrift zu ermäßigen, die 55 von ihren Amtsträgern gefordert wird. Daher wurde ein Satz, der diese Verfügung zum Ausdruck brachte, in jenen Gesetzesantrag eingeschaltet, der die Unruhen der Unierten Freikirche beseitigte, und hat damit Gesetzeskraft erlangt.

Diesen geschichtlichen Bemerkungen über die schottische Kirche mögen einige Einzelheiten in Bezug auf den Gottesdienst und die Verfassung hinzugefügt werden. 60

Der Vormittagsgottesdienst am Sonntag beginnt in den Städten um elf Uhr, auf dem Lande etwas später. In den Städten tritt der Abendgottesdienst allmählich an die Stelle des Gottesdienstes, der bisher am Nachmittag gehalten wurde. Wenn auf dem Lande ein Abendgottesdienst stattfindet, wird er oft in irgend einem entfernter liegenden 5 Teile des Kirchspiels — in einer Schule oder einem Saal — gehalten. Das Gebet wird frei gesprochen; seit dem kläglichen Ausgang des von Erzbischof Laud 1637 begonnenen Unternehmens ist keine Liturgie in der schottischen Kirche gebraucht worden. Außer in den Hochgebirgsgegenden wird das Singen jetzt gewöhnlich von einem Musikinstrument begleitet, und die Zahl der Orgeln hat neuerdings in den Städten in hohem 10 Maße zugenommen. In manchen Gemeinden werden nur Psalmen — in einer metrischen Übersetzung aus dem 17. Jahrhundert — gesungen; andere, die weniger strenge Traditionen verfolgen, gebrauchen auch einen Anhang von geistlichen Gesängen, die von der Kirchenversammlung im Jahre 1781 veröffentlicht wurden; aber die ungeheure Mehrheit singt jetzt außer den Psalmen auch Hymnen, und im Jahre 1898 ist ein vor-15 treffliches Gesangbuch, das unter der vereinigten Autorität der Staatskirche, der beiden jetzt die Unierte Freikirche bildenden Kirchen und der irischen presbyterianischen Kirche veröffentlicht wurde, eingeführt worden und hat weithin Aufnahme gefunden. Der Gebrauch dieses „Church Hymnary“ ist aber freiwillig. Die Melodien besitzen in der Regel einen ernsten und festen Charakter, und in der letzten Zeit ist auch 20 aus anglikanischen und deutschen Quellen vieles entlehnt worden. Die Predigt bleibt immer, wie Luther sagte, „das vornehmste Stück des Gottesdienstes“, und ist in der Regel 25—35 Minuten lang. Die systematische Schrifterklärung findet noch immer Anwendung, insbesondere beim Vormittagsgottesdienst; aber in unseren Tagen ist diese ehrenwerte Praxis im Aussterben begriffen. Überall hört man, wie nicht ver-25 schwiegen werden darf, weniger von der Lehre als solcher; doch wird in den besten Reden großer Nachdruck auf die solide Schriftgrundlage der christlichen Wahrheit gelegt. Das Lesen von Schriftabschnitten ist in das freie Ermessen des einzelnen Geistlichen gestellt; eine Perikopeneinteilung der Bibel besitzt ebenso wenig kirchliche Sanktion wie eine Regelung der Festzeiten. Was die Sakramente anlangt, so wird die Taufe in der Kirche als ein 30 Teil eines öffentlichen Gottesdienstes, oder im Hause vollzogen. Das Herrenmahl wird von allen Gemeindegliedern jährlich mindestens zweimal, aber von sehr vielen auch viermal genossen. Krankenkommunion ist zwar gestattet, wird aber nur sehr selten gereicht. Eine Konfirmation im eigentlichen Sinne giebt es nicht; aber jeder Geistliche giebt einen Unterricht, der auf die erste Feier des hl. Abendmahls vorbereitet, und führt junge 35 Leute, die die kirchliche Mündigkeit erwerben wollen, mit einem gewissen Grad von Feierlichkeit in die Zahl der zum Abendmahlsgenuß berechtigten Gemeindeglieder ein. Trauungen werden in der Regel in den Privathäusern vollzogen, doch ist neuerdings ein schwacher Versuch gemacht worden, die Feier in die Kirche zu verlegen, wie es der Praxis der Reformationszeiten entspricht und wie es in England ganz allgemein die vorherrschende 40 Sitte ist. Bei Leichenbegängnissen findet ein Gottesdienst im Hause, seltener in der Kirche statt, und in der Regel wird am Grabe noch ein kurzes Gebet gesprochen, aber eine Ansprache am Grabe ist fast ganz unbekannt. Es wird ferner erwartet, daß jeder Geistliche nicht nur die Kranken, sondern seine ganze Gemeinde regelmäßig besucht, indes kommt es dabei sehr auf seine Treue an. Fast ganz allgemein liegt dem Geistlichen die 45 Oberaufsicht über die Sonntagsschule ob, und gewöhnlich unterrichtet er selbst eine fortgeschrittene Klasse (die sog. „Bibelklasse“) in einer Zusammenkunft zu einer besonderen Stunde. Dieses Werk der Sonntagsschulen, das im Beginn des 19. Jahrhunderts noch in seinen bescheidenen Anfängen stand, ist während der letztvergangenen Jahrzehnte in riesenhaftem Maße gewachsen. In den letztvergangenen Jahren hat sich auch eine groß-50 artige Entwickelung von Jünglings- und Jungfrauenvereinen gezeigt, die sich im Kontakt mit der Kirche halten. Diese Vereine haben sich in den beiden presbyterianischen Kirchen unter dem Namen von Guilds (Gilden oder Zünften) verbündet und haben besonders in der Staatskirche eine massenhafte Entwickelung erlebt. Einen ausgeprägteren religiösen Charakter besitzt die wohlbekannte Young People's Society of Christian Endeavour, 55 die, nachdem sie 1881 in Amerika begründet worden war, in Schottland wie in vielen andern Ländern zahlreiche Mitglieder gewonnen hat und in einem beträchtlichen Umfange an die Stelle der älteren christlichen Jünglings- und Jungfrauenvereine getreten ist.

Der Grundcharakter des schottischen Presbyterianismus ist in allen einzelnen Kirchengemeinschaften wesentlich der gleiche. Jede Gemeinde wählt durch die Stimmen der 60 Kommunikanten und aus ihrer Mitte die Gemeindeältesten, und diese Männer, die in ihr

Amt eingewiesen und auf die Bekenntnisschriften verpflichtet werden, bilden mit dem Geistlichen als ihrem Vorsitzenden die Kirk-Session (also das, was in Deutschland das Presbyterium oder der Kirchenvorstand heißt) und üben „die Schlüsselgewalt" (die Befugnis zur Lehrdisziplin und Kirchenzucht) aus. Mehrere Gemeinden, deren Zahl zwischen 10 und 200 schwankt und von denen jede durch ihren Geistlichen und einen vom Kirchenvorstand gewählten Kirchenältesten (in der Unierten Freikirche durch einen Kirchenältesten für je 400 Kommunikanten) vertreten wird, bilden das Presbyterium, das die Oberaufsicht über diese Gemeinden zu üben hat und an ihrer allgemeinen Verwaltung teilnimmt. Eine Gruppe von Presbyterien bilden wieder ihrerseits eine Provinzialsynode, an die gegenüber allen Beschlüssen von Presbyterien appelliert werden kann. Die General Assembly (Generalsynode oder Generalversammlung) wird jährlich von den Presbyterien sowohl aus der Zahl der Geistlichen als der Kirchenältesten gewählt. Sie entscheidet in oberster Instanz über alle kirchlichen Angelegenheiten. Übrigens werden in der Staatskirche nicht alle Mitglieder der General Assembly von der Kirche gewählt. In ihrem Bereiche vertritt ein gewisser Prozentsatz die bürgerlichen Gemeinden und die Universitäten von Schottland.

Ein Hauptinteresse bezieht sich bei allen Presbyterianern Schottlands auf die Vorbereitung zum geistlichen Amt. Denn nur in ganz seltenen Fällen kann dieses Amt ohne gründliche Vorbereitungsstudien erreicht werden. Wer nämlich die Erlaubnis zum Eintritt in das Studium der Theologie erlangen will, muß mindestens in drei Winterkursen an einer staatlichen Universität Vorlesungen über die Klassiker, Mathematik und Philosophie gehört haben. Dann entscheidet das betreffende Presbyterium über die religiös-sittliche Befähigung der Bewerber, und eine Spezialkommission der Generalversammlung prüft die Ergebnisse ihres vorbereitenden Studiums. Mehr als zwei Drittel von denen, die in das theologische Studium eintreten, haben immer schon von seiten der Universitäten den Grad eines Magister Artium erlangt, der mit dem deutschen Doctor Philosophiae fast gleichwertig ist. Die nun sich anschließenden theologischen Studien, die wieder vier Jahre (allerdings nur Wintervorlesungen etwa von Mitte Oktober bis Mitte April) dauern, werden in der Staatskirche bei den theologischen Fakultäten der Universitäten, in den andern Kirchengemeinschaften in speziellen Unterrichtskursen fortgesetzt, über die das nötige Material in der besonderen Statistik dieser Kirchengemeinschaften gegeben werden soll. Der Lehrgang ist übrigens bei allen Kirchen in der Hauptsache der gleiche, und wenn auch die Zahl der Lehrer kleiner ist, so weicht doch der Ausbildungskursus der presbyterianischen Geistlichen Schottlands nur unbedeutend von dem Studiengange theologischer Studenten Deutschlands ab. Die Zahl der Theologie-Studierenden schwankt überdies. Gerade jetzt (1905) ist sie beträchtlich unter der Durchschnittszahl früherer Jahre. Aber vor gar nicht so langer Zeit überstieg die Zahl so sehr jenen Durchschnitt, daß die Zahl der Kandidaten weit größer als die Zahl der frei werdenden Ämter war. Daher läßt sich der gegenwärtige Rückgang der Zahl der theologischen Studenten leicht aus dem Einflusse des Gesetzes von Angebot und Nachfrage erklären. Wie weiterhin erstens die Zulassung zum Grade eines Kandidaten der Theologie, zweitens die Versorgung der Kandidaten mit besoldeten Ämtern und endlich ihre Einführung in das geistliche Amt durch Wahl und Ordination gesetzlich geregelt ist, muß hier übergangen werden.

Die Presbyterianische Kirche. B. Ihre einzelnen Sondergemeinschaften jede für sich betrachtet.

1. Die **Staatskirche**, die offiziell „die Kirche von Schottland" genannt wird. — Die gegenwärtige schottische Staatskirche stimmt weder hinsichtlich ihrer gesetzgeberischen noch hinsichtlich ihrer auf die Verwaltung bezüglichen Befugnisse mit dem abstrakten Ideal von Selbstständigkeit überein, weil sie nicht die Verfügungen der Staatsgerichtshöfe zurückgewiesen hat, die mit den Entscheidungen der Generalversammlungen vor 1843 in Widerspruch standen, sondern sich bei diesen gerichtlichen Verfügungen beruhigte. Dazu kommt noch folgendes. Als die Patronatsrechte abgeschafft wurden und als weiterhin die Kirche erst ganz neuerdings sich das Recht verschaffte, die Form der Unterschrift des Glaubensbekenntnisses zu ermäßigen, da konnten diese Änderungen erst durch Zustimmung von seiten des Staates kirchliche Geltung erlangen. Nichtsdestoweniger ist diese Kirche die freieste unter den Staatskirchen. Denn der König ist in keinem Sinne ihr Haupt, nicht einmal als sogenanntes membrum praecipuum ecclesiae. Der Vertreter der Krone (der Lord High Commissioner) hat keine Stimme bei den Verhandlungen der Generalversammlung (s. oben Z. 10), und obgleich er das Recht, sie zu berufen und aufzulösen, im Namen des Königs in Anspruch nimmt, so behauptet der Vorsitzende der

Versammlung (der Moderator) stets dasselbe Recht im Namen des Herrn Jesus Christus. Die darin natürlich liegende Schwierigkeit wird in der Praxis von beiden Seiten so überwunden, daß sie allemal vorläufig dahin übereinkommen, für die nächste Tagung das gleiche Datum zu nennen! Im Vergleich z. B. mit der englischen Staats-
5 kirche ist die von Schottland in dieser Beziehung gewiß preisenswert. Alle Angelegenheiten der Kirche werden jedes Jahr allseitig erörtert und durch freie Abstimmung entschieden, und viele Anregungen strömen von diesem Mittelpunkte nach allen Teilen des Landes hin und weit über dessen Grenzen hinüber. Die (Staats-)Kirche von Schottland ist in 1401 Parochien geteilt, sie hat auch 99 nicht-parochiale Pfarrämter und außerdem
10 noch 121 Predigt- und Missionsstationen. Sie verfügt daher über mindestens 1500 Kirchen und Kapellen. Ihre Missionsgebäude zeigen natürlich ein weniger kirchliches Gepräge, als die der gewöhnlichen Kirchen. Die Zahl der Kommunikanten hat sich nach dem Ausweis vom 31. Dezember 1904 auf 686698 belaufen, indem sie einen Zuwachs von 7877 über die Zahl des vorhergehenden Jahres zeigte, und von ihnen sind nicht
15 weniger als 499526 mindestens einmal im Lauf des Jahres zum hl. Abendmahl gegangen. Diese Ziffern weisen einen sehr bemerkenswerten Fortschritt während des letztvergangenen halben Jahrhunderts auf, und dasselbe ersieht man auch aus dem Erfolg eines Planes für die Errichtung neuer Parochien: von ihnen sind 435 errichtet, mit Kirchengebäuden ausgestattet und zum Teil auch dotiert worden — dies alles mit einem
20 Kostenaufwand von über 32200000 Mk. seit 1846. Die Kirche von Schottland hat 2195 Sonntagsschulen mit 20618 Lehrern und 232546 Schülern. Außer diesen werden auch noch 26559 Jünglinge und 33394 junge Mädchen in 1449 „Bibel-" (d. h. weiter fortgeschrittenen) Klassen unterrichtet. Die „Gilde (oder Zunft) junger Männer" (s. oben S. 758, 51) hat eine Mitgliederzahl von 28035 und „die Frauengilde" zählt 46142 Mit-
25 glieder, und diese unterhalten, abgesehen von der höchst vortrefflichen Wirksamkeit, die sie im Heimatlande entfalten, eine der bedeutendsten unter den kirchlichen Missionsunternehmungen im Ausland, nämlich die zu Kalimpong in Nordindien. Das Werk der inneren Mission wird in großem Maßstab und mit großartigem Erfolg betrieben, und zwar in der Hauptsache in Anlehnung an das Pfarramt. Auch ist in den letztvergangenen Jahren
30 ein sehr viel versprechender Anfang in der sog. sozialen Arbeit unter den „verkommenen und gefallenen Massen" gemacht worden, in Verbindung mit der eine Arbeiterheimstätte und eine landwirtschaftliche Kolonie für Jungen in Angriff genommen worden sind. Das Werk der Mäßigkeits- und Enthaltsamkeitsvereine wird ebenfalls unter der Oberaufsicht und Leitung der Kirche betrieben. Die Vorbereitung derjenigen, welche im
35 Interesse der Kirche thätig sind, wird gefördert, und eine Diakonissen-Ausbildungsanstalt wird in Edinburgh unterhalten, in Verbindung womit 40 Diakonissen jetzt auf den einheimischen und ausländischen Arbeitsfeldern der Kirche wirken. Die Staatskirche bearbeitet auch ausgedehnte Missionsgebiete in Indien, dem Britischen Centralafrika und China. Sie betreibt Missionsunternehmungen unter den Juden in Ägypten
40 und in der europäischen und asiatischen Türkei. Sie unterhält ferner Gemeinden für schottische Bewohner von Indien, in solchen britischen Kolonien, die keine organisierten presbyterianischen Kirchengemeinschaften besitzen, und auf dem Festland von Europa. Der folgende Auszug aus Zahlangaben gewährt einen näheren Einblick in die Aufwendungen die schottischen Staatskirche im Jahre 1904:

45 Für regelmäßige Gemeindezwecke	4555860	Mk.
„ außergewöhnliche Gemeindebedürfnisse	1751640	„
„ kirchliche Fonds u. s. w.	1885400	„
„ andere Zwecke der Kirchen- und Liebesthätigkeit .	1639880	„
im ganzen	9832780	„

50 Die Summe, die in dieser Übersicht in der Rubrik „kirchliche Fonds u. s. w." angegeben ist, schließt 778580 Mk. Beiträge für die auswärtigen Missionsunternehmungen in sich. Das regelmäßige Einkommen der Geistlichen und auch die Mittel für die Instandhaltung der Baulichkeiten werden von anderen Seiten, insbesondere aus alten und neuen Stiftungen, geliefert. Diese erreichen jährlich ungefähr die Höhe von 7200000 Mk.,
55 wovon etwa 6160000 vom Staate herkommen, so daß die aus freiwillig strömenden Quellen fließenden Beiträge jetzt die Staatsausgaben für kirchliche Zwecke weit übersteigen. — Wie schon erwähnt wurde (s. oben S. 759, 29), setzen die Studierenden, die sich der Theologie zuwenden, ihre Studien bei den theologischen Fakultäten der vier staatlichen Universitäten fort. Die an diesen vier Fakultäten dozierenden Professoren, deren

es übrigens 16 giebt, müssen sich zur Staatskirche bekennen. Nach den neuesten Angaben betrug die Zahl der theologischen Studenten in Edinburgh 28, in Glasgow 43, in Aberdeen 10 und in St. Andrews 23.

2. Die Unierte Freikirche von Schottland. — Wie oben gezeigt worden ist, bildete sich diese Kirchengemeinschaft im Jahre 1900 durch die Union der Freikirche und der Unierten presbyterianischen Kirche. Diese Union hatte noch nicht Zeit gehabt, sich im Leben zu befestigen und zu bethätigen, als auf einmal auf diese Kirche der unerwartete und beunruhigende Schlag jenes obenerwähnten Urteils des Hauses der Lords vom 1. August 1904 niedersauste. Manche meinten, daß dieser Schlag tödlich sein, daß die Union durch ihn zerrissen werden müsse, und daß die, die der Freikirche angehört hatten, dem ihnen von jenem Urteil abgesprochenen Eigentum nachlaufen und beherrscht von der Anhänglichkeit an ihren alten Besitz sich von der neuen Gemeinschaft loslösen würden. Der Gang der Ereignisse bewies, daß der wirkliche Erfolg jenes Urteils ein sehr viel anderer gewesen ist. Die Treue der Geistlichen und der Laienkreise der Unierten Freikirche trat auf eine bemerkenswerte Weise zu Tage. Alle Geistlichen und Kandidaten, mit Ausnahme von zweien oder dreien, blieben der Union treu; alle auswärtigen Missionare und alle Studenten der Theologie gelangten ohne eine einzige Ausnahme zu derselben Entscheidung. Obgleich nun allerdings die Verluste an der Mitgliederzahl beträchtlicher waren, betrug doch die Gesamtsumme der Mitglieder der Unierten Freikirche am Schlusse des Jahres 1904 1466 mehr, als am Schlusse des Jahres 1903. Ferner war die natürliche Folge jenes Gerichtsurteils, daß ein Gefühl der Begeisterung für die Union erwachte, das vorher einigermaßen gefehlt hatte. Jenes Gerichtsurteil machte die Union zu einer lebendigen Größe: sie wurde nun ebenso sehr zu einer „Union der Herzen", wie der äußerlichen Organisation. Diese Gefühle fanden einen bemerkenswerten Ausdruck in dem Widerhall, den ein Aufruf zur Errichtung eines Fonds, aus dem die schweren Unkosten des gegenwärtigen Notstandes (daher „Notstandsfonds" genannt) gedeckt werden sollten, in den Kreisen der Unierten Freikirche wachgerufen hat: die erbetene Summe betrug 2 Millionen Mark, aber in sechs Monaten wurden nicht weniger als 3 Millionen Mark für jenen Zweck aufgebracht.

Eine Nebenwirkung jenes Gerichtsurteils vom 1. August 1904 lag darin, daß dieses, indem es die Majorität der Freikirche aus der Körperschaft ausschloß, die nach der Erklärung eben jenes Urteils eine unveränderliche Verfassung besaß, eben dadurch der Majorität zugleich die Freiheit zusprach, die Bedingungen zu formulieren, unter denen nun in Zukunft ihr Eigentum behauptet werden solle, und man fühlte im Kreise der Unierten Freikirche gar wohl, daß keine Zeit verloren werden dürfe, um diese Vorsichtsmaßregel gegen die künftige Wiederholung einer ähnlichen Katastrophe zu treffen. Es vergingen daher nach der Veröffentlichung jenes Gerichtsurteils nicht zehn Tage, bis die Kommission, die Körperschaft, die die Generalversammlung in der Zwischenzeit zwischen ihren jährlichen Sitzungen vertritt, in klaren und unmißverständlichen Worten aussprach, die Kirche erhebe den Anspruch, dem Gebote Christi gehorchen zu können, ohne deswegen die Gefahr von Strafkonsequenzen fürchten zu müssen. Die Generalversammlung von 1905 hat diesen Anspruch abermals ausgesprochen und sie that dies in mehr formalen und ausgearbeiteten Ausdrücken. Sie stellte die alte schottische Lehre der geistlichen Selbstständigkeit wieder her; betonte ferner, zu dieser gehöre auch, daß die Kirche, und zwar nur sie allein, das Recht habe, ihr Glaubensbekenntnis zu ändern, und erklärte, daß in allen kirchlichen Angelegenheiten ein Beschluß der Generalversammlung, der durch eine Majorität ihrer Mitglieder zum Ausdruck gebracht worden sei, als endgiltig anerkannt werden müsse und daß das Eigentum der Kirche als an dieses Verständnis der kirchlichen Grundbestimmungen gebunden anzusehen sei. — Viele Schwierigkeiten, die aus dieser Krisis sich ergeben, bleiben noch zu bewältigen. Die Unkosten, die sich während der nächsten paar Jahre notwendig machen werden, werden ungeheuer groß sein, denn selbst bei der allergünstigsten Zuweisung des Eigentums und der Stiftungskapitalien, über die jetzt Streit ist, wird eine große Zahl von kirchlichen Gebäuden und ein bedeutender Teil der darin angelegten Kapitalien für die Unierte Freikirche verloren gehen und ersetzt werden müssen. Aber mit dem Segen Gottes und durch die Übung der Opferwilligkeit, die in beiden bisherigen Abteilungen der jetzigen Unierten Freikirche ein schönes Herkommen bildet, wird diese die erwähnten Schwierigkeiten überwinden und sich zugleich im Besitze einer größeren Freiheit finden, um alle ihre Kräfte ihren eigentlichen Aufgaben widmen zu können.

Die Zahl der Gemeinden beträgt in der Unierten Freikirche 1658. Die Summe der Kommunikanten war am 31. Dezember 1904 503301, die Summe der Taufen in demselben Jahre 20990. Es giebt 2436 Sonntagsschulen, die in Verbindung mit der Kirche arbeiten, mit 26258 Lehrern und 245364 Schülern, weiterhin 2077 sog. „Bibelklassen" (d. h. fortgeschrittene Abteilungen) mit 96406 eingeschriebenen Zöglingen, und die sog. „Gilde" mit 81406 Mitgliedern. Die Kirche erhält drei vollständig ausgestattete theologische Fakultäten, nämlich in Edinburgh, Glasgow und Aberdeen; diese haben 16 Professoren und 147 Studenten.

Das Werk der äußeren Mission ist in dieser Kirche sehr ausgedehnt. Die Arbeitsgebiete, die man von seiten dieser Kirche besetzt hat, sind Indien mit sechs selbstständigen Missionsfeldern und -anstalten, ferner die Mandschurei, die Neuhebriden, das britische Centralafrika, Südafrika (das Kaffernland und Natal), Westafrika (das südliche Nigergebiet) und die Gebiete von Westindien. Auch Missionsunternehmungen in Bezug auf die Juden in Palästina, zu Konstantinopel und Budapest werden von dieser Kirche betrieben. Kirchliche Arbeit in den Kolonien und auf dem Kontinent wird in ihr ähnlich wie in der Staatskirche geleistet. Das Werk der inneren Mission und die Hineintragung der kirchlichen Ideale in die Massen werden ebenfalls mit Energie verfolgt, und die eifrige Teilnahme an den Mäßigkeitsbestrebungen ist lange Zeit ein besonderer Charakterzug der kirchlichen Bethätigung in beiden Abteilungen der jetzigen Unierten Freikirche gewesen. Die große Mehrzahl ihrer Geistlichen ist selbst abstinent, und die Mitglieder kirchlich gesinnter Enthaltsamkeitsvereine haben, wenn Erwachsene und noch jüngere Leute zusammengefaßt werden, die Zahl von 142521.

Das Verfahren, das bei der Beschaffung von Beiträgen zur Unterhaltung der kirchlichen Beamten in den beiden jetzt unierten Kirchen eingeschlagen wurde, war einigermaßen verschieden, und das Problem, wie die beiden Arten des Verfahrens zu vereinigen sind, drängt nach einer Lösung, die leider zur Zeit immer noch auf sich warten läßt. Nämlich zunächst in der Freikirche gab es eine bedeutende Centralkasse, die als der Besoldungsfonds bekannt war und zu deren Vermehrung von allen Mitgliedern der Kirche Beiträge erwartet wurden. Was in dieser Centralkasse einging, wurde unter die Geistlichen der Kirche gleichmäßig verteilt, und gewöhnlich war es so, daß auf jeden jährlich eine Summe zwischen 3200—4000 Mk. fiel, wozu, nebenbei bemerkt, in den meisten Fällen noch eine Pfarrwohnung kam. Ergänzende Zahlungen von seiten der Gemeinden in der Absicht, die Einkünfte ihrer Geistlichen zu erhöhen, waren erlaubt, aber doch erst dann, wenn die Beiträge dieser Gemeinden zu jener Centralkasse gutgeheißen waren. In der Unierten presbyterianischen Kirche sodann wurde die Besoldung von jeder Gemeinde an ihren Geistlichen direkt gezahlt, indem die Summe in jedem einzelnen Fall durch eine Übereinkunft mit dem Presbyterium festgelegt war. Wenn sie nicht den Betrag von 3200 Mk. (nebst einer Pfarrwohnung) erreichte, wurde das Gleichgewicht durch eine Beihilfe aus einer Centralkasse hergestellt, die „Vermehrungsfonds" genannt wurde und zu dem beizusteuern alle Gemeinden freundlichst eingeladen waren. Diese beiden Systeme von Besoldung und von Zuschüssen, die gegenwärtig nebeneinander befolgt werden, sind schwer miteinander zu vereinigen. Der bis jetzt gemachte Vorschlag geht dahin, daß eine Centralkasse beibehalten werden soll, daß aber die Gemeinden die Freiheit besitzen sollen, ihre Geistlichen direkt zu bezahlen, wenn sie dies so machen wollen. Eine solche Besoldung soll ihnen bis zur Höhe von 3200 Mk. in den Rechnungsbüchern der Kirche als ein Teil ihres Beitrags zu jener Centralkasse gutgeschrieben werden. Die folgende Tabelle bietet einige nähere Angaben über die Gaben christlicher Freigebigkeit, die in dem mit dem 31. Dezember 1904 schließenden Jahre eingegangen sind:

Zur Besoldung der Geistlichkeit	5534220	Mk.
Für innere Mission	266300	„
„ äußere Mission	2292540	„
„ die Ausbildung der Geistlichen . . .	1005040	„
„ die Baukosten	2626120	„
„ die Gemeindekassen	8371260	„
„ die Notstandskasse bis zum 31. Dezember	2091200	„
„ verschiedene Zwecke	427000	„
im ganzen	22613680	„

3. Die Freikirche von Schottland. — Die Kirche, die jetzt diesen ehrenvollen Namen trägt, ist nur in den Hochlandsgegenden Schottlands verhältnismäßig stark. Aber

eine genaue Angabe ihrer Stärke ist, läßt sich in der gegenwärtigen Übergangsperiode ihrer Geschichte nicht leicht geben. Wie wir gesehen haben, weigerten sich 26 Geistliche auf seiten der Freikirche, in die Union vom Jahre 1900 einzutreten. Diese zogen die Gesamtheit oder die Mehrheit ihrer Gemeinden nach sich, und andere Gemeinden wurden aus denen organisiert, die mit ihnen in verschiedenen Teilen des Landes übereinstimmten. Ende 1904 war die Zahl ihrer Geistlichen auf 37 gestiegen und die ihrer Gemeinden auf 138, von denen freilich viele sehr klein sind. Diese Freikirche beansprucht jetzt über 200 Kirchengebäude als ihren Anteil an dem teilbaren Eigentum der einst ungeteilten Freikirche; aber in diesem Anspruch spiegelt sich vielmehr das Ziel ihrer Hoffnungen für die Zukunft, als der wirkliche Bestand, den sie in der Gegenwart erreicht hat. — Sie befindet sich jetzt im Besitze der Fakultätsgebäude in Edinburgh und hat eine Fakultät eingerichtet, in der zwei Professoren und eine Zahl Lektoren wirken, die zu anderen Kirchen gehören. In dem Vorlesungskursus von 1904/5 waren 15 Studenten als Zuhörer da, von denen die Mehrzahl aus Irland gekommen war. — Die Freikirche tritt für starren Konservativismus in Lehre und Kultus ein und behauptet insbesondere mit Nachdruck die Lehre von der vollständigen Inspiration der hl. Schriften und steht in heftigem Gegensatz zu den Methoden und dem Geist der modernen Bibelkritik. — Die Generalversammlung dieser „Freikirche" wies im Jahre 1905 jene den Bekenntniszwang mildernden Erklärungen von 1892 (s. o. S. 756, 10) zurück und verbot den Gebrauch von Orgeln und „menschlichen Liedern" im öffentlichen Gottesdienst. — Bis jetzt giebt es noch keine äußere Mission, die mit dieser Kirche in Verbindung stünde, aber im vergangenen Jahre wurde ein Beitrag von 4880 Mk. an die Mission der ursprünglichen Sezessionskirche in Centralindien gesendet.

Es giebt auch noch **drei andere kleine presbyterianische Kirchen** in Schottland, Überbleibsel von Minoritäten, die gegen solche Entscheidungen kirchlicher Instanzen protestiert hatten, die nach ihrer Überzeugung einen Abfall von der Wahrheit in sich schlossen. Diese kleinen Kirchengemeinschaften sind folgende: a) die Freipresbyterianische Kirche mit 19 Gemeinden, die aus der Freikirche im Jahre 1892 austraten, weil jene ermäßigende Erklärung betreffs der Bekenntnisautorität durchging; ferner b) die Reformierte presbyterianische Kirche mit 11 Gemeinden; endlich c) die Ursprüngliche Sezessionskirche (die in populärer Ausdrucksweise als das „Alte Licht" bezeichnet zu werden pflegt) mit 28 Gemeinden. Die letzterwähnte Kirchengemeinschaft unterhält eine wirksame Mission zu Seoni in Centralindien.

II. **Die schottische bischöfliche Kirche.**

Diese Kirche war in früherer Zeit die große Rivalin der Presbyterianischen Kirche. Mehr als einmal besaß sie im 16. und 17. Jahrhundert das Übergewicht; aber bei der Revolution von 1688 erlitt sie ihre ernsthafteste Einbuße. Da sie mit der Partei der Gegenrevolution verbunden war und mit in das Schicksal der Familie Stuart verflochten wurde, war ihr Gottesdienst im nächstfolgenden Jahrhundert verboten, und sie wurde auch noch anderen einschränkenden Verfügungen unterworfen, so daß sie beinahe aus dem Lande vertrieben wurde.

Im Jahre 1792 erlangte sie aber wieder vollständige Duldung, und der immer wachsende Einfluß Englands hat mehr und mehr zu ihren Gunsten gewirkt. Hauptsächlich infolge dieses Einflusses ist es dahin gekommen, daß der größere Teil des schottischen grundbesitzenden Landadels und die bedeutende Majorität unter den Familien des hohen Adels, die zum größten Teil auf englischen Schulen und Universitäten erzogen werden und sich mit englischen Familien verschwägern, sich in neuerer Zeit dieser Kirche angeschlossen haben. Dieser Umstand hat sie in besonderem Grade zur sogenannten „vornehmen" Kirche in Schottland gemacht. Ihre Sache ist allerdings auch durch gute Organisation befördert worden. Sie hat nämlich das Land in sieben Diöcesen (Moray, Aberdeen, Brechin, St. Andrews, Edinburgh, Glasgow und Argyll) eingeteilt, und seit 1876 ist auch ein sehr wirksames System von Laienvertretung, das sich auf alle Gemeinden erstreckt, in Wirksamkeit getreten und verfolgt vornehmlich das Ziel, die Bischöfe in allen Angelegenheiten der finanziellen Verwaltung zu unterstützen. Indem sich nun zu alledem noch der anziehende Charakter ihrer Gottesdienste und die sorgsame und selbstverleugnende Thätigkeit ihrer Geistlichkeit hinzugesellte, ist so das siegreiche Vorwärtsschreiten dieser Kirchengemeinschaft vielseitig gefördert worden. Dieser Fortschritt ist aber wirklich bemerkenswert gewesen. Denn Ende 1904 gab es in ihr 372 Gemeinden (allerdings einschließlich der Missionsniederlassungen), 323 Geistliche und 48468 Kommunikanten — gegenüber den 265 Gemeinden, 288 Geistlichen und 30000

Kommunikanten, von denen in der vorigen Auflage dieses Werkes (1884) berichtet werden konnte. Ferner besaß sie im Jahre 1904 auch 24184 Sonntagsschüler und 13350 tägliche Schüler in 72 Schulen. Sodann die Summe, die zu den vier Hauptkassen dieser Kirche (für die Zwecke der Geistlichkeitsbesoldung, für innere Mission, Erziehung und äußere Mission) beigesteuert wurde, betrug 391360 Mk. Wegen des sog. hochkirchlichen Charakters dieser Kirche hat allerdings ein kleiner Bruchteil von ihr die Gemeinschaft mit ihr abgebrochen. Dieser Bruchteil umfaßt 9 Gemeinden und erhebt den Anspruch, direkte Beziehungen zur englischen Staatskirche zu haben.

III. Kongregationalisten. 1. Kongregationalistische Union.

In jenen erregten Zeiten des staatlichen Lebens, als die Independenten (diejenigen, welche die Selbstständigkeit der Gemeinden im Kirchenorganismus betonten) zuerst eine mächtige Stellung in England sich eroberten, kann keine Spur von einer entsprechenden Bewegung in Schottland entdeckt werden. Aber im Jahre 1728 ließ John Glas, ein Geistlicher der schottischen Staatskirche, eine solche Spur zurück und bildete eine independente Körperschaft, die noch jetzt durch eine oder zwei kleine Gemeinden vertreten wird. Aber erst seit dem Ende des 18. Jahrhunderts begann eine independentische Bewegung sich erfolgreich geltend zu machen. Damals regte sich bekanntlich eine Erneuerung des christlichen Lebensideals, an der auch die Brüder Haldane teilnahmen, und in dieser Quelle, deren Wasser wahrscheinlich durch Zufluß aus England verstärkt wurde, fanden die meisten Gemeinden ihren Ursprung, die sich mit der ehemaligen Kongregationalistischen Union verbündeten. Sie wurde im Jahre 1863 gegründet. — Eine andere Kirche, die Evangelische Union, entsprang aus einer Spaltung, die 1841 in der Sezessionskirche (s. o. S. 755,12) stattfand. Ein junger Theologe namens James Morison wurde nämlich aus der ebengenannten Kirchengemeinschaft ausgeschlossen, weil er die Liebe Gottes mit Nachdruck betonte, ohne, wie wenigstens behauptet wurde, für irgend eine Lehre von der Gnadenwahl Raum zu lassen, und er gründete nun diese Abzweigung (denomination), die nach ihm sehr oft auch die Morisonische Kirche genannt wird, und die, als sie zu ihrer Organisierung schritt, den kongregationalistischen Typus der Kirchenverfassung dem presbyterianischen vorzog. — Im Jahre 1896 vereinigten sich die Gemeinden der Kongregationalistischen Union mit denen der Evangelischen Union, um die gegenwärtige Kongregationalistische Union von Schottland zu bilden. Diese umfaßt 190 Gemeinden mit 174 Geistlichen, 35688 Kommunikanten und 33358 Sonntagsschülern. Sie besitzt auch eine theologische Fakultät in Edinburgh mit drei Professoren und elf Studenten. Diese Kirche ist in ehrenvoller Weise durch ihren Eifer in der Förderung der Mäßigkeitsvereine ausgezeichnet. Ihre Beiträge für äußere Mission werden in der Regel an die Londoner Missionsgesellschaft geschickt, werden aber in deren Rechenschaftsberichten nicht als ein besonderer Posten eingeführt.

Eine kleine Minorität der Evangelischen Union lehnte es ab, in die Union mit den Kongregationalisten im Jahre 1896 einzutreten, und hat sich unter dem alten Namen organisiert. Sie umfaßt 8 Gemeinden mit 5 Geistlichen.

2. Die Baptistische Union. — Diese Kirche hat in Schottland seit 1750, nach der Behauptung einiger sogar erst seit 1765 existiert, zu welcher Zeit ein viel genannter Baptistenprediger, Archibald Maclean, in Edinburgh predigte. Die oben erwähnten Brüder Haldane (s. Bd VII S. 354) wurden schließlich Baptisten, und dies trug naturgemäß viel dazu bei, die Sache zu fördern. Die Zahl ihrer Anhänger ist indes im Vergleich mit England klein, wenn man sie an der Bevölkerungszahl von Schottland mißt. Die Lehre der Baptistischen Union ist calvinistisch, ihr Gottesdienst sehr einfach, ihre Verfassung streng kongregationalistisch, obgleich eine Baptistische Union und eine Veranstaltung für innere Mission hinzugefügt worden ist. Unter ihren Predigern gehören einige mehr, als unter den Kongregationalisten, dem Laienstande an. Es giebt bei ihnen übrigens auch Gemeinden, in denen andere Christen, ohne daß sie die „Taufe von Gläubigen“ empfangen haben, zur Feier des hl. Abendmahls zugelassen werden, freilich ohne dadurch die Stellung von Gemeindegliedern zu erlangen. Diese Abzweigung am Baume der Christenheit nimmt an der äußeren Mission der englischen Baptistenkirche teil. Sie hat auch eine theologische Unterrichtsanstalt mit 5 Dozenten und 14 Studenten. Die folgende Tabelle gewährt noch einen genaueren Einblick in den Bestand und die Leistungen der Baptistischen Union: Gemeinden: 125; Kommunikanten: 18809; Sonntagsschullehrer: 1804; Sonntagsschüler: 15604.

IV. Methodisten. — Es ist eine bemerkenswerte Thatsache, daß diese kraftvolle Kirchengemeinschaft in Schottland nur noch schwach vertreten ist. Sie hat indes aus

diesem Grunde auch wieder die inneren Spaltungen vermieden, denen sie in England preisgegeben ist. Nur die Wesleyaner und die ursprünglichen Methodisten besitzen in Schottland eine bemerkenswerte Existenz. Sie bilden indes nur Teile der englischen Gemeinschaften, die die gleichen Namen tragen.

1. Wesleyaner. — Im Jahre 1751 besuchte Wesley Schottland zum erstenmal, 5 und 1767 gab es 468 Mitglieder seiner Partei. Jetzt bestehen 28 Circuits (etwa: Prediger-Rundreisebezirke) und Missionen (minder oder freier organisierte Stationen) mit 45 Geistlichen. Umfangreiche Gemeinden existieren in Edinburgh und Glasgow, und in jener erstgenannten Stadt ist während der letztverflossenen Jahre eine kräftige und erfolgreiche Mission thätig gewesen, die unter einer geschickten Oberleitung steht und in der 10 That alle besten Charakterzüge einer „Institutionalen Kirche" großen Stils an sich trägt; sie hat infolgedessen den Methodismus innerhalb der Wesleyanischen Gemeinschaft zu einer wirklichen Macht erhoben.

2. Jene oben erwähnte zweite Unterabteilung der schottischen Methodisten, die „Ursprünglichen (Primitive) Methodisten", weist nach den neuesten statistischen Angaben 15 einen Bestand von 16 Prediger-Rundreisebezirken und 18 Geistlichen auf.

V. Andere protestantische Kirchen und Sekten. — Unter diesen mögen folgende erwähnt sein: die Gesellschaft der Freunde oder Quakers (Queker oder Zitterer), die sich in Schottland seit 1662 festgesetzt haben; die Katholisch apostolische Kirche, deren Anhänger sonst als Irvingianer bekannt sind; die Unitarier 20 und die Neue Kirche oder Swedenborgianer. Nur wenige von diesen Kirchengemeinschaften oder vielleicht gar keine besitzt mehr als 12 Gemeinden, und keine von ihnen zeigt einen besonderen Zug in ihrem Wesen, der ihr innerhalb der betreffenden, von anderwärts her bekannten Kirchengemeinschaft eine Ausnahmestellung anwiese. Ein Satz muß aber auch noch der Heilsarmee gewidmet werden, die in den meisten Städten 25 festen Fuß gefaßt hat und in zunehmendem Maße nach der sozialen Seite ihrer Thätigkeit hin an Einfluß gewinnt, indem sie ein wohlthätiges Werk energischer Befreiung und thatkräftiger Unterstützung unter den am tiefsten gesunkenen Klassen der Bevölkerung betreibt.

VI. Die römisch-katholische Kirche. — Soweit die Berechnungen reichen können, 30 geht die Zahl der römisch-katholischen Bevölkerung Schottlands beträchtlich über eine halbe Million hinaus. Die große Mehrzahl von ihnen sind Irländer von Geburt oder entfernterer Abstammung und besitzen ihre Mittelpunkte in den niedrigeren Bevölkerungsschichten der großen Städte. Indes ein Teil der römischen Katholiken des Landes gehört auch zu dessen echt schottischen Bewohnern. Dieser Teil beziffert sich vielleicht auf 35 30000 Seelen, und diese Schottländer sind immer Katholiken gewesen und bleiben, nachdem mehr als drei Jahrhunderte protestantischen Einflusses sie umflutet haben, doch immer dem alten Glauben treu. Dieser Teil der römisch-katholischen Kirche Schottlands ist unter den Hochlandsbewohnern zu finden, die den gälischen Dialekt (eine Mundart des Keltischen) sprechen, so viele von ihnen auch Protestanten und zwar der entschiedensten 40 Art sind. Das Gebiet, das von diesem Teil der römisch-katholischen Schottländer besetzt ist, reicht als schmaler Streifen von den Inseln der südlichen Hebriden in nordöstlicher Richtung quer durch Schottland bis zu den Grenzen von Banffshire und Aberdeenshire.

Im Jahre 1878 wurde die römisch-katholische Hierarchie in 6 Diöcesen (St. Andrews und Edinburgh, Glasgow, Aberdeen, Dunkeld, Galloway und Argyll) von neuem 45 aufgerichtet. Die Zahl ihrer Gemeinden betrug Ende 1903: 226, die ihrer Priester: 507, und die ihrer Kirchengebäude: 371. Es waren in jenem Jahre auch 64 Klöster, und zwar 13 für Männer und 51 für Frauen vorhanden. Wochentagsschulen, die von vielen tausend Kindern besucht werden, sind erbaut worden und werden von der Kirche geleitet, wiewohl sie unter der Aufsicht der Regierung stehen und zum Teil von der Regierung 50 unterhalten werden. — Der römisch-katholische Teil der Bevölkerung lebt in fast vollständiger Isolierung von seinen protestantischen Nachbarn, und keine von beiden Parteien scheint sehr auf Kosten der andern zu wachsen.

Zum Schluß muß noch ein Blick auf die bedeutenden Volksmassen geworfen werden, die sich allen erwähnten Kirchengemeinschaften entfremdet haben. Man rechnet, 55 es sei jetzt so weit gekommen, daß diese von allen Kirchen sich fernhaltenden Massen die Summe von 1600000 Seelen oder 37½% der gesamten Bevölkerung Schottlands ausmachen. Diese ungefähre Berechnung mag unzuverlässig sein, aber jene Massen sind jedenfalls für alle Kirchen groß genug, daß sie die Aufgabe fühlen müssen, alle ihre Kräfte aufzubieten, um dem daherflutenden Verderben Einhalt zu thun. Das, was zu diesem 60

Zwecke thatsächlich schon geleistet wird, läßt sich freilich zum großen Teil nicht im Rahmen einer kirchlichen Statistik darlegen. Von dieser Art sind die schottischen Bibel- und Traktatgesellschaften, die Stadtmissionen, die Erziehungsanstalten für sittlich verwahr-losste Kinder, die Vereine für die Enthaltsamkeitsbestrebungen u. s. w. Zeit und Raum 5 fehlt, um hier ein Gemälde dieser großartigen Arbeitsgebiete christlicher Liebesthätigkeit zu zeichnen, die nicht die einzelnen Kirchen, sondern die Kirche Jesu Christi in Schottland geschaffen hat und auf denen ihre Einheit am besten erreicht und erwiesen wird.

Rev. **John Cairns.**

Schreibkunst und Schrift bei den Hebräern. — I. Litteratur: J. L. Hug, Die 10 Erfindung der Buchstabenschrift, ihr Zustand und frühester Gebrauch im Alterthume, Ulm 1801. || U. Fr. Kopp, Bilder u. Schriften der Vorzeit, 2 Bde, Mannheim 1819. 21. || W. Gesenius, Art. „Paläographie" in der Allgemeinen Encyklopädie von Ersch u. Gruber. || J. Olshausen, Ueber den Ursprung des Alphabets, Kieler philolog. Studien, 1841, S. 4 ff. || H. Steinthal, Die Entwicklung der Schrift, Berlin 1852 (113 S.). || Heinr. Brugsch, Ueber Bildung 15 und Entwicklung der Schrift, Berlin 1868 (30 S.). || Heinr. Wuttke, Geschichte der Schrift, 1. Bd, Leipzig 1872 (782); ders., Abbildungen zur Geschichte der Schrift, 1. Heft, Leipzig 1873 (25 S. mit 33 Lithographien). || A. J. Evans, On the Alphabet and its origin, London 1872. || E. v. Drival, De l'origine de l'écriture, 3. Aufl. Paris 1879 (170). || Isaac Taylor, The Alphabet. An account of the origin and development of letters, 2 Bde, London 1883 20 (358 u. 398 S. I. Semitic alphabets; II. Aryan alph.). || Ph. Berger, Histoire de l'écriture dans l'antiquité. 2. Aufl. Paris 1892 (XXIV, 389). || Ueber das aus den Ausgrabungen von A. J. Evans in Kreta zu Folgernde steht noch wenig fest, vgl. S. A. Fries, ZdPV 1899, 118—126; Evans, American Antiquary and Orient. 1903, S. 183 f. und Biblia 1903 (XVI), 263—272.

25 Friedr. Delitzsch, Der Ursprung der Keilschriftzeichen. Lösung der Frage nach der Entstehung des ältesten Schriftsystems, Leipzig 1896 (240 S.); ders., Ueber den Ursprung der babylonischen Keilschriftzeichen, in: Berichte der Kgl. Sächs. Gesellschaft der Wiss., 13. Juli 1896, S. 167—198. || H. Zimmern, Zur Frage nach dem Ursprung des Alphabets, in: ZdmG 1896, 667—670. || F. Thureau-Dangin, Recherches sur l'origine de l'écriture cunéiforme, 30 Paris I: Les formes archaïques et leurs équivalents modernes (110 S.), Supplément 1899 (27). [Sumerist. Vgl. Ira M. Price in Amer. Journ. Sem. Lang. and Lit. XV (1898/99), 145—156].

Emm. de Rougé, Mémoire sur l'origine égyptienne de l'alphabet phénicien [verfaßt 1859] . . . publié par Jacques de Rougé, Paris 1874 (110 S.). || F. Lenormant, Essai sur 35 la propagation de l'alphabet phénicien dans l'ancien monde, Paris, 2 Bde 1872. 73; 2. Aufl. 1875. || A. Kirchhoff, Studien zur Gesch. d. griechischen Alphabets, 4. Aufl. Gütersloh 1887 (180).

Répertoire d'épigraphie sémitique publié par la Commission du Corpus Inscriptionum Semiticarum, Bd I, Paris 1904. || Revue sémitique d'épigraphie et d'histoire ancienne. 40 Directeur: J. Halévy, Paris 1893 ff. (darin z. B. L'origine des écritures cunéiforme et phénicienne 1896, S. 47—65; Nouvelles considérations sur l'origine de l'Alphabet 1901, 356—370. || M. Lidzbarski, Ephemeris für semitische Epigraphik, Bd I (Gießen 1902, 372 S.). Darin: Der Ursprung der nord- und südsemitischen Schrift S. 109—136; Der Ursprung des Alphabetes S. 261—271 (gegen Halévys Nouvelles considérations). Bd II im Er-45 scheinen.

Corpus inscriptionum semiticarum [CIS], Paris fol. Pars I: Inscriptiones phoeniciae, tom. I: 1885; tom. II, fasc. 1. 2: 1891. 1899. | Pars II: Inscriptiones aramaicae, tom. I, fasc. 1. 2. 3: 1889. 1893. 1902. | Pars IV: Inscriptiones himiariticae et sabaeae, tom. I, fasc. 1. 2. 3: 1889. 1892. 1900.

50 Mark Lidzbarski, Handbuch der nordsemitischen Epigraphik nebst ausgewählten Inschriften, Weimar 1898, Bd I: Text, S. 4—110: Bibliographie und Geschichte der nordsemit. Epigr.; 111—172: Realien und Formeln; 173—203: Die Schrift; 204—412: Die Sprachen; 415 bis 492: Inschriften [in hebräischen Buchstaben wiedergegeben]; Bd II, fol.: 43 Tafeln mit Inschriften, 3 mit Alphabeten [dies Hauptwerk ist im folgenden mit „NE" citiert].

55 G. A. Cooke, A text-book of North-Semitic inscriptions, Oxford 1903 (407 S. und 14 Tafeln). Vgl. St. A. Cook, North-Semitic epigraphy, in: Jew. Quarterly Review 1904, 258—289.

Wilh. Gesenius, Geschichte der hebräischen Sprache und Schrift, Leipzig 1815, S. 137 ff. [fast ganz veraltet]. || J. G. Eichhorn, Einleitung in das AT, 4. Aufl., Bd 1. 2 (Göttingen 60 1823), §§ 63—78. 342—377. || H. Hupfeld, Kritische Beleuchtung einiger dunkeln und mißverstandenen Stellen der alttestam. Textgeschichte, in: ThStK 1830, Heft 2—4 und 1837, Heft 3. | Ders., Ausführliche hebr. Grammatik [unvollendet, Kassel 1841] § 7 ff. || Ad. Merx, Art. „Schreiber, Schreibkunst" in Schenkels Bibellexikon V, 240—247. || H. L. Strack, Die bibl. und die masoreth. Handschriften zu Tschufut-Kale in der Krim, in: ZlThK 1875, 585 65 bis 624. || B. Stade, Lehrbuch der hebr. Grammatik I (Leipzig 1879), 22—44. || C. Schlott-

mann, Art. „Schrift und Schriftzeichen“ in: Riehms Handwörtb. des bibl. Altertums (1. Aufl. 1881), 2. Aufl. 1894, S. 1434—1450. || D. Chwolson, Corpus inscriptionum Hebraicarum, enthaltend Grabschriften aus der Krim und andere Grab- und Inschriften in alter hebräischer Quadratschrift, sowie auch Schriftproben aus Handschriften vom IX.—XV. Jahrh., St. Petersburg 1882 (528 Spalten fol.; 7 Tafeln) (seinem eigentlichen Zwecke, Verteidigung vieler Firkowitschiana, nach verfehlt, aber nützlich durch die Schriftproben und als Sammlung manches sonst zerstreuten gelehrten Materials). || S. R. Driver, The early history of the Hebrew alphabet, in: Notes on the Hebrew text of the books of Samuel, Oxford 1890, S. IX—XXIX (mit 15 Abbildungen). || Ad. Neubauer, The introduction of the square characters in Biblical mss. and an account of the earliest mss. of the Old Test., in: Studia Biblica et Ecclesiastica III, Oxford 1891, S. 1—36. || Ludw. Blau, Zur Einführung in die hl. Schrift, Straßburg i. E. (Budapest) 1894, S. 48—80: Die Einführung der Quadratschrift; die althebr. Schrift. | Ders., Wie lange stand die althebr. Schrift bei den Juden in Gebrauch?, in: Gedenkbuch zur Erinnerung an David Kaufmann, Breslau 1900, S. 44—57. || M. Lidzbarski, The Hebrew alphabet, in: Jewish Encyclopedia I (New-York 1901), S. 439 bis 454 (mit Abbildungen). || Ueber die Namen der althebr. Schrift vgl. den Aufsatz von G. Hoffmann „כתב רעץ und כתב ליבונאה in ZatW 1881, 334—338.

Die Geschichte des hebr. Alphabets ist von der Meisterhand Jul. Eutings dreimal zu ausführlicher graphischer Darstellung gebracht, in: Outlines of Hebrew Grammar by G. Bickell [engl. Uebersetzung von S. J. Curtiß], Leipzig 1877; The Hebrew alphabet, in: The Palaeograph. Soc. Teil VII, Bl. 87, London 1882; Chwolson, Corpus inscr. Hebr. || Desgleichen dreimal in vorzüglicher Weise von M. Lidzbarski: NE Tafel 44—46; in Jew. Encycl. I, 449 ff.; kurz in Gesenius-Kautzsch, Hebr. Grammatik, 27. Aufl., Leipzig 1902.

T. Birt, Das antike Buchwesen in seinem Verhältniß zur Litteratur, Berlin 1882 (518). || F. Blaß, Paläographie, Buchwesen und Handschriftenkunde, in: Handbuch der klass. Altertumswissenschaft (Jw. v. Müller), I. Bd. 1. Abt., 2. Aufl., München 1891. || K. Dziatzko, Untersuchungen über ausgewählte Kapitel des antiken Buchwesens (Mit Text ꝛc. v. Plinius NH XIII, § 68—89), Leipzig 1900 (206).

M. Steinschneider, Vorlesungen über die Kunde hebräischer Handschriften, deren Sammlungen und Verzeichnisse, Leipzig 1897 (110 S.). || Leop. Löw, Graphische Requisiten und Erzeugnisse bei den Juden, Leipzig 1870. 71 (Nebentitel: Beiträge zur jüdischen Alterthumskunde 1. Bd) 243 und 193 S. || Ludwig Blau, Studien zum althebr. Buchwesen und zur biblischen Litteraturgeschichte, Straßburg i. E. (Budapest) 1902 (203 S.; äußere und innere Geschichte der althebr. Bücher, Aufbewahrung und Vertrieb). | Ders., Ueber den Einfluß des althebr. Buchwesens auf die Originale und auf die ältesten Handschriften der Septuaginta, des Neuen Testament und der Hexapla, in: Festschrift für A. Berliner, Frankfurt a. M. 1903, 41—49.

II. Die biblischen Aussagen. Für ein Bekanntsein der Hebräer mit der Schreibkunst in der Zeit vor Mose fehlt es an direkten Zeugnissen. Auf dem Siegelringe Judas Gen 38, 18 war wohl nur irgend eine bildliche Darstellung eingegraben, und der Bericht Gen 23 über die vor Zeugen geführte Verhandlung Abrahams mit Ephron könnte, wenn auch nur als **argumentum e silentio**, als Beweis gegen das Bekanntsein geltend gemacht werden. Der alte Name der Stadt Debir war: קִרְיַת סֵפֶר Jos 15, 15 f.; Ri 1, 11 f. oder nach LXX Ri (cod. Vat.) *Καριασσωφαρ*, ägypt. **Bait ṭupar**: ק׳ סֹפֵר. Die israelitischen Unteraufseher der Israeliten in Ägypten Ex 5, 6 ff. (neben den ägypt. נֹגְשִׂים) und die Aufseher in der Wüste Nu 11, 16 (neben den Ältesten) werden שֹׁטְרִים genannt. Im Assyr. bedeutet **šaṭâru** „schreiben“, desgl. im Arab. **saṭara**, im Aram. ist שְׁטָר „Schriftstück, Dokument“. Folgt aber daraus etwas für die Art der Thätigkeit der israelitischen **šôṭᵉrîm**? Jedenfalls war die Schreibkunst bei den Israeliten zur Zeit Moses ziemlich verbreitet, kann also damals keine neue Erfindung gewesen sein. Mose schreibt Gesetzliches Ex 24, 4. 7 E (Bundesbuch); 34, 27; Dt 31, 9. 24, Geschichtliches Ex 17, 14 E (Sieg über Amalek), Nu 33, 2 P (Stationenverzeichnis), Lied Moses Dt 31, 22, vgl. noch Nu 17, 17 f. P (Namen der 12 Stämme auf 12 Stäbe). Schreiben der Priester Nu 5, 23 P (Gesetz über das Eiferopfer) und, freilich nur im Dt, Andrer Dt 6, 9; 11, 20; Scheidebrief 24, 1. 3. Das Gravieren von Namen und andren Wörtern in Stein und Metall wird erwähnt Ex 28, 9. 36 P. Aus dem Buche Jos vgl. 8, 32 (Josua schreibt das Gesetz Moses auf mit Kalk getünchte Steine); 18, 6. 8. 9 P (Beschreibung Kanaans zum Zwecke der Verlosung); 24, 26 E (Jos schreibt über den Landtag zu Sichem in „das Buch des Gesetzes Gottes“). Sogar in der Richterzeit muß die Kenntnis des Schreibens sich auf weite Kreise erstreckt haben; denn Ri 8, 14 ist ein zufällig ergriffener Knabe aus Sukkoth im stande, für Gideon die Namen von 77 Fürsten und Ältesten der Stadt aufzuschreiben. 1 Sa 10, 25, Samuel schreibt die Gerechtsame des Königtums in ein Buch. Lieder wie die in Nu 21; Ri 5 sind gewiß frühzeitig auf-

geschrieben worden. Nu 21, 14 werden aus „dem Buch der Kriege Jahves“ einige Zeilen eines Liedes angeführt. Citate aus dem סֵפֶר הַיָּשָׁר: Jos 10, 13 (Sonne, steh still &c.); 2 Sa 1, 18 (Klage Davids um den Tod Sauls und Jonathans) und 1 Kg 8, 53 LXX (Tempelweihgebet Salomos), wenn die hebr. Vorlage für *βιβλίου τῆς ᾠδῆς* ספר הישר lautete oder daraus verderbt war (J. C. Matthes, ZatW 1903, 121 hält an allen 3 Stellen ספר השיר für ursprünglich). Die von A. Th. Hartmann, W. Vatke, P. v. Bohlen aufgestellte Behauptung, daß die Schreibkunst erst kurz vor Salomo oder noch später zu den Hebräern gekommen sei, ist somit unhaltbar. — Aus der Zeit der Könige sind uns zahlreiche Notizen überliefert über die Verwendung der Schreibkunst im öffentlichen wie im privaten Leben: 2 Sa 11, 14 (Uriasbrief); 1 Kg 21, 8. 11 (Isebel an die Vornehmen in Jesreel); 2 Kg 5, 5 ff. (Empfehlungsbrief für Naeman); 10, 1 f. 6 f.; Jes 8, 1 (חֶרֶט אֱנוֹשׁ für jedermann lesbare, d. i. deutliche Schrift); 10, 1. 19; 29, 11 f.; 30, 8; (37, 14 Sanherib an Hiskia; 39, 1 Merodach-Baladan an Hiskia); Jer 29, 1; Hos 8, 12; Hab 2, 2; Ps 45, 2; 2 Ch 2, 10 (Hiram von Tyrus an Salomo); 21, 12; Kaufvertrag Jer 32, 10; Gerichtswesen Hi 13, 26; 31, 35. Nicht ganz klar ist die Thätigkeit der סֹפֵר genannten königlichen Beamten: einer bei David 2 Sa 8, 17, zwei bei Salomo 1 Kg 4, 3; einer bei Hiskia 2 Kg 18, 18. 37; 19, 2 und bei Josia 2 Kg 22, 3; wahrscheinlich hatten sie Urkunden auszufertigen und die Korrespondenz des Königs zu führen. 2 Kg 12, 11 hat der Sopher des Königs Jehoas die Aufsicht über die Einnahmen für die Ausbesserung des Tempels. Daß auch Kinder schreiben konnten, ersieht man aus Jes 10, 19.

Das Material, auf welches man gewöhnlich schrieb, ist wohl Papyrus (*χάρτης* 2 Jo 12) gewesen. Zwar ist das im AT nicht ausdrücklich gesagt; aber ebenso wenig ist in ihm die von den meisten angenommene Verwendung von geglätteten Tierhäuten bezeugt. Denn Jer 36 (griech. 43) hat die LXX gewiß richtig *χαρτίον* und *χάρτης* („ganze Stücke Leder hätte der König trotz seines Ingrimms sicher nicht auf das offene orientalische Feuerbecken geworfen“ Schlottmann); und was Nu 5, 23 betrifft, so ist zu beachten, daß man frische Tintenschrift auch von Papyrus abwaschen kann. Papyrus גֹּמֶא wächst noch jetzt in Palästina, namentlich in den Sümpfen an der Küste, z. B. am Krokodilfluß, und in der Jordanspalte am Hule-See, beim See Tiberias und bis hinab zum Toten Meere (s. L. Fonck, Streifzüge durch die Biblische Flora, Freiburg i. B. 1900, S. 36 ff.). Import von Papyrus aus Ägypten nach Phönizien ist für das 11. Jahrhundert v. Chr. beurkundet (Ztschr. f. äg. Sprache 1900, S. 11). Doch ist der Gebrauch von Lederrollen im Altertum so allgemein gewesen, daß er auch bei den Israeliten als häufig angenommen werden darf. Das viel später erfundene Pergament (Eumenes II. von Pergamon, 197—158 v. Chr.) kommt nur im NT vor: 2 Ti 4, 13 *τὰς μεμβράνας*. — Die Bücher hatten Rollenform: מְגִלָּה Jer 36; Ez 2, 9; 3, 1 ff.; Ps 40, 8; Sach 5, 1 f.

Man schrieb mit einem Rohrgriffel, עֵט Ps 45, 2; Jer 8, 8, *κάλαμος* 3 Jo 13, der mittels des Schreibermessers תַּעַר הַסֹּפֵר Jer 36, 23 gespitzt wurde, und mit Tinte דְּיוֹ Jer 36, 18, *μέλαν* 2 Kor 3, 3; 2 Joh 12; 3 Jo 13. Das Tintenfaß heißt קֶסֶת הַסֹּפֵר Ez 9, 2. 3. 11. Man trug das Schreibzeug im Gürtel bei sich, Ez 9. — Zum Eingravieren in Metall oder Stein diente der eiserne Griffel עֵט בַּרְזֶל Jer 17, 1; Hi 19, 24. Von gleicher Verwendung hatte der חֶרֶט Jes 8, 1 (חרט einschneiden, eingraben) seinen Namen.

III. Anderweitige Kunde über Schriftgebrauch bei den Hebräern. Die im Winter 1887/8 in El-Amarna (Mittelägypten) und die unlängst an der Stätte des alten Tha'anakh (Südrand der Ebene Jesreel) gemachten Funde haben in überraschender Weise gelehrt, daß man sich in Palästina um das Jahr 1400 v. Chr. der babylonischen Schrift, daher auch der babylonischen Sprache bediente, und zwar geschah das sowohl seitens ägyptischer Bekannter und hochgestellter Palästinenser in Berichten und Eingaben an die Pharaonen Amenophis III. und Amenophis IV. als auch (Tha'anakh) in Mitteilungen vornehmer Palästinenser an Landsleute. Daraus wird geschlossen werden dürfen, daß damals eine andre, eine für das Kanaanäische besser passende Schrift entweder noch nicht vorhanden oder doch nicht in weiteren Kreisen vorhanden war. Vgl. H. Winckler in: Keilinschriftliche Bibliothek V (Berlin 1896) und in: Schrader, Keilinschriften und das AT[3] (Berlin 1903); Ernst Sellin, Tell Ta'annek, Wien 1904. — Gelegentlich welcher der langjährigen Berührungen zwischen Babylonien und Palästina der Gebrauch der babylonischen Schrift in Palästina aufkam, ist unbekannt. Wenn J. Halévys These, daß die Chabiri der El-Amarna-Tafeln Nachkommen kassitischer Militärkolonien gewesen sind (Revue

Sémitique 1904, 240—258), sich bestätigt, würde man an das 17. oder das 16. Jahrhundert zu denken haben. — Dafür, daß die Israeliten nach der Eroberung Kana'ans in einem irgendwie in Betracht kommenden Maße der Keilschrift sich bedient hätten, fehlt es an Beweisen. Jedes Halts entbehrt speziell die von englischer Seite und von H. Winckler ausgesprochene Vermutung, der Dekalog sei zuerst in Keilschrift geschrieben worden.

Soweit wir den Gang des Geschehenen rückwärts verfolgen können, haben die Israeliten sich derjenigen Schriftart bedient, welche durch die im Juni 1880 entdeckte, wahrscheinlich der Zeit des Königs Hiskia angehörige Siloahinschrift als bei den Israeliten üblich erwiesen ist. Dieselben Schriftzüge zeigt das im Jahre 1904 im Tell el Mutesellim (Megiddo) gefundene Siegel „des Schema', Knechts Jerobeams" (gemeint ist wohl Jerobeam II.; vgl. E. Kautzsch in: Mittheilungen und Nachrichten des deutschen Palästina-Vereins 1904, S. 1—14).

IV. Die nordsemitische und die althebräische Schrift. Die eben erwähnte Schrift ist wesensgleich mit der des Mesasteines, der Zendjirli-Inschriften (Nordsyrien) und der phönizischen Inschriften. Man nennt sie jetzt die nordsemitische Schrift im Unterschiede von der südsemitischen, in der die sabäischen, die minäischen, lichjanischen, çafaitischen, protoarabischen (thamudenischen) Inschriften geschrieben sind. Die südsemitische Schrift, um deren Entzifferung J. Halévy besonders große Verdienste sich erworben hat, ist aus der nordsemitischen abgeleitet, s. die überzeugenden Darlegungen M. Lidzbarskis in seiner Ephemeris I, 109—128. Und zwar zeigen die lichjanischen und die çafaitischen Buchstaben (L. ein arabischer Stamm; das Felsgebiet Çafa nicht weit von Damaskus) teilweise altertümlichere, d. h. den altkanaanäischen näher stehende Formen als die sabäischen, s. F. Praetorius, ZdmG 1902, 676—680 (Zur Geschichte des griech. Alphabets); 1904, 715—726 (Zum südsemitischen Alphabet).

In Bezug auf das Alter der nordsemitischen Schrift können wir zur Zeit nur dies sagen: die Vergleichung mit dem aus ihr entlehnten griechischen Alphabet lehrt, daß diese bedeutsamste aller Erfindungen noch geraume Zeit vor dem Ende des 2. vorchristlichen Jahrtausends gemacht worden ist. Wahrscheinlich mehrere Jahrhunderte vor dem Ende des genannten Jahrtausends.

Erfunden ist diese Schrift von einem westsemitisch (aramäisch, bezw. kanaanäisch) redenden Volke, das mit Ägypten in nahem Verkehr stand. Für den Zusammenhang mit Ägypten ist zuerst Emmanuel de Rougé eingetreten: Schreiben von rechts nach links, Prinzip der Akrophonie (d. h. jeder Buchstabe wird dargestellt durch das Bild eines Gegenstandes, dessen Name mit dem zu bezeichnenden Laute beginnt), Schreiben zunächst nur der Konsonanten — das ist den altkanaanäischen Schriftzeichen mit denen der alten Ägypter gemeinsam. Daß aber erstere, sei es sämtlich, sei es ein Teil von ihnen, direkt aus den hieratischen (so de Rougé) oder den hieroglyphischen (so J. Halévy) gebildet seien, scheint mir bei Vergleichung der wirklich überlieferten Schriftzeichen unannehmbar. Abzulehnen sind auch die Versuche, das nordsemit. Alphabet aus der babylonisch-assyrischen Keilschrift abzuleiten, und zwar nicht nur der von Deecke, ZdmG 1877, 102 ff., sondern auch der von Frdr. Delitzsch, Ursprung S. 221—231. Letzterer behauptet zwar nur eine freiere Anlehnung an die babylonische Schrift, will aber die altkanaanäischen Buchstaben nicht aus den zur Zeit ihrer Erfindung gebräuchlichen Keilschriftformen erklären, sondern aus der viel älteren, damals wohl nur noch Gelehrten bekannten Bilderschrift.

Die Namen der Buchstaben sind zum großen Teil von den Gegenständen hergenommen, deren Bild für die älteste Form benutzt worden ist, so: א Rind(kopf), ל Ochsenstachel, מ Wasser, ע Auge, ר Kopf, ש Zahnreihe, ת Zeichen; wahrscheinlich auch: ז Olivenzweigchen *ζητα* (זַיִן „Waffe" aramäisch), ס Baum (vgl. סְבַךְ; zum Wechsel von ב und מ vgl. Semechonitis-See, דיבון und Jes 15, 9 דימון). Vgl. Lidzbarski in seiner Ephemeris I, 181—184 und dessen im Oktober 1905 in Hamburg gehaltenen Vortrag, der in Bd II Heft 2 veröffentlicht werden soll (L. kombiniert jetzt ט „umschnürtes Packet, Ballen" mit טען Gen 45, 17 und צ „Stiege" mit צעד „hinaufsteigen" Gen 49, 22). — Die griechischen Namensformen lauten in LXX, Codex Vatican., Klagl.: *Ἀλεφ, Βηθ, Γιμελ, Δαλεθ, Ἠ, Οὐαυ, Ζαιν, Ἡθ, Τηθ, Ἰωθ, Χαφ, Λαμεδ, Μημ, Νουν, Σαμχ, Ἀιν, Φη, Τιαδη, Κωφ, Ρηχς, Χσέν, Θαυ*. Der griechisch-lateinische Psalter in Verona (Swete R) hat bei Ps 118 (hebr. 119) etwas abweichende Formen: *ζαι, λαβδ, νυν, σαμεχ, σαδη, ρης, σεν*.

Zur inneren Geschichte des altkanaanäischen Alphabets kann gesagt werden, daß einige Buchstaben durch Differenzierung aus anderen gebildet sind. So zuerst M. A. Levy

1856, Phönizische Studien I, 49 ff.; dann J. Halévy, **Mélanges d'épigraphie et d'archéologie orientales** 1874, S. 179; K. Schlottmann, M. Lidzbarski. Man darf wohl als gewiß erklären, daß ח aus ה erweitert ist, ט aus ז, ם aus ח. Die Frage, ob auch צ aus ש, ist zu verneinen, wenn man die S. 769, 58 erwähnte Deutung des Namens 5 Zade für richtig hält. K. Schlottmann (Riehms Handwörtb.² S. 1447 f.) war geneigt, auch ז und ק als erst später entstanden anzusehn. Dann hätten wir „genau jene 16 [22—6] Buchstaben, welche die Griechen nach den Angaben ihrer Grammatiker zuerst von den Phöniziern empfangen haben sollen, nämlich *αβγδεικλμνοπρστυ* (ε wäre dabei Zeichen zugleich für ε und η und für den **Spiritus asper**, υ für υ und das Digamma ge- 10 wesen)." Hierzu muß freilich bemerkt werden: es läßt sich sonst nicht erweisen, daß das nordsemitische Alphabet jemals weniger als 22 Buchstaben gehabt hat. Andrerseits verdient Folgendes Beachtung: die in diesem Alphabet noch nicht vorhandenen Zeichen der südsemitischen Alphabete sind ebenso mit Hilfe eines diakritischen Striches gebildet wie ח aus ה, vgl. D. H. Müller, Epigraphische Denkmäler aus Arabien, Wien 1889, S. 19; 15 F. Praetorius, ZdmG 1904, 720 ff.

Die Aufeinanderfolge der Buchstaben im Alphabet ist bezeugt durch die alphabetischen Lieder Ps 111. 112. 119, Spr 31, 10 ff. u. Klagl 1, ferner durch das griechische Alphabet und den Zahlenwert der (hebräischen wie der) griechischen Buchstaben: א—ט, α—ϑ = 1 bis 9; י—פ, ι—π = 10—80 (an die Stelle des ס ist ξ getreten); צ fehlt, daher ק = 20 100, griech. Koppa = 90; ר—ת = 200—400, ϱ—τ = 100—300. Ein einheitlicher Plan liegt der Anordnung nicht zu Grunde; doch ist absichtliches Aneinanderreihen an mehreren Stellen deutlich erkennbar. Die Abweichungen im arabischen und im äthiopischen Alphabet sind sekundär.

Das älteste bekannte Dokument in nordsemitischer Schrift ist bis jetzt noch die 25 im Jahre 1868 von dem deutschen Prediger F. H. Klein in den Ruinen von Dibon gefundene 34zeilige Inschrift des moabitischen Königs Mescha' aus der Mitte des 9. Jahrhunderts v. Chr., vgl. 2 Kg 3, 4 ff. Die leider nicht ganz vollständigen Bruchstücke sind jetzt im Louvre zu Paris. Wesentlich dieselbe Schrift sieht man auf althebräischen u. s. w. Siegeln und Gemmen seit dem 8. Jahrh., vgl. Levy, Siegel und Gemmen; Cooke, **Text-** 30 **book** S. 362; dazu jetzt das Siegel mit der Inschrift לשמע עבד ירבעם. Siloahinschrift (jetzt in Konstantinopel).

Phönizische Inschriften. Wahrscheinlich aus dem 8. Jahrhundert stammen die in Limassol auf Cypern gefundenen acht Bruchstücke zweier (?) Bronceschalen, Lidzbarski NE S. 419 (nach S. 176 noch älter als die Mesainschrift); Cooke, **Textbook** S. 52—54. 35 Von andren phönizischen Inschriften seien hier genannt: Jechawmilk, König von Byblos (5.—4. Jahrh.); Thabnith, Priester der 'Aschthoreth, König der Sidonier (um 300); Eschmun-'azar, Sohn des Th., gefunden 1855, jetzt im Louvre.

Th. Nöldeke, Die Inschrift d. Königs Mesa v. Moab erklärt, Kiel 1870 (38). | C. Schlottmann, Die Siegessäule Mesas, Halle 1870 (51); ZdmG 1870, 253—260. 438—460. 645—680; 40 1871, 463—483; (über ein neugefundenes kleines Fragment) 1876, 325—328. | R. Smend und A. Socin, Die Inschrift des Königs Mesa, Freiburg i. B. 1886 (35). | Ch. Clermont-Ganneau, **La stèle de Mésa**, in: **Journal Asiatique, ser. VIII, t. 9 (1887), p. 72—112.** | K. G. A. Nordlander, Die Inschrift des Königs Mesa von Moab (Upsala), Leipzig 1896 (66). | Lidzbarski, Nordsem. Epigr. 415 f.; Ephemeris I, 1—10: Eine Nachprüfung der Mesainschrift. | 45 F. Praetorius, ZdmG 1905, 33—35. | Ed. König, Ist die Mesa-Inschrift ein Falsifikat?, ZdmG 1905, 233—251 [Gegen G. Jahn, Das Buch Daniel 1904, 122 ff. Die Bestreitung der Aechtheit durch J. verdiente keine so lange Widerlegung. Ebenso wenig ist ernst zu nehmen der von A. Löwy, Die Echtheit der moabitischen Inschrift im Louvre, Wien 1903 (27) gemachte Angriff].

50 M. A. Levy, Siegel und Gemmen mit aramäischen, phönicischen, althebräischen, himjarischen ... Inschriften, Leipz. 1869 (55).

Siloahinschrift. E. Kautzsch in ZdPV 1881, 102—114. 260—271; 1882, 205—218. | H. Guthe daselbst 1881, 250—259; 1890, 286—288; ZdmG 1882, 725—750. | Lidzbarski, Nordsemit. Epigr. S. 439. | A. Socin, ZdPV 1899, 61—64 (dazu vgl. Lidzbarski, Ephem. 55 I, 53 f.).

Phönizische Inschriften. Lidzbarski NE S. 416 ff.; Cooke, **Textbook** S. 18 ff. | C. Schlottmann, Die Inschrift Eschmunazars, Königs der Sidonier, Halle 1868 (202).

Die wichtigste Litteratur über die von W. M. Shapira (damals Händler in Jerusalem) nach Berlin verkauften „moabitischen Altertümer" sei hier nur, aber das doch, anmerkungs- 60 weise angeführt, da über die Unechtheit kein Streit mehr besteht. Einerseits: C. Schlottmann in ZdmG 1872—74; W. Weser daselbst 1872. 1874. Dagegen: Ad. Koch, Moabitisch oder Selimisch? Stuttgart 1876 (98); E. Kautzsch und A. Socin, Die Aechtheit der moabitischen

Alterthümer geprüft, Straßburg 1876 (191). — Derselbe Händler brachte im Juni 1883 Teile einer auszüglichen Bearbeitung des Dt nach Europa. Diese sind zwar mit Buchstaben, welche denen des Mesasteines sehr ähnlich, geschrieben, aber, wie der Unterzeichnete, der sie zuerst gesehen hat, dem Besitzer sofort sagte, ganz modernes Machwerk: den Schein des Altertums hat man geschickt dadurch hergestellt, daß man als Stoff, auf dem geschrieben wurde, die abgeschnittenen leeren oberen und unteren Ränder alter Leder-Synagogenrollen benutzte. Vgl. meinen am 31. August an den Herausgeber der Times gerichteten Brief (in der Nummer vom vom 4. Sept. 1883); meine Anzeige der gleich zu nennenden Gutheschen Schrift im ThLtB 1883, Nr. 40; Frz. Delitzsch, Schapira's Pseudo-Deuteronomium, in: Allgemeine Evang.-Luther. Kirchenzeitung Nr. 36—39; H. Guthe, Fragmente einer Lederhandschrift, enthaltend Mose's letzte Rede an die Kinder Israel, mitgetheilt und geprüft, Leipzig 1883 (94).

Aus der altkanaanäischen Schrift sind hervorgegangen: erstens die auf allen hebräischen Münzen angewendete, zweitens die samaritanische Schrift. Die ersten sicher datierten Münzen gehören der Zeit des Johann Hyrkan an, die letzten sind während des großen Aufstandes des Bar Kokhba geprägt. || Die älteste samaritanische Inschrift ist aus dem Anfange des 6. nachchristl. Jahrhunderts, vielleicht noch älter; 1844 in Nābulus entdeckt; sie enthält nur Bibelworte s. ZdmG 1860, 622—634; Lidzbarski NE Tafel XXI, 8. „Mit ihrer launischen Eckigkeit und Winkligkeit" ist die samarit. Schrift „die gotische unter den semitischen Schriften".

Münzen. Fred. W. Madden, Coins of the Jews, London 1881 (329 S. 4° mit 279 Holzschnitten u. 1 Tafel). | Th. Reinach, Les monnaies juives, Paris 1887 (Revue des études juives, Beilage: Actes et conférences S. CXXXI—CCXIX). | A. R. S. Kennedy, Artikel Money in Hastings' Dictionary of the Bible III, 417—432.

Rosen, Alte Handschriften des samaritan. Pentateuch: ZdmG 1864, 582—589 (mit Schriftproben). || Jew. Quarterly Review 1902, 26: Faksimile einer Seite (Dt 23, 10—19) aus einem hebr.-samaritan. Pentateuch vom Jahre 1504 n. Chr.

V. Aramäische Schriftarten und die hebr. Quadratschrift. Aus der gemeinnordsemitischen Schrift sind außer den südsemitischen Schriftarten und dem griechischen Alphabet auch die aramäischen Schriftarten hervorgegangen. Die wichtigsten hier geschehenen Veränderungen kann man in die Worte zusammenfassen: Öffnung der geschlossenen Köpfe (vgl. ב, ד, ר, ע auf dem Mesasteine, in den phönizischen Inschriften u. s. w. mit den entsprechenden palmyrenischen Zeichen) und Abrundung mancher eckigen Formen. Die ältesten der hier zu nennenden Denkmäler unterscheiden sich hinsichtlich der Schriftzüge gar nicht oder nur sehr wenig von den bisher erwähnten. So die altaramäischen Siegel und die drei Zendjirli-Inschriften. Von letzteren, die in den Jahren 1888 bis 1891 in, bezw. bei Z. in Nordsyrien gefunden worden sind, ist nur eine, die Bauinschrift des Barrekub aus der Zeit Thiglath-Pilesers III., rein aramäisch (jetzt in Konstantinopel); die beiden andren, die Panammuinschrift, welche Barrekub seinem Vater P. gewidmet hat, und die etwas ältere Hadadinschrift, sind in dem damals dort gesprochenen Dialekte (der zwischen dem Kanaanäischen und dem Aramäischen steht) geschrieben (diese beiden in Berlin). Dem 7. oder (so Ch. Clermont-Ganneau) dem 6. Jahrhundert gehören an die beiden im Jahre 1891 in Nerab, südöstlich von Aleppo gefundenen Inschriften: Denkmäler der Priester שנזרבן und אגבר. Aus dem 5. Jahrhundert die Inschrift des Priesters Zalm-schezeb in Teima (Arabien).

Zendjirli-Inschriften. Ausgrabungen in Sendschirli ausgeführt und herausgegeben im Auftrage des Orient-Comités zu Berlin. Berlin 1893 (84 S. 4°). | D. H. Müller, Die altsemitischen Inschriften von Sendschirli, in: Wiener Zeitschr. f. die Kunde des Morgenlandes 1893, 33—70. 113—140. | J. Halévy, Les deux inscriptions hétéennes de Zendjirli, in: Revue sémitique 1893, 138—167. 218—258. 319—336; 1894, 25—60. | Lidzbarski NE 440 ff.; Cooke, Textbook S. 159—185. || Ueber die Bauinschrift speziell vgl. J. Halévy, Rev. sém. 1895, 394 f.; 1896, 185—187; 1897, 84—91; D. H. Müller, WZKM 1896, 193—197; E. Sachau, SBA, 22. Okt. 1896, 1051.

Inschriften aus Nerab: Georg Hoffmann, Zeitschr. f. Assyriologie 1896, 207—292. | Teima: Theod. Nöldeke, SBA 1884, S. 813—820.

In Ägypten sind verfaßt worden: die Stele von Sakkara, 4. Jahr des Xerxes = 482 v. Chr., jetzt in Berlin und die Stele der Taba, 5.—4. Jahrhundert, jetzt in Carpentras (Depart. Vaucluse). Dazu jetzt zahlreiche von Aramäern in Ägypten während der Perserzeit geschriebene Papyrus, von denen hier genannt sei der durch J. Euting veröffentlichte vom Jahre 411/10 v. Chr. (Notice sur un papyrus égypto-araméen de la Bibliothèque impériale de Strasbourg, Paris 1903, in: Extraits des Mémoires ... de l'Académie); vgl. ferner Cooke, Textbook 206—213 (= CIS II, 145 f.). Andere durch A. H. Sayce für England erworbene Papyrus gleichen Ursprungs werden

demnächst durch A. E. Cowley veröffentlicht werden. Aramäische Topfinschriften, z. B. aus Elephantine. Cilicische Münzen (Tarsus), 4. Jahrhundert. Auch aus der Zeit der Ptolemäer und der Römer sind zahlreiche beschriebene Papyrusstücke und Topfscherben bekannt geworden.

Dieselbe Entwickelung der Schriftzüge ist auch in den Ländern östlich vom Jordan und in Palästina wahrnehmbar. Die Inschrift von ʿArâq el-Emîr (halbwegs zwischen Rabbath Ammon und Jericho), wahrscheinlich noch aus dem ersten Drittel des 2. vorchristl. Jahrhunderts, nur aus dem Namen ערביה bestehend, hat für ע noch die alte (fast einem Kreise gleichende) Form; ר und ב haben nicht mehr geschlossene Köpfe; י hat unten den nach rechts gewendeten Strich verloren; ה ist fast dem der „Quadratschrift“ gleich. Inschrift der Priesterfamilie בני חזיר, vgl. 1 Chr 24, 15, am „Jakobusgrabe“ im Kidronthal, 1. Jahrhundert v. Chr. (nach Ed. Meyer, Entstehung des Judenthums 1896, S. 143, noch älter): א, ל, ע und ר haben die spätere Form, ד ist von ר nicht zu unterscheiden, der linke senkrechte Strich im ה ist bis zu dem wagerechten Oberstrich hinaufgezogen. כ hat am Wortende schon die Verlängerung nach unten. || Die datierten palmyrenischen Inschriften stammen aus den Jahren 9 v. bis 271 n. Chr. Die „schön gerundeten und geschwungenen Formen machen den Eindruck einer Zierschrift“ (Lidzb. NE 192). Wegen seines Umfangs und Inhalts sei hier erwähnt der palmyrenisch und griechisch abgefaßte Zoll- und Steuertarif vom Jahre 137 n. Chr., vgl. E. Reckendorf, ZdmG 1888, 370—415; Lidzb. NE 463—473; Cooke, Textbook 313—340. || Die Nabatäer waren zwar Araber, bedienten sich aber beim Schreiben aramäischer Schrift und Sprache. Vgl. J. Euting, Nabatäische Inschriften aus Arabien, Berlin 1885 (97 S. 4°, 29 Tafeln); Sinaitische Inschriften, Berlin 1891 (92 S. 4°; 40 Tafeln). Die nabatäische Schrift wurde die Mutter der arabischen.

Aus dem Schrifttypus aramäischer Entwickelung ist durch Isolierung der im Laufe der Zeit vielfach miteinander verbundenen und infolge dessen veränderten Buchstaben und durch ein kalligraphisches Streben die „hebräische Quadratschrift“ כְּתָב מְרֻבָּע geworden.

In Palästina gingen, wie wir gesehen haben, beide Entwickelungsreihen nebeneinander her, waren beide Schriftarten nebeneinander und durcheinander in Gebrauch. Das allgemeine Bekanntsein mit der Schrift aramäischer Entwickelung ist schon für die Zeit Jesu bezeugt durch das Wort des Herrn Mt 5, 18 *Ἰῶτα ἓν ἢ μία κεραία οὐ μὴ παρέλθῃ ἀπὸ τοῦ νόμου*. Hier kann nicht an die altkanaanäische Form des י gedacht werden. Andrerseits muß angenommen werden, daß auch die kanaanäische Schrift noch im 2. nachchristl. Jahrhundert allgemein bekannt gewesen ist. Denn die Münzen aus der Zeit des Aufstandes des Bar Kokhba zeigen Legenden in dieser Schrift. Und Bar Kokhba, der an das Nationalitätsgefühl der Juden sich wandte, hat doch gewiß nicht eine schon vergessene Schrift wieder ausgegraben, um den Patriotismus seiner Anhänger zu entflammen. Auch war ja diese Schrift ganz oder doch wesentlich die der verhaßten Samaritaner. Bekanntsein mit der alten Schrift, ja Benutzung folgt für das 2. Jahrhundert auch aus der Mischna Jadajim IV, 5: „Das Aramäische in Esra und Daniel verunreinigt die Hände [ist heilig]. Aramäisches [aus Esr und Da], das man in hebräischer Sprache, und Hebräisches, welches man in aramäischer Sprache, und das, welches man in hebräischer Schrift כְּתָב עִבְרִי geschrieben hat, verunreinigt die Hände nicht [ist nicht heilig]. Es (hebräischer Bibeltext] verunreinigt die Hände nur, wenn man in Quadratschrift אשורית, auf Tierfell und mit Tinte schreibt“. An das Ende des 2. Jahrh. führen uns zwei Äußerungen des Origenes. Er sagt zu Ps 2, 2, daß die Griechen (die LXX) für den unaussprechlichen Gottesnamen (יהוה) *κύριος* setzen, und fährt dann fort (bei Montfaucon, Hexaplorum Origenis quae supersunt I, 86): *καὶ ἐν τοῖς ἀκριβέσι τῶν ἀντιγράφων Ἑβραϊκοῖς γράμμασι γέγραπται, ἀλλ' οὐχὶ τοῖς νῦν· φασὶ γὰρ τὸν Ἔσδραν ἑτέροις χρήσασθαι μετὰ τὴν αἰχμαλωσίαν* (etwas anders in ed. Bened. II, 539 = Lommatzsch XI, 396: *καὶ ἐν τοῖς ἀκριβεστέροις δὲ τῶν ἀντιγράφων ἑβραίοις χαρακτῆρσι κεῖται τὸ ὄνομα, ἑβραϊκοῖς δὲ οὐ τοῖς νῦν ἀλλὰ τοῖς ἀρχαιοτάτοις*). Und zu Ez 9, 4 (Montf. II, 282) berichtet Origenes, ein getaufter Jude habe ihm mitgeteilt, *τὰ ἀρχαῖα στοιχεῖα ἐμφερὲς ἔχειν τὸ θαυ τῷ τοῦ σταυροῦ χαρακτῆρι*. Zu der ersteren Mitteilung vgl. Hieronymus am Anfange des Prologus galeatus: Nomen dei tetragrammaton in quibusdam graecis voluminibus usque hodie antiquis expressum literis invenimus. Man hat die Angabe antiquis literis vielfach bestritten, z. B. W. Gesenius, Geschichte der hebräischen Sprache und Schrift S. 151. Denn man wußte bis vor kurzem nur von solchen griechischen Handschriften des AT, in denen der Gottesname יהוה durch *ΠΙΠΙ* wiedergegeben war, s. Field, Origenis Hexaplorum quae

supersunt, Oxford, zu Ps 26 (Gr 25), 1 u. zu Jes 1, 2. Jetzt sind aber Fragmente der Übersetzung Aquilas aus 1 Kg 20 (3 Kg 21); 2(4) Kg 23; Ps 90—92. 96—98. 102. 103 gefunden worden (Majuskelhandschrift des 5. oder 6. Jahrh.), in denen der Gottesname mit den alten Buchstaben wiedergegeben ist (ה richtig; ר ohne den wagerechten Strich unten rechts; für ר steht ר, da der Schreiber die alten Buchstaben, ohne sie zu verstehen, mechanisch kopiert hat), s. F. C. Burkitt, **Fragments of the books of Kings according to the translation of Aquila**, Cambridge 1897, und Ch. Taylor, **Hebrew Greek Cairo Genizah Palimpsests**, Cambridge 1900 [hier die Pss.-Fragmente]. Das ist aber auch die letzte Spur der Anwendung der althebräischen Schrift. Thatsächlich ist, so weit wir erkennen können, diese Schrift seit der Niederwerfung des Aufstandes des Bar Kothba aus dem Gebrauche des Volkes verschwunden, und ich bin, wenigstens zur Zeit, außer stande dem beizustimmen, was L. Blau zu zeigen wiederholt bemüht gewesen ist, „daß die althebräische Schrift als Volksschrift erst mit dem vollständigen Zusammenbruch des jüdischen Volkes im heiligen Lande, also etwa im 4. Jahrhundert [n. Chr.], zu existieren aufgehört hat".

Also: einige Jahrhunderte v. Chr. beginnt das Eindringen des aramäischen Schrifttypus in Palästina, und Ende des 2. Jahrhunderts n. Chr. ist die althebr. Schrift bei den Juden völlig verschwunden. Wie ist dies völlige Verschwinden zu erklären? Meines Erachtens nur durch die Annahme, daß schon früher der aramäische Schrifttypus für heilig galt, der althebräische für profan. Schon in der Mischna steht als unbestrittener Lehrsatz, daß hebräische Bibelcodices nur dann als heilig angesehen werden sollen, wenn sie in Quadratschrift אשורית mit Tinte auf Leder geschrieben seien, aber nicht, falls die althebr. Schrift angewendet sei (s. oben S. 772). Woher nun die Heiligkeit jener Schrift? In diesem Zusammenhange ist eine schon aus dem 2. nachchristl. Jahrhundert (R. Jose, R. Nathan) bezeugte Ansicht wichtig: daß Esra die Quadratschrift aus dem Exil, aus Assyrien mitgebracht habe, pal. Thalmud Megilla I, 71^{b} Z. 56 ff.; bab. Sanhedrin 21^{b}. Vgl. Epiphanius (in hohem Alter 403 gestorben), **De XII gemmis** § 63 (Werke ed. Dindorf IV, S. 213, angeführt ZatW 1881, 334: **Hesdra ascendens a Babylone volensque discernere Israel a reliquis gentibus ... immutavit pristinam formam** [der Schrift] und Hieronymus, **Prologus galeatus: Certumque est Esdram ... alias litteras repperisse quibus nunc utimur.** Allerdings hat Esra die Schrift aramäischer Entwickelung, soweit sie in seiner Zeit vorhanden war, nicht mitgebracht (sie kam auch ohne ihn, namentlich mit der aram. Sprache); aber es ist höchst wahrscheinlich, daß seit seiner Zeit dieser Schrifttypus bei den Kopien des Gesetzes angewendet worden ist und infolge dessen den Charakter der Heiligkeit gewonnen hat. Der Gegensatz gegen die Samaritaner war in der That geeignet die Einführung eines andren Schrifttypus für die heiligen Bücher, zunächst das Gesetz Moses, zu befördern. In späterer Zeit wäre, da die Juden je länger desto mehr den Buchstaben des Gesetzes vergotteten und die Schrifttypen je länger desto mehr voneinander sich unterschieden, eine derartige Veränderung hinsichtlich der Schrift sehr schwer, ja schließlich unmöglich geworden.

Aus verschiedenen Äußerungen im Thalmud, z. B. Sabbath 103. 104 ersieht man erstens, daß die damals übliche Quadratschrift eine längst zu abgeschlossener Ausbildung gekommene war, und zweitens, daß mit ihr die uns in Bibelhandschriften und -drucken vorliegende „Quadratschrift" im wesentlichen identisch ist; vgl. A. Berliner, Beiträge zur hebr. Grammatik in Talmud und Midrasch, Berlin 1879, S. 15—26.

Diese Stabilität erklärt sich aus dem einzigartigen Ansehen des Gesetzes, welches man mit diesen Buchstaben schrieb, vgl. meinen Artikel „Masora" in dieser Encykl.³ XII, 395. Aus der, unbeschadet der eben erwähnten Übereinstimmung, doch vorhandenen Verschiedenheit der Schriftzüge in den Bibelhandschriften kann man oft mit Sicherheit auf das Ursprungsland eines Manuskripts oder doch seines Schreibers schließen (spanische und deutsche Bibelcodices z. B. unterscheidet man leicht); in weit geringerem Maße läßt sich auf Grund der Schriftzüge etwas Gewisses über das Alter aussagen (viele sehr bestimmt lautende Angaben in Katalogen dürften unbeweisbar sein, oft sind sie lediglich geraten).

Alte Zeugen für die Beschaffenheit der hebräischen Schrift in früheren Jahrhunderten: a) Inschriften. Sarkophag der Königin Zadda צדה מלכתה (Königin Helena von Adiabene?); תחם גזר bis jetzt fünfmal nahe bei Gezer gefunden zur Bezeichnung der Sabbathsgrenze; zwei kleine Knochenkisten-Inschriften — alle vier (Lidzbarski NE Tafel 43) „dürften aus den letzten beiden Jahrhunderten des jüdischen Reiches [d. h. vor 135 n. Chr.] stammen". Während der Korrektur dieses Aufsatzes (Januar 1906) erhalte ich zu kurzer Prüfung die Photographien von drei Steinsärgen, die im Jahre 1905 auf dem Grund-

stücke des Syrischen Waisenhauses bei Jerusalem gefunden seien. An einer Schmalseite jedes steht der Name des hier Beigesetzten: ΠΑΠΙΑΣ ספיס, חנין und אביה; allen drei Namen ist הבשני hinzugefügt, d. i. defektive Schreibung für הבישני „der aus Beth Schean (Skythopolis) Stammende". Aus diesem Zusatze dürfte zu folgern sein, daß die 5 genannten Personen vor der Zerstörung Jerusalems durch Titus gestorben sind; schwerlich sind nach diesem Ereignisse Leute aus Beth Schean nach Jerusalem übergesiedelt (בישני z. B. bab. Thalmud Megilla 24[b], der Ortsname ביישן z. B. Pesachim 50[b]; der Name Papias z. B. Sanhedrin 94[a]). Die Schrift ist der der Ossuarieninschrift bei Lidzbarski NE, Tafel XLIII, Nr. 6 יהודה הספר sehr ähnlich. י ist der kleinste Buchstabe: die 10 rechte Horizontale der altnordsemitischen Form ist weggefallen (vgl. oben S. 773, 4), die obere der beiden linken Horizontalen hat sich links zur unteren geneigt, so daß der Buchstabe einem kleinen ר der alten Schrift gleicht. Im 3. Jahrhundert n. Chr. wird die Inschrift über der Tür der Synagoge von Kefr Bir'im in Galiläa geschrieben sein (NE daselbst). In dieselbe Zeit gehören die in Palmyra gefundenen Synagogeninschriften, die 15 das Sch'ma' enthalten (Ph. Berger, Histoire[2], S. 259); jüdische Katakombeninschriften von Rom und Venosa gehören nach G. J. Ascoli der Zeit vom 3. bis zum 6. Jahrhundert; 10 datierte Grabschriften in Venosa, Lavello und Brindisi stammen aus den Jahren 810—846 n. Chr., s. G. J. Ascoli, **Iscrizioni inedite o mal note greche, latine, ebraiche di antichi sepolchri giudaiche del Napolitano**, Turin 1880 20 (120 S. und 8 Tafeln).

Dagegen kommen nicht in Betracht: Erstens das in Aden gefundene Epitaph der Maschta (The Palaeogr. Society, Oriental Series, Teil II, Bl. 29 [s. unten Z. 43]); denn zu dem Datum „29 Seleuc." ist nicht nur das Jahrtausend (1029 Sel. = 717 n. Chr.), sondern auch das Jahrhundert zu ergänzen (gegen Levy, Stade, Schlottmann u. a.). Zweitens: sehr viele 25 „Funde" des 1874 zu Tschufutkale in der Krim gestorbenen Karäers Abr. Firkowitsch, nämlich außer allen Epigraphen, die früher als im J. 916 geschrieben sein sollen, die meisten Grabschriften, welche jetzt aus dem 5. oder gar dem 4. Jahrtausend jüdischer Zeitrechnung datiert sind (also aus der Zeit vor 1240 oder gar 240 n. Chr.). Die Epitaphe sind gesammelt in dem von A. Firk. herausgegebenen ספר אבני זכרון, Wilna 1872. Die Echtheit der Firko-30 witschiana hat namentlich D. Chwolson verteidigt: Achtzehn hebräische Grabschriften aus der Krim, St. Petersburg 1865 (135 S. fol. und 9 Tafeln) und in: Corpus inscriptionum Hebraicarum 1882 (s. o. S. 767, 4). In letzterer Schrift räumt Chw. ein, daß F. viel gefälscht hat; doch ist sein Standpunkt noch ein ganz unkritischer, was auch durch die sämtlich unwahren persönlichen Angriffe gegen mich nicht verdeckt ist. Vgl. dagegen, was ich über die 35 zahlreichen (auch auf die Geschichte der Punktation und der Masora sich erstreckenden) Fälschungen F.s bemerkt habe in: A. Firkowitsch und seine Entdeckungen. Ein Grabstein den hebr. Grabschriften der Krim, Leipzig 1876 (44); ThLZ 1878, Nr. 25, Sp. 619 f.; Die Dikduke ha-teamim des Ahron ben Moscheh ben Ascher (herausgeg. v. S. Bär und H. L. Strack), Leipzig 1879, Einleitung; ZdmG 1880, S. 163—168; Literar. Centralblatt 1883, Nr. 25, 40 Sp. 878—880. Ferner vgl. die gegen Chw. gerichtete Schrift von A. Harkavy, Altjüdische Denkmäler aus der Krim, St. Petersburg 1876 [lies: 1877] (288 S. fol.) und dazu meine Richtigstellung persönlicher Angelegenheiten im Liter. Centralblatt 1877, Nr. 2.

b) Hebräische Handschriften. — The Palaeographical Society. Facsimiles of ancient Manuscripts. Oriental Series. Edited by W. Wright, London 1875—83. Teil I, 45 Blatt 13: Hebr. Wörterbuch des Menachem ben Saruq, vom J. 1091; Bl. 14: dasselbe Werk, vom J. 1189; Bl. 15: Raschi, Kommentar zum Thalmud, 1190. Teil II, Bl. 30: Mose ben Schem Tob aus Leon, Sepher ha-mischqal, 1363/4, Algier. Teil III, Bl 40: Bibelhandschrift; Bl. 41: desgl., Jan. 1347. Teil IV, Bl. 54: desgl.; Bl. 55: Al-Charizi, Thachkemoni, 1282; Bl. 56: paläst. Thalmud 1288/89. Teil V, Bl. 68: Isaak ben Joseph, Sepher ha-mizwoth 50 qaton, 1401. Teil VII, Bl. 79: Eleasar von Worms סודי רזייא, kopiert von Elias Levita 1515. Die Herausgeber sind geneigt, die für Bl. 40 und 54 benutzten Codices im 12. Jahrhundert geschrieben sein zu lassen; es ist aber zweifelhaft, ob mit Recht. — || Ad. Neubauer, Catalogue of the Hebrew manuscripts in the Bodleian Library, Oxford 1886, 4to mit 40 Tafeln. — || Ch. D. Ginsburg, A series of fifteen facsimiles from manuscript pages of the 55 Hebrew Bible with a letterpress description, London 1897, Doppelfolio.

Prophetarum posteriorum codex Babylonicus Petropolitanus. Edidit H. Strack, St. Petersburg und Leipzig 1876 (449 S. Faksimiledruck und 37 S. Erläuterungen. || R. Hoerning, British Museum. Karaite manuscripts. Description and collation of six Karaite ms. of portions of the Hebrew Bible in Arabic characters, London 1889 (68 S., 42 Tafeln) 60 4°. || Facsimiles of the fragments hitherto recovered of the Book of Ecclesiasticus in Hebrew, Oxford und Cambridge 1901 (60 S. aus 4 Handschriften).

M. Steinschneider, Catalogus codicum Hebraeorum bibliothecae Lugduno-Batavae, Leiden 1858, mit 11 Tafeln. | Ders., Die Handschriftenverzeichnisse der Kgl. Bibliothek zu Berlin. Zweiter Band. Verzeichnis der hebräischen Handschriften, Berlin 1878, mit 3 Tafeln

(27 Schriftproben). | Ders., Die hebr. Handschriften der K. Hof- und Staatsbibliothek in München, München 1875 (2. Aufl. 1895), mit Faksimile der Thalmudhandschrift Nr. 95. || M. S. Zuckermandel gab je ein Faksimile der Erfurter u. der Wiener Handschr. der Thosephtha, in: Tosefta (Pasewalk 1880) Supplement, Trier 1882. || Chwolson, Corpus inscr. Hebr. enthält zahlreiche Proben auch aus hebr. Handschriften. || B. Stade, Geschichte des Volkes Israel I (Berlin 1887) giebt als Beilagen: 1. Reuchlinscher Bibelcodex v. J. 1105, jetzt in Karlsruhe, 1 Sa 30, 26—31, 9 mit Thargum; 2. Erfurter Bibelhandschrift Nr. 3, jetzt Berlin Ms. oriental. fol. 1213, Jes 1, 1—1, 26; 3. cod. Babyl. Petropol. Hos 14, 3 — Joel 1, 6 [s. oben S. 774, 56]. || W. Wickes, Treatise on the accentuation of the twenty-one so-called prose books of the Old Test., Oxford 1887, mit Faksimile (Gen 26, 34—27, 30) des dem Ahron ben Mose ben Ascher zugeschriebenen Bibelcodex in Aleppo, vgl. d. Art. „Masora" Bd XII, 397, 30 ff. || Ad. Neubauer gab in Studia Bibl. et Eccles. Bd III [o. S. 767, 11] 2 Seiten des Cod. Cambridge Nr. 12: Gen 21, 19—22, 8 und 2 Chr 36, 13 ff mit dem Schlußepigraph, dessen Jahreszahl, [4]616 der Schöpfung = 856 n. Chr., S. M. Schiller-Szinessy befremdlicherweise für glaubwürdig erklärt hat, und 2 Seiten einer in Kairo befindlichen Bibelhandschrift (1 Sa 4, 15—5, 8 und Schlußseite mit Epigraph), die von Mose ben Ascher im J. 827 der Zerstörung des 2. Tempels (= 895 n. Chr.) geschrieben zu sein erklärt, nach Neubauer aber erst dem 11. oder dem Anfange des 12. Jahrhunderts angehört. R. Gottheil, JQR 1905, S. 640 (s. gleich) dagegen sagt, es sei absolut kein Grund vorhanden an den Angaben des Epigraphs zu zweifeln. || Eine Anzahl wichtiger Proben hebräischer Schrift findet man in Jewish Quarterly Review, London: 1905, 609 ff.: 2 Seiten (1 Sa 3, 19 ארצה — 4, 14 und Schlußseite mit Epigraph) des eben erwähnten Codex des Mose ben Ascher. | 1903, 392 und 1904, 560 (diese Abbildung des Papyrus Nash direkt nach dem Original): ein 25 Zeilen enthaltendes Papyrusblättchen mit dem Dekalog und dem Schema' (Dt 6, 4 f.), nach der Fundstätte zu urteilen sehr alt. | 1904, 1 ff.: Hebräische und aramäische Papyri aus Oxyrhynchus: 7 Abbildungen. | 1902, 44 f.: zwei Seiten des Sepher ha-galuj; S. 51: Sepher ha-mo'adim des Sa'adja Gaon, beide mit Vokalen und Accenten! | 1899, 643: Autograph des Chuschiel ben Elchanan aus Kairovan, etwa 1000 n. Chr. | 1905, 123 ff. aus der Reisebeschreibung des Benjamin von Tudela: 3 Seiten des Cod. British Mus. 27089; 1 S. aus Codex Oxford Neubauer 2580 und 2 S. aus Cod. Oxf. Neub. 2425. | Arabisch mit hebr. Buchstaben: 1905, 428: vom J. 1062 der in Fostat üblichen [Seleuciden-]Aera = 750 n. Ch.; 1899, 533: Autograph des Moses Maimonides (Responsum); 1903, 678 ff.: 4 Seiten aus dem „Wegweiser der Verirrten", gleichfalls Autograph des Maimonides; vgl. noch 1903, 177 ff.

Über eigentümliche Verzierungen zahlreicher Buchstaben, die sog. תגין oder כתרים vgl. Thalm. Menachoth 29[ab]: Schabbath 89[a]. 105[b]; **Sepher Taghin, Liber coronularum . . . edidit J. J. L. Bargès**, Paris 1866 (128 S.); J. Derenbourg, **Journal Asiatique** 1867, Bd 9, S. 242—251.

Die auf die Geschichte der Punktation bezügliche Litteratur habe ich im Art. „Masora" XII, 393, 58 ff. angegeben. **Herm. L. Strack.**

Schriftgelehrte. — Litteratur: A. Th. Hartmann, Die enge Verbindung des Alten Testaments mit dem Neuen, Hamburg 1831, S. 384—413. || Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils I (Stuttgart 1838), S. 109—214. || G. B. Winer, Bibl. Realwörterbuch (dort auch die ältere Literatur, wie: Th. Ch. Lilienthal, De νομικοῖς juris utriusque apud Hebraeos doctoribus privatis, Halle 1740. || F. Weber, Jüdische Theologie, 2. Aufl., Leipzig 1897 (1. Auflage: System der altsynagogalen palästin. Theologie 1880), Kapp. 8—10. || E. Schürer, Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi § 25. || V. Ryssel, Die Anfänge der jüdischen Schriftgelehrsamkeit, in: ThStK 1887, 149—182. || Außerdem die geschichtlichen Werke von L. Herzfeld, J. M. Jost, H. Grätz (Bd III) u. H. Ewald, sowie die Biblischen Realwörterbücher (Schenkel, Riehm) u. Hamburgers Real-Encyklopädie für Bibel u. Talmud, Abt. II (1883). || W. Bacher, Die Agada der Tannaiten, 2 Bde, Straßburg 1884, 1890 (Bd I in 2. Auflage 1903); Die Agada der Palästinensischen Amoräer, 3 Bde, daselbst 1892—1899; Die Agada der babyl. Amoräer, das. 1878.

I. Der Stand der Schriftgelehrten, d. i. der Gesetzesgelehrten, tritt im jüdischen Volke erst nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exil hervor (aus früherer Zeit vgl. Jer 8, 8 עֵט שֶׁקֶר סֹפְרִים): damals war an die Stelle der früheren Königsherrschaft die Gesetzesherrschaft getreten; das Gesetz, und zwar im Prinzip das pentateuchische Gesetz, war die absolute Norm des gesamten Lebens geworden.

Der, dessen Werk diese Stellung des Gesetzes gewesen ist, Esra, führt die Bezeichnung סֹפֵר, s. bes. Esr 7, 6 סופר מהיר בתורת משה; 7, 11 עזרא הכהן הסֹּפֵר סֹפֵר דברי מצות־י״י וחקיו; 7, 12. 21 סָפַר דָּתָא; vgl. noch Neh 8, 1. 4. 13; 12, 36; 8, 9; 12, 26. Diese Bezeichnung ist ihm, wie teils aus dem sonstigen Gebrauche des Wortes Sopher, teils aus den Zusätzen a. a. O. (bes. מָהִיר) zu schließen, wegen seiner Sorge für die Herstellung und Verbreitung von Handschriften des Gesetzes gegeben worden. Vgl. noch

Neh 13, 13 (Schelemja der Kohen und Zadoq der Sopher) und 1 Chr 2, 55 (יֹשְׁבֵי יַעְבֵּץ סוֹפְרִים, die in Ja'bez wohnen). | Die Übersetzung des alttest. סופר ist das auch im NT häufige *γραμματεύς* Mt 2, 4; 5, 20; 9, 3; 15, 1; 17, 10; 21, 15; 23, 2 ff. 23, 34 u. s. w. | Zwei andre Seiten des sopherischen Berufs, welche im Verlaufe der Zeit das Übergewicht erlangt haben, gaben Anlaß zu den griechischen (synonym gebrauchten) Bezeichnungen *νομικός* Mt 22, 35; Lc 7, 30; 10, 25; 11, 45 f. 52; 14, 3; Tit 3, 13 und *νομοδιδάσκαλος* Lc 5, 17; AG 5, 34, *πατρίων ἐξηγηταὶ νόμων* Josephus Antiq. XVII, 6, 2.

II. Die erste Aufgabe der Schriftgelehrten war, den Text der heiligen Bücher, namentlich der Thora Moses in einer für den Bestand der israelitischen Religion geeigneten Form zu erhalten. Dieser Aufgabe suchten sie zu genügen durch Abschriften, welche einerseits das Wesentliche des Inhalts getreu bewahrten, andrerseits Gelegenheiten zu Anstößen vermieden. Genaue Darlegung des von den alten Sopherim nach dieser Richtung hin Gethanen ist leider durch die Spärlichkeit und die mangelhafte Beschaffenheit des vorhandenen Materials sehr erschwert; doch würde sorgfältige mit kritischer Würdigung verbundene Sammlung der hie und da zerstreuten Notizen zu mancher lohnenden Erkenntnis führen. Einiges sei hier zusammengestellt. Schon beim gottesdienstlichen Lesen wurde manche Vorsicht geübt. Nach Mischna Megilla 4, 10 las man zwar Gen 35, 22 (Rubens Frevel an Bilha) und Ex 32, 21—24 (Moses Frage wegen des goldenen Kalbes und Aarons Antwort), übersetzte diese Verse aber nicht (nach dem pal. Thalmud und der Thosephtha blieb auch 32, 35 unübersetzt). In der alten Überlieferung Megilla 25b heißt es: „Für alle häßlichen (anstößigen, נִבְאָי) Ausdrücke in der Thora liest man schöne (unanstößige, שֶׁבַח), z. B. nicht ישכבנה, sondern ישגלנה Dt 28, 30; nicht עֳפָלִים, sondern טְחֹרִים 1 Sa 5; nicht חרי יונים, sondern דביונים 2 Kg 6, 25; nicht חריהם und שיניהם, sondern צואתם und מימי רגליהם 2 Kg 18, 27; nicht מחראות, sondern מוצאות 2 Kg 10, 27." Statt des Gottesnamens יהוה wurde אֲדֹנָי gelesen, אלהים las man in der Verbindung אדני יהוה. Wichtiger sind die Veränderungen des geschriebenen Textes, von denen hier besonders die von Gottesbezeichnungen berücksichtigt seien (vgl. Abr. Geiger, Urschrift und Übersetzungen der Bibel, Breslau 1857; Chr. D. Ginsburg, Introduction to the masoretico-critical edition of the Hebrew Bible, London 1897). Die Anwendung des Wortes בַּעַל, Herr, für den wahren Gott konnte leicht zu Verwechselungen mit dem Götzennamen Ba'al führen. Daher das Gotteswort Ho 2, 18: „An jenem Tage wirst du mich אִישִׁי, nicht mehr בַּעְלִי nennen, und ich werde die Namen der Ba'ale aus ihrem [Israels] Munde verschwinden lassen, daß sie nicht mehr mit ihrem Namen genannt werden sollen." Infolge dessen tilgte man das Wort „Ba'al" zuerst da, wo es auf Gott hinwies, namentlich in Eigennamen; mehrfach setzte man dafür בֹּשֶׁת. Der 2 Sa 2—4 אִישׁ־בֹּשֶׁת genannte Sohn Sauls, LXX *Ἰεσβοσθε*, hieß eigentlich אֶשְׁבַּעַל 1 Chr 8, 33, LXX cod. Vat. *Ασαβαλ*. Auch für מְפִיבֹשֶׁת, LXX *Μεμφιβοσθε* (ein Sohn Sauls, ein Sohn Jonathans), hat die Chronik die alte Namensform erhalten: 1 Chr 8, 34 מְרִיב בַּעַל (2mal); 9, 40 מריב בעל und מרי בעל; LXX *Μεριβααλ*. Der Beiname Gideons Jerubba'al Ri 6, 32; 7—9; 1 Sa 12, 11, LXX *Ιεροβααλ*, ist, wohl wegen Ri 6, 32, der Veränderung entgangen bis auf die Stelle 2 Sa 11, 21: Abimelekh Sohn des יְרֻבֶּשֶׁת, LXX codd. Vat. und Alex. noch: *Ιεροβοαμ* (*Μ* Schreibfehler für *Λ*). Eine etwas andre Änderung liegt vor 2 Sa 5, 16 אֶלְיָדָע (Vat. *Επιδαε*, Al. *Ελιδαε*), alte Form 1 Chr 14, 7 בְּעֶלְיָדָע (auch LXX). Auch sonst tilgte man Götzennamen, vgl. Ps 16, 4 „Ich will ihre Namen nicht auf meine Lippen nehmen". Ein merkwürdiges Zeugnis liegt vor in der Glosse „geänderten Namens" Nu 32, 38 hinter den Städtenamen Nebo und Ba'al Me'on; der „geänderte Name" von Ba'al Me'on war wohl Be'on v. 3. Der neue Name Asarjas, des Freundes Daniels, war schwerlich עבד נגו(א), sondern עֲבֵד נְבוֹ. Für bedenklich galt ferner die alte der Form des Wortes folgende Konstruktion von אלהים mit dem Plural; in der Wiedergabe des Gebetes Davids 2 Sa 7, 23 „Gott ist gegangen, für sich zu erlösen הָלְכוּ אלהים גו'" heißt es daher schon in 1 Chr 17, 21 הָלַךְ im Singular (mehr hierüber in meinem Gen-Kommentar zu Gen 20, 13). Für besonders wichtig galt die Heilighaltung der beiden Gottesnamen יהוה und יה. Daher setzte man Le 24, 11 „da lästerte der Sohn des israelitischen Weibes den Namen" אֶת־הַשֵּׁם für אֶת־י״י (schon LXX *τὸ ὄνομα*). Daher las man, wie schon erwähnt, Adonaj für יהוה, und man beseitigte יָהּ als selbstständiges Wort: הללויה wird als Ein Wort geschrieben; ebenso מאפליה Jer 2, 31, מרחביה Ps 118, 5, שלהבתיה HL 8, 6, vgl. auch Ex 15, 2 עָזִּי וְזִמְרָת יָהּ, wo die Unform וזמרת mit יה als Ein Wort gelesen werden soll. (Hiermit hängt zusammen, daß

die Juden später שָׁמַיִם, שֵׁם, מָקוֹם für „Gott" setzten und אלקים, אלדים, ידוד für אלהים, יהוה schrieben. שְׁמַיָּא schon Da 4, 23.

Auch die Aussprache mancher Wörter ist schon früh, schon vor Einführung von Vokalzeichen durch Bedenken mancher Art beeinflußt worden (die Punktation fixiert in der Hauptsache nur längst feststehende Aussprache). מֹלֶךְ hat die Vokale von בֹּשֶׁת; schon LXX, Aq., Symm., Theod. *Μολοχ*, Vulg. Moloch; alte Aussprache מֶלֶךְ Jes 30, 33. Ebenso עַשְׁתֹּרֶת, vielleicht auch תֹּפֶת. Nach שִׁקּוּץ Scheusal, sind vokalisiert כִּיּוּן und סִכּוּת Am 5, 26, wahrscheinlich auch גִּלּוּלִים. Der Name Milkom des Götzen der Ammoniter ist herzustellen 2 Sa 12, 30 עֲטֶרֶת מַלְכָּם; vgl. Jer 49, 1. 3. Die Gottesbezeichnung פַּחַד (Gen 31, 42. 53) ist durch andre Vokalisierung verschwunden in צְלָפְחָד, LXX *Σαλπααδ*. Die Vokalisierung unterscheidet künstlich zwischen אַבִּיר (dies die ursprüngliche Aussprache) von Menschen, Stieren, Rossen und אֲבִיר יִשְׂרָאֵל bezw. אֲבִיר יַעֲקֹב von Gott, und die dreiste Selbstvergleichung des Assyrerkönigs mit Gott כְּאַבִּיר Jes 10, 13 ist durch das Q'rê כַּבִּיר beseitigt. Jes 7, 11 שְׁאָלָה ist schwerlich Pausalform, sondern absichtliche Veränderung des Hauptvokals für שְׁאֹלָה, damit nicht an Totenbefragung gedacht werden könne. Für illegitimes Beiliegen sagt das Q'rê Dt 28, 30 יִשְׁכָּבֶנָּה mit Suffix des Objekts; dem entspricht die Punktation שָׁכַב אֹתָהּ Gen 34, 2 ꝛc. statt des zu erwartenden אִתָּהּ (vgl. עִם Ex 22, 15 ꝛc.). Die Formen טְעֵם אֱלָהּ Esr 6, 14 und 7, 23 und צְלֵם דַּהֲבָא Da 3, 5 sollen Gotteswort von Menschenwort (טְעֵם כּוֹרֶשׁ Esr 6, 14) und das Götzenbild von andrem צְלֵם unterscheiden. In den biblisch-aram. Imperfektformen לֶהֱוֵה, להוֹן, להוין (von הוה) hat man wahrscheinlich ל für י gesetzt, weil die Lesung des Gottesnamens יהוה unmöglich gemacht werden sollte; denn in sehr alten ägyptisch-aramäischen Papyri findet sich nicht nur יהון, sondern auch יהוה als Impf. (s. die von G. A. Cooke, Text-Book of North-Semitic Inscriptions, Oxford 1903, S. 207 u. 404 abgedruckten Texte). Für den eigentlich doch wohl Hêlāl auszusprechenden Gestirnnamen הילל Jes 14, 12 haben schon Aquila (*ὀλολύζων*) und die Peschita, wie später die Punktatoren Hêlēl d. i. הֵילֵל „heule". Für anderes (Thiqqûn Soph'rim „Korrektur der Schriftgelehrten", ʿJttûr Soph'rim, Q'rê u. s. w.) muß auf die Textgeschichte des AT verwiesen werden. Wie vor Unterschätzung der Bedeutung solcher Veränderungen des alttestl. Textes hat man sich auch vor Ueberschätzung zu hüten. Nach den Schriftgelehrten sorgten die Masorethen für die Erhaltung des Bibeltextes, s. d. Art. „Masora" in Bd XII, 393 ff.

III. Das mosaische Gesetz ist, so weit wir nach dem Pentateuch urteilen können, nie ein unseren Vorstellungen von Systematik entsprechendes corpus juris ecclesiastici gewesen; noch weniger war es je ein vollständiges corpus juris. Und doch konnten, nachdem einmal dies Gesetz seine einzigartige Stellung erhalten hatte, nur diejenigen alten Satzungen und Bräuche, welche durch langjährige Übung als heilig galten, auf der Stufe offiziellen, gesetzlichen Rechts bleiben, bezw. auf diese Stufe erhoben werden; eigentlich neues Recht aber sollte nicht mehr geschaffen werden.

Da galt es den Buchstaben des geschriebenen Gesetzes zu erforschen und zu deuten, so zu deuten, daß er auf die Gegenwart und zwar auf möglichst viele Verhältnisse der Gegenwart Anwendung finden konnte. Schon von Esra selbst lesen wir, Esr 7, 10: „er hatte sein Herz darauf gerichtet zu erforschen (לִדְרוֹשׁ) das Gesetz Jahves und zu thun und zu lehren (וּלְלַמֵּד) in Israel Satzung und Recht". Bedenkt man die eben erwähnte Beschaffenheit der Thora, erwägt man ferner, daß seit Maleachi der prophetische Geist aus Israel gewichen war, daß mit dem Tode der aus dem Exil heimgekehrten Generationen der in dem eigenen Erfahrenhaben göttlicher Hilfe liegende Antrieb zu selbstständigem religiösem Leben erloschen war, daß das Gefühl der eigenen Ohnmacht zu knechtischem, buchstäbischem Gottesdienst hintrieb und daß die, wenn auch langsame, so doch stetige Veränderung der sozialen und andrer Verhältnisse die Bildung neuer Rechtssätze erforderlich machte, so kann es nicht befremden, daß viele der sopherischen Gesetzesdeutungen, und zwar aus je späterer Zeit desto mehr, uns an den Weheruf des Herrn über die, so „Mücken seigen und Kamele verschlucken" gemahnen (Mt 23, 24). Ein Beispiel statt vieler. Man vergleiche Christi auf Ex 3, 6 ruhenden Beweis für die Auferstehung der Toten, Mt 22, 23 ff., mit der Art, wie Dt 31, 16 im babylonischen Thalmud, Sanhedrin 90b, verwendet wird: „Die Sadducäer fragten den Rabban Gamaliel, wie er beweise, daß Gott die Toten auferwecke. Er erwiderte ihnen: Aus der Thora; denn da steht: ויאמר י״י אל־משה הִנְּךָ שֹׁכֵב עִם אבותיך וְקָם. Sie entgegneten: Vielleicht ist aber zu verbinden: וְקָם הָעָם הַזֶּה וְזָנָה". Und ebenda lesen wir, daß auch die gefeierten Autoritäten Jehoschuaʿ ben Chananja und Schimʿon ben Jochai den citierten Vers ebenso

wie Rabban Gamaliel gedeutet haben! Wenigstens äußerlich ward in diese Deutungen etwas Methode gebracht durch die „Middoth“, die hermeneutischen Regeln (s. meine Einleitung in den Thalmud, 3. Aufl. Leipzig 1900 (Abschnitt „Hermeneutik des Thalmuds).

Bei der schier unendlichen Mannigfaltigkeit der civilrechtlichen, der strafrechtlichen und der ritualrechtlichen Fälle, welche im täglichen Leben vorkamen, gab es immer neue Fragen zu beantworten. Daher war ein Stillstand in der Deutungsthätigkeit nicht möglich. Vielmehr wurden, nachdem dasjenige, was von diesen Deutungen bis gegen Ende des 2. Jahrhunderts n. Chr. Anerkennung gefunden hatte (das mündliche Gesetz), von Jehuda ha-nasi in der Mischna kodifiziert worden war, die Diskussionen von den Amoräern nur um so eifriger fortgesetzt (Thalmud).

IV. Zu dieser auf Ermittelung des Rechts abzielenden Thätigkeit der Schriftgelehrten bildet eine Ergänzung die auf die Sicherung der Gesetzesbeobachtung gerichtete. Sie machten, um die Übertretung der Verbote zu hindern, Zusatzverbote, bei deren Beobachtung der Israelit gar nicht in die Möglichkeit, geschweige denn in die Versuchung kam, einer Bestimmung des schriftlichen oder des mündlichen Gesetzes ungehorsam zu werden. Pirqe Aboth (Sprüche der Väter) I, 1: „Die Männer der großen Synagoge sagten: ... machet einen Zaun um das Gesetz, עֲשׂוּ סְיָג לַתּוֹרָה“. Im Thalmud, Mo'ed qaton 5ᵃ und Jebamoth 21ᵃ, wird Le 18, 30 gedeutet: עֲשׂוּ מִשְׁמֶרֶת לְמִשְׁמַרְתִּי, d. i. „füget eine Bewachung zu meinem Gesetze hinzu“.

Die Schriftgelehrten waren also nicht sowohl Theologen als vielmehr Juristen. Wir haben daher anzunehmen, daß man die Mitglieder der Synhedrien, wenigstens der größeren, nach Möglichkeit aus ihrer Zahl wählte; vgl. für Jerusalem u. a. die häufigen Zusammenstellungen „die Hohenpriester und Schriftgelehrten und Ältesten (Mc 11, 27 ꝛc), „die „Hohenpriester und Schriftgelehrten“ (Mt 20, 18 ꝛc.).

V. Sollten die Juden das Volk des Gesetzes bleiben, so mußte die einmal erworbene Gesetzeskunde in der jeweiligen Gegenwart erhalten werden, und es mußte für treue Überlieferung an die folgenden Geschlechter gesorgt werden. Die zu diesem Behufe (namentlich in älterer Zeit, als es noch keine geschriebenen Mischnajoth gab) erforderliche Lehrthätigkeit war eine weitere wesentliche Aufgabe der Schriftgelehrten. Der Unterricht war mündlich; nur Bibelhandschriften zog man, soweit erforderlich, zu Rate. Die Einübung geschah durch beständiges Wiederholen; שָׁנָה (wiederholen) bedeutet daher geradezu: „lernen, studieren“ (Pirqe Aboth II, 4ᵇ; III, 7ᵇ) und: „lehren“ (das. VI, 1). Die Vorträge und Diskussionen fanden meist in besonderen Lehrhäusern statt (יְשִׁיבָה, בֵּית הַמִּדְרָשׁ); in Jerusalem wurden dazu auch Hallen und Zimmer des äußeren Tempelvorhofes benutzt, vgl. Mt 21, 23; 26, 55; Mc 14, 49; Lc 2, 46; 20, 1; 21, 37; Jo 18, 20). Lehrer (Mt 26, 55) und Schüler (Lc 2, 46; Pirqe Aboth V, 15) saßen; der Lehrer auf einem etwas erhöhten Platze (AG 22, 3, vgl. Pirqe Aboth I, 4; Aboth de-R. Nathan 6).

VI. Die religiösen Reden an den Sabbathen und bei anderen Gelegenheiten sind zum nicht geringen Teile von Schriftgelehrten gehalten worden, vgl. Hamburger S. 921 ff., bes. 924. 926. Viele Schriftgelehrte beschäftigten sich auch sonst mit der Haggada, vgl. Hamburger, S. 19—27; W. Bacher (s. Litteratur). Doch war die Halacha das eigentliche Feld der hauptsächlichen Arbeit der meisten.

Die meisten Schriftgelehrten gehörten, wie bei dem Wesen des Pharisäismus ganz natürlich, der Partei der Pharisäer an (vgl. Mc 2, 16 *γραμματεῖς τῶν Φ.*; Lc 5, 30 *οἱ Φ. καὶ οἱ γρ. αὐτῶν*; AG 23, 9 *τινὲς τῶν γρ. τοῦ μέρους τῶν Φ.*); daher werden sie besonders in Judäa und namentlich in Jerusalem gewohnt haben (Schr. in Galiläa z. B. Lc 5, 17). Doch muß es, schon weil die Hohenpriester Sadducäer waren, auch sadducäische Schr. gegeben haben.

Gehalt oder Honorar für ihre richterliche oder Lehrthätigkeit haben die Schr. nicht bekommen. Viele fristeten ihr Leben durch ihrer Hände Arbeit (vgl. Franz Delitzsch, Jüdisches Handwerkerleben zur Zeit Jesu, 3. Aufl., Erlangen 1879; S. Meyer, Arbeit und Handwerk im Talmud, Berlin 1878); viele waren so wohlhabend, daß sie von den Einnahmen aus ihrem Vermögen leben konnten; nicht selten wird es vorgekommen sein, daß jemand einen Schriftgelehrten sei es dauernd, sei es für einige Zeit, gastlich beherbergte. Es galt für unrecht aus der Gesetzeskenntnis irgend einen Vorteil zu ziehen, vgl. Pirqe Aboth I, 13: „Wer sich der Krone des Gesetzesstudiums zu seinem eigenen Vorteil bedient, geht zu Grunde,“ und Baba bathra 8ᵃ: „Zur Zeit einer Hungersnot erklärte Rabbi die Gesetzeskundigen speisen zu wollen, nicht aber die Unwissenden. Da sagte Jonathan ben Amram, indem er sich weigerte seinen Anteil an der Wissenschaft zu nennen: Speise mich, wie du einen Hund, einen Raben speisen würdest“. Aber es muß

viele Ausnahmen von diesem rühmlichen Grundsatze gegeben haben; denn Mc 12, 40 = Lc 20, 47 sagt Jesus von den Schriftgelehrten: „Sie fressen der Witwen Häuser und wenden langes Gebet vor," und Lc 16, 14 werden die Pharisäer als φιλάργυροι bezeichnet. Auch der Umstand, daß die Schriftgelehrten ein ganz ungebührlich hohes Maß von Verehrung für sich beanspruchten, kann als Beweis für die Ansicht gelten, daß die Uneigennützigkeit der Schriftgelehrten nicht so allgemein gewesen ist, wie sie nach den jüdischen Quellen gewesen zu sein scheint. **Herm. L. Strack.**

Schröckh, Johann Matthias, gest. 1808. — Quelle für seine Lebensgeschichte ist in erster Linie eine von S. selbst verfaßte Nachricht über sein Leben und seine Schriften in K. G. Bayers Allg. Magazin für Prediger, V, 2, 209—222; dann drei nach seinem Tode erschienene Schriften: K. H. Pölitz, Leben S.s, Wittenberg 1808, vgl. A. Allg. Z. 1808, Nr. 247f.; K. L. Nitzsch, Ueber J. M. S.s Studienweise und Maximen, Weimar 1809; besonders aber H. G. Tzschirner, Ueber J. M. S.s Leben, Charakter und Schriften, Leipzig 1812, 8°, und im 19. Band der Kirchengeschichte seit der Ref. Ein vollständiges Schriftenverzeichnis bei Meusel, Gel. Deutschlands, VII, 314; X, 627; XV, 381. Außerdem vgl. Wachler, Geschichte der histor. Forschung, II, 2, 813; Jördens, Lexikon, IV, 625ff.; Stäudlin, Geschichte und Litteratur der K.-Geschichte, 169ff.; Baur, Epochen der Kirchengeschichtschreibung, 152ff.; G. Frank, Geschichte der prot. Theologie, III, 84; Dorner, Geschichte der prot. Theologie, 704; auch die Werke zur deutschen Litteraturgeschichte, z. B. Koberstein-Bartsch, Grundriß, 5. Aufl., III, 487.

J. M. Schröckh ist geb. 26. Juli 1733 in Wien, erhielt seinen Unterricht auf dem luth. Gymnasium zu Preßburg und der Klosterschule zu Bergen bei Magdeburg. Michaelis 1751 bezog er die Universität Göttingen. Er hörte Vorlesungen bei Heumann, Hollmann, Segner, Oporin und Feuerlin, schloß sich aber besonders an Mosheim und J. D. Michaelis an; dem ersteren verdankte er die überwiegende Neigung zur Kirchengeschichte wie zur Geschichte überhaupt, die Kunst des historischen Pragmatismus und das Streben nach geschmackvoller Darstellung, dem andern eine gründlichere Kenntnis der morgenländischen Sprachen und den Trieb nach freiem selbstständigem Forschen. Aus dem Einfluß dieser beiden Männer wie überhaupt seiner Göttinger Umgebungen erklärt es sich denn auch, daß S. in seinem Vorsatz, Prediger zu werden, schwankend wurde und nach beendigten Universitätsstudien der Einladung seines mütterlichen Oheims, des Professors K. A. Bell, nach Leipzig folgte, der ihn zur Mitarbeit an den von ihm geleiteten Zeitschriften, den Acta Eruditorum und Leipziger Gelehrten Zeitungen, aufforderte und ihm Aussichten auf eine akademische Laufbahn eröffnete. Nachdem er hier noch ein Jahr lang durch die Vorlesungen von Christ und Ernesti seine Kenntnisse des griechischen und römischen Altertums erweitert und in der Interpretation alter Schriftsteller sich geübt hatte, erwarb er sich 1756 durch öffentliche Verteidigung einer Abhandlung **de Hebraea lingua minime ambigua** die Magisterwürde und das Recht Vorlesungen zu halten. Er las über einzelne Bücher des ATs, über Literär-, Kirchen- und Reformationsgeschichte, widmete aber den größten Teil seiner Zeit litterarischen Arbeiten, als Mitarbeiter an den gelehrten Zeitschriften seines Oheims und an der theologischen Bibliothek J. A. Ernestis. Auf Empfehlung seines Oheims Bell und anderer Freunde wurde er als Custos an der Universitätsbibliothek angestellt und 1761 zum a. o. Professor ernannt. Doch blieben seine Aussichten auf weitere Beförderung in Leipzig so unsicher, daß er sich genötigt sah, 1767 die ihm angebotene Professur der Dichtkunst in Wittenberg anzunehmen. Hier wandte er sich immer mehr der Geschichte zu, bis er 1775, nach dem Tode Joh. Daniel Ritters zum Professor dieser Wissenschaft befördert, sich ihr ausschließlich widmete. Von da an umfaßten seine Vorlesungen fast das ganze Gebiet der historischen Wissenschaften, indem er täglich drei Stunden nicht nur über Geschichte der Litteratur, der Kirche, der Reformation, der Theologie, der christlichen Altertümer, sondern auch des deutschen Reichs, der europäischen Staaten, der sächsischen Länder und über Diplomatik las und den Cyklus seiner Vorträge in drei Jahren vollendete. Neben dieser angestrengten akademischen Thätigkeit wußte er bei seinem beharrlichen Fleiß, seiner glücklichen Auffassungs- und Darstellungsgabe Zeit zu gewinnen teils zur Fortsetzung der in Leipzig begonnenen Werke (Lebensbeschreibungen berühmter Gelehrter 1764—69, Allgem. Biographien 1767—91, Christl. Kirchengeschichte 1768ff.), teils zu neuen litterarischen Arbeiten, die ihm bald den Ruhm eines beliebten und gefeierten Schriftstellers erwarben. Kaum verfloß ein Jahr, in dem er nicht einen oder mehrere Bände historischer Schriften herausgab, oder neue Ausgaben der früheren besorgte. So bearbeitete er — außer zahlreichen Recensionen und Gelegenheitsschriften — in der Zeit von 1770—76 vier Teile von Guthries und Grays

allgem. Weltgeschichte (Gesch. von Italien, Frankreich, den Niederlanden, England), verfaßte 1774 sein Lehrbuch der allgem. Weltgeschichte, 1777 sein vielbenutztes lateinisches Handbuch der Kirchengeschichte (Historia religionis et eccl. chr.), besorgte 1778 die vierte Auflage des Compendium hist. univ. von Offerhaus (mit einer das 18. Jahrhundert enthaltenden Fortsetzung) und begann 1779 von Felix Weiße, dem Verf. des Kinderfreundes, veranlaßt, die Allg. Weltgeschichte für Kinder, die 1784 vollendet wurde und mehrere Auflagen erlebte. Je länger je ausschließlicher nahm ihn jedoch die Fortsetzung seiner Kirchengeschichte in Anspruch; aber seiner übermäßigen Thätigkeit war seine plötzlich sinkende Körperkraft nicht mehr gewachsen. Als er an seinem Geburtstag, dem 26. Juli 1808, aus seiner Bibliothek einige zum neunten Band seiner neueren Kirchengeschichte nötigen Bücher holen wollte, fiel er infolge eines plötzlichen Schwindelanfalles von der Bücherleiter herab, erlitt einen Schenkelbruch und starb nach sechs qualvollen Tagen in der Nacht vom 1. zum 2. August.

Sein theologischer Standpunkt war der eines milden Supranaturalismus, während er andererseits dem Zug der Aufklärungsperiode darin huldigte, daß in seiner Geschichtsdarstellung das Subjektive in der Form des Biographischen einseitig hervortritt (wie denn z. B. seine Kirchengeschichte, wie Baur sagt, „nicht sowohl eine Geschichte der christlichen Religion als vielmehr der christlichen Religionslehrer ist"), und daß er in seiner ganzen Geschichtsbetrachtung vor allem den Nutzen der Geschichte und Kirchengeschichte betont. „Es ist kaum glaublich — sagt Baur — zu wie vielerlei die Kirchengeschichte nach Schröckhs Meinung brauchbar und nützlich sein soll ꝛc."

So darf man überhaupt, um Schröckh als Schriftsteller richtig zu beurteilen, die Zeit nicht unberücksichtigt lassen, in welcher er seine schriftstellerische Laufbahn begann. Es ist die Zeit, welche der klassischen Periode der deutschen Nationallitteratur unmittelbar vorangeht, — die Periode der Aufklärung, „in welcher innerhalb des protestantischen Deutschlands dasjenige gar lebhaft sich zu regen anfing, was man Menschenverstand zu nennen pflegt, und wo von allen Seiten Schriftsteller auftraten, welche von ihren Studien klar, deutlich, eindringlich sowohl für die Kenner als für die Menge zu schreiben unternahmen". Auf dem Feld der deutschen Geschichtschreibung speziell, die ja überhaupt „in ihren ersten besseren Leistungen vorzugsweise an die Theologie und Kirchengeschichte sich anschloß" (vgl. Gervinus IV, 334) war Schröckh einer der ersten, die es klar erkannten, wo es der bis dahin gewöhnlichen Bearbeitung der Geschichte gefehlt hatte, und die sich bemühten, ohne die strenge Geschichtsforschung aufzuopfern, den Ergebnissen derselben eine lesbare, allgemein verständliche und geschmackvolle Form zu geben. Ausgestattet mit mannigfaltigen gelehrten Kenntnissen, mit unparteiischer Wahrheitsliebe und einem regen sittlichen Gefühl, unermüdet im Sammeln und Forschen, von musterhafter Treue und Zuverlässigkeit, stellt er das Erforschte nicht nur übersichtlich und klar geordnet, sondern auch in angemessenem Zusammenhange, einfach und anspruchslos, mit mild vermittelndem Urteil, fließend und belebt genug dar, um seinen Schriften zahlreiche Leser aus allen Klassen zu gewinnen. Doch fehlt ihm die kritische Schärfe und der philosophische Geist, der in den inneren Zusammenhang der Ereignisse tiefer einzudringen weiß; auch besitzt sein Stil weder das Malerische noch das Prägnante der klassischen Geschichtschreiber. Dürfen wir daher auch S. weder zu den großen Pragmatikern, noch zu den Meistern der Darstellungskunst zählen, so bleibt ihm doch der Ruhm, als Schriftsteller für seine Zeit Treffliches geleistet und um die Verbreitung historischer Kenntnisse ausgezeichnete Verdienste sich erworben zu haben.

Unter seinen kirchenhistorischen Leistungen, auf die wir uns hier beschränken, sind seine kleinen lateinischen Gelegenheitsschriften, obwohl sie manches Gute enthalten, ebensowenig von dauerndem Wert als der von ihm verfaßte 4. Teil der „unparteiischen Kirchenhistorie A und NTs", der die Jahre 1750—60 behandelt (Jena 1766, 4°). Sein lateinisches Kompendium der Kirchengeschichte zum Gebrauch bei Vorlesungen (**Historia religionis et ecclesiae christianae adumbr. in usum lectionum**, Berlin 1777; ed. V, 1808, noch von ihm selbst kurz vor seinem Tode besorgt; ed. VI und VII 1818 und 1828 besorgt von Ph. Marheineke) hat sich wegen seiner Reichhaltigkeit, Zuverlässigkeit, seiner übersichtlichen Anordnung des Stoffes, seiner zweckmäßigen Nachweisung von Quellen und Hilfsmitteln, sowie wegen seines trefflichen Lateins eine lange Reihe von Jahren in wohlverdientem Ansehen und Gebrauch erhalten. Sein verdienstlichstes Werk aber und die reifste Frucht seines Lebens ist unstreitig die ausführliche Christliche Kirchengeschichte in 45 Bänden, die beiden letzten nach des Verfassers Tod von H. G. Tzschirner „mit frischer Kraft und entschiedener Gesinnung" vollendet. Das ganze Werk (in erster Auf-

lage erschienen Leipzig 1768—1813; Bd 1—18 in zweiter Auflage 1772—1802) umfaßt achtzehn Jahrhunderte der christlichen Kirchengeschichte (die 35 ersten Bände gehen bis zur Reformation; die zehn letzten führen den bes. Titel: Kirchengesch. seit der Ref. Bd 1—10); und wenn auch die ersten Bände dem wissenschaftlichen Leser viel zu wünschen übrig lassen, so wird doch das Werk mit jedem neuen Bande gehaltvoller, je mehr des Verfassers Plan sich erweiterte, seine Methode sich verbesserte, sein Material sich vervollständigte. Mit bewunderswertem Fleiß ist der Stoff zu den folgenden Bänden gesammelt, die Quellen selbst, wo es notwendig erschien, sorgfältig befragt und geprüft; die Begebenheiten mit Rücksicht auf den Charakter der handelnden Personen mit gewissenhafter Treue, nüchternem Urteil, parteiloser Freimütigkeit, in zweckmäßiger Anordnung, obschon hin und wider in zu breiter Ausführlichkeit erzählt. Wir besitzen bis jetzt kein anderes Werk von gleicher Vollständigkeit über das Ganze der Kirchengeschichte, das so viele Vorzüge in sich vereinigte wie das Schröckhsche. Kirchenhistoriker, wie Baur, Hase, Kurz, Gaß, Hagenbach, Nippold &c. haben die relativen Vorzüge des zwar veralteten, aber immer noch brauchbaren und vielgebrauchten Werkes, insbesondere, „seine allseitig treue, sorgfältig sammelnde, den Verlauf mit gewissenhafter und keineswegs geistloser Teilnahme begleitende Überlieferung eines reichen historischen Stoffes" bereitwillig anerkannt. (G. H. Klippel †) Wagenmann †.

Schubert, Gotthilf Heinrich v., gest. 1860. — Selbstbiographie unter dem Titel: Der Erwerb aus einem vergangenen und die Erwartungen von einem zukünftigen Leben, 3 Bde, Erlangen 1854—56; M. Zeller, v. Schuberts Jugendgeschichte, Stuttgart 1880, und v. Schuberts Tagewerk und Feierabend, das. 1882.

G. H. v. Schubert ist geboren am 26. April 1780 zu Hohenstein im sächsischen Erzgebirge als Sohn eines Pfarrers. Sehr frühe trat bei ihm eine hohe Freude an der Naturwelt und die Neigung zu deren genaueren Erforschung hervor. Nahe beim Pfarrgarten fanden sich Steinbrüche, in denen der Knabe gar manche Stunde mit Untersuchung des Gesteins zubrachte, welche Thätigkeit sich bei ihm noch steigerte, nachdem der Bergbau bei Hohenstein wieder in Aufnahme gekommen war. Ebenso wandte er sich mit voller Liebe der Pflanzenwelt zu, wobei er für die außerhalb des Gartens wachsenden Bäume, deren Namen ihm nicht bekannt waren, selbst Namen erfand, auch in ein ihm zugewiesenes kleines Gartenbeet türkischen Weizen aussäete und dessen Entwickelung mit ernstem Nachdenken verfolgte. Auch der Tierwelt wendete er seine Aufmerksamkeit zu, wie er sich denn z. B. von frisch geschlachteten Hühnern und Gänsen die Füße geben ließ, um die Bewegung kennen zu lernen, in welche sich die Zehen versetzen lassen, wenn man an den Sehnen zieht u. s. w. Oft dachte er auch über das Wesen der Tierseelen und ihren Unterschied von der menschlichen Seele nach.

Von seinem achten Jahre an besuchte er die Schule in Lichtenstein, kam dann auf das Gymnasium zu Greiz, schließlich nach Weimar, wo er Herders Aufmerksamkeit auf sich zog. Er hatte in einem Aufsatz den Gedanken entwickelt, daß die ganze Schöpfung ein einziger, in allen seinen Gliedern eng zusammengeschlossener Leib im Großen, wie es der Mensch im Kleinen sei, und wie dieser von dem Geiste des Menschen, so werde die göttliche Schöpfung in allen ihren Gliedern vom göttlichen Geiste bewegt. Herder hatte an dieser Arbeit große Freude, und nun besuchte Schubert häufig dessen Haus, was einen ganz besonderen Fleiß und Eifer bei ihm zur Folge hatte. Herder erkannte, daß Schubert sich der Naturwissenschaft widmen sollte, der Vater aber wollte, daß er ein Geistlicher werde, und erkor für ihn Leipzig zur Universität. Er begann mit dem theologischen Studium, aber der herrschende Rationalismus konnte ihn auf keine Weise befriedigen, und so erklärte er denn dem Vater endlich geradezu, daß er der Medizin und was damit zusammenhängt, sich zu widmen, schlechthin sich gedrungen fühle. In Jena, wohin er sich nun, und zwar im Frühjahr 1801, wendete, lebten und wirkten damals Schelling und der Physiker Wilhelm Ritter; der an der Universität herrschende Geist war ein durchaus ehrenwerter, und die Begeisterung für Schellings und in ihrer Art auch für Ritters Lehrvorträge eine außerordentliche. Es läßt sich leicht denken, wie erfolgreich diese Unterweisungen bei Schubert sein mußten. Nachdem er die Prüfung für den Doktorgrad in Jena bestanden hatte, kehrte er in das Vaterhaus zurück. Er verheiratete sich bald danach mit Henriette Martin und ließ sich als Arzt in Altenburg nieder. Doch kam er bald zu der Überzeugung, daß nicht der Beruf eines praktischen Arztes seine eigentliche Lebensaufgabe sei, diese vielmehr auf dem Gebiete der Naturwissenschaft liege. So zog es ihn denn nach Freiberg, woselbst der berühmte Meister der Mineralogie und

Bergkunde, Abrah. Gottlob Werner lebte, der es so sehr verstand, die Freude am Steinreich auf seine Schüler überzutragen, besonders auch durch seine Belehrungen über den Bau der Erdfeste und die ganze Entwickelungsgeschichte derselben mit belebender Kraft auf seine Zuhörer einzuwirken wußte. Hier verfaßte er denn auch ein wissenschaftliches Werk, 5 das ihm schon länger im Sinn gelegen war, den ersten Teil seiner „Ahndungen einer allgemeinen Geschichte des Lebens", wodurch er seinen Ruf als gelehrter Schriftsteller begründete. Gegen Ende des Jahres 1806 siedelte Schubert, wozu sich die äußern Mittel in einer kleinen Erbschaft seines Vaters darboten, nach Dresden über, wo sich ein ziemlich großer Kreis von Freunden, zu denen auch der Maler Gerhard von Kügelgen gehörte, um ihn 10 versammelte, und wo er den zweiten Teil seiner „Ahndungen einer allgemeinen Geschichte des Lebens" verfaßte, welcher wenige Jahre später „die Symbolik des Traumes" und bald nachher noch die aus Wintervorträgen hervorgegangenen „Ansichten von der Nachtseite der Natur" folgten. Schelling, der schon in Jena einen mächtigen Einfluß auf Schubert ausgeübt hatte, war es aber auch, der ihm zur Befriedigung seiner innigen 15 Sehnsucht nach einem bestimmten Beruf, nach einer festen sicheren Stellung und einem Wirkungskreis als Lehrer der Jugend behilflich werden sollte. In München, wo Schelling hochangesehen war, wurde derselbe gefragt, ob er wohl einen passenden Mann für die Rektorstelle an dem damals in Nürnberg zu errichtenden Realinstitut vorzuschlagen wisse. Er empfahl Schubert; der erste Schüler, der von seiner Mutter dem Rektor vorge-20 führt wurde, war Andreas Wagner, der später in München Schuberts Kollege, Mitkonservator am Naturalienkabinett und ihm ein treuer Freund wurde. An der nämlichen Anstalt wirkten der Mathematiker Wilhelm Pfaff und als Geschichtslehrer Arnold Kanne, zu welchen Männern Schubert in ein freundschaftliches Verhältnis kam. Das Realinstitut gedieh vortrefflich und hatte sich des Beifalls des Generalkommissärs in Nürnberg, 25 des Freiherrn von Lerchenfeld, in hohem Maße zu erfreuen. Schubert hätte sich also wohl glücklich fühlen können; doch empfand er gerade damals den Mangel am inneren, von Gott und seinem heiligen Worte ausströmenden Segen; er lebte, wie er selbst sagte, ohne Gebet, ohne den Gedanken der Ewigkeit in die Zeit hinein, wie bei dem Scheine einer nächtlichen Lampe, ohne des Sonnenlichtes zu begehren. Doch auch hier sollte ihm 30 Hilfe zu teil werden.

Der Philosoph Franz Baader aus München kam nach Nürnberg und besuchte Schubert. Schon in der ersten Stunde des Zusammenseins mit ihm fühlte sich Schubert mächtig erhoben; auch wurde er von ihm zu einer Übersetzung der Schrift St. Martins „Vom Geist und Wesen der Dinge" aufgefordert, welche Übersetzung auch alsbald im Jahre 35 1811 erschien. Als aber Baader nach einigen Schriften theosophischen Inhalts eifrig forschte, die weder bei Buchhändlern noch Antiquaren zu finden waren, so konnte ihn Schubert auf einen Bäckermeister Namens Burger verweisen, der sie wohl etwa besitzen möchte. Eben dieser Mann aber mit seinem ganzen Wesen machte einen tiefen Eindruck auf Schubert, so daß dieser von jetzt an nicht nur viele Abende bei ihm zubrachte, sondern 40 nun auch dem Lesen und Beherzigen der Bibel mit höchstem Ernste sich zuwendete. Im Jahre 1812 hatte er den Tod seiner innig geliebten Gattin zu betrauern. Wenn Ordnung in seinem Haushalte stattfinden sollte, so war eine Wiederverheiratung unerläßlich, und er vermählte sich nun mit einer Nichte seiner dahingeschiedenen Frau, Julie Mühlmann, in deren Wesen eine fröhliche Beweglichkeit obwaltete. Sie sorgte nicht nur auf 45 das treueste für die ökonomischen Verhältnisse, was bei Schuberts ausnehmender Gastfreundschaft und Freigebigkeit nicht so leicht war; sie war auch auf seinen späteren Reisen in Betreff des Auffindens von Naturalien die beste Hilfe und zugleich die treueste Hüterin und Pflegerin für sein leibliches Wohl. Patrizierfamilien, wie von Scheurl, von Tucher u. a. erzeigten Schubert viele Freundschaft und Liebe, es war aber von einer 50 baldigen Auflösung des Realinstitutes in Nürnberg die Rede, und da fragte es sich denn freilich, was für eine Stellung er nachmals einzunehmen haben würde. Da kam jedoch eine Zuschrift des Erbgroßherzogs Friedrich Ludwig von Mecklenburg an ihn, in welcher er aufgefordert wurde, Mecklenburg zu seinem Vaterlande zu machen, wobei ihm die Direktion über eine zu errichtende Schullehreranstalt übertragen werden sollte, während 55 er zunächst den Unterricht der Kinder des Erbgroßherzogs zu besorgen hatte. Er folgte diesem Rufe. Schuberts Schülerin, die nachmalige Herzogin Maria von Sachsen-Altenburg, bewahrte ihm stets die rührendste Anhänglichkeit; daß er aber in einem Gutachten über die Einrichtung einer Bildungsanstalt für künftige Volksschullehrer äußerte, „er würde seine Schüler gar vieles lehren, was zu wissen gut und nützlich sei, doch würde er von 60 jedem Punkte seines Lehrkreises eine Linie ziehen nach der lebendigen Mitte, die alles

rechte Erkennen tragen und, wie die Sonne, ihren Weltkreis erleuchten müsse, auf Christum nämlich und sein Heil": wurde von den Schulbehörden für ganz unstatthaft angesehen, und es war nun vom Übertragen des Schulwesens an ihn nicht wieder die Rede. Ebenso wußte man auch seine Schrift „Altes und Neues aus dem Gebiete der inneren Seelenkunde", von welcher damals der erste Teil erschienen war, nicht zu würdigen, 5 ja man spottete darüber und ärgerte sich über den Verfasser, dessen man sich fast schämen müsse.

So folgte denn Schubert, obwohl die fürstliche Familie ihm fort und fort das höchste Vertrauen bewies, gern einem Rufe als Professor der Naturgeschichte in Erlangen, wobei er auch angewiesen war, noch besondere Vorträge über Mineralogie, 10 Botanik und Zoologie zu halten, zudem auch an Belehrungen über Forstwesen und Bergbaukunde es nicht fehlen lassen wollte. Es empfingen ihn seine ehemaligen Kollegen Pfaff und Kanne mit höchster Freude; durch Schelling, der damals in Erlangen lebte, erhielt er eine ganz besondere wissenschaftliche Anregung, die ihn in seinen Bestrebungen ermutigte und stärkte; in religiöser Hinsicht übte Krafft einen wohlthuenden Einfluß auf ihn 15 aus. In den Herbstferien des Jahres 1820 unternahm er mit Krafft eine Reise in die Schweiz, wobei er David Spleiß persönlich kennen lernte, und die er im „Wanderbüchlein eines reisenden Gelehrten" anmutig und humoristisch beschrieben hat. Bald nachher arbeitete er sein „Lehrbuch der Naturgeschichte für Schulen aus", das nicht weniger als 22 Auflagen erlebte, und welchem er dann ein höher gehaltenes wissenschaftliches Werk 20 unter dem Titel „Physiognomik der Natur" folgen ließ. Hierauf unternahm er eine größere Reise nach dem südlichen Frankreich und Italien, für welche er einen halbjährigen Urlaub erhalten hatte, von der er eine reiche Ausbeute für die Naturaliensammlung in Erlangen erhielt und die er nachmals in einem zweibändigen Werke beschrieb.

Auf der Heimkehr von dieser Reise kam ihm die Ernennung zum Professor der 25 Naturgeschichte an der Universität München entgegen, wohin kurz danach auch Schelling berufen wurde. Die Vorlesungen Schuberts fanden außerordentliche Teilnahme; die Zahl seiner Zuhörer, unter denen auch katholische Studierende, die sich dem geistlichen Stande widmen wollten, sich befanden, stieg wohl auf 400. Es fehlte ihm indessen auch nicht an Anfechtungen, namentlich von Okens Seite her. Doch sollte gerade jetzt sein be- 30 deutendstes Werk entstehen, „Die Geschichte der Seele"; das Buch hat 18 Jahre nach seinem Tode noch eine neue, die fünfte Auflage erlebte. Auch seine schon 1830 erschienene „Geschichte der Natur" überarbeitete er, so daß sie mit der „Geschichte der Seele" auf gleicher Höhe stand. Schon auf der Reise in das südliche Frankreich hatte er viel von Oberlin, dem Pfarrer im Steinthal, gehört; er gestaltete nun nach fran- 35 zösischen Quellen ein kleines Büchlein, „Züge aus Oberlins Leben", welches eine sehr weite Verbreitung fand.

Mochte sich Schubert in München noch so heimisch fühlen, so trug er doch ein tiefes Heimweh in sich, das Sehnen nämlich, die Stätten der ältesten Geschichte und der biblischen Offenbarung selbst zu sehen und zu betreten. Bereits 58 Jahre alt, trat er 40 denn im Jahre 1836 mit seiner Frau und in Begleitung von Johannes Roth, dem ältesten Sohne des Präsidenten von Roth und noch ein paar anderen Personen die Reise nach dem Morgenlande an, die er noch auf dem Rückwege während der Quarantäne in Livorno beschrieb, welche Beschreibung er dann in drei Bänden erscheinen ließ. Im Jahre 1853 wurde er in den Ruhestand versetzt. Seitdem lebte er ganz der Schrift- 45 stellerei; er verfaßte jetzt eine Schrift über „Die Krankheiten der menschlichen Seele", seine Selbstbiographie, die vielgelesenen „Erinnerungen an die Herzogin von Orleans", eine „Bayerische Geschichte für Volksschulen". Auch seine „Kleine Sternkunde", der zweite Band seiner „Vermischten Schriften", und das Werk über „Das Weltgebäude, die Erde und die Zeiten des Menschen auf der Erde" gehören seiner späteren Lebenszeit an. Am 50 30. Juni 1860 ist er gestorben.

Der Grundcharakter Schuberts war, wie dies aus seinem ganzen Lebensgang deutlich genug erhellt, die volleste, lebendigste Liebe zu Gott und den Menschen, sowie die höchste Freude an den Offenbarungen der göttlichen Herrlichkeit in der Natur und in der hl. Schrift. Das war denn auch die wesentliche Quelle seiner Thätigkeit als Lehrer und 55 als Schriftsteller, und ebenso auch der herzlichen Freundlichkeit, die er stets im Umgange bewies und die sich hie und da wohl auch in leichten Scherzen auf wohlthuendste Weise kund gab. Dabei besaß er ganz ausnehmende Geistesgaben und infolge dessen einen seltenen Reichtum an wissenschaftlichen Erkenntnissen und zudem ein tiefes Ahnungsvermögen, wodurch es ihm gelingen konnte, was für die Bewältigung des sog. Rationa- 60

lismus von großer Bedeutung war, die Naturwelt und ihre so mannigfaltigen Erscheinungen als Symbolik der geistigen Welt zu erfassen. Dr. Julius Hamberger †.

Schürmann, Anna Maria von, gest. 1678. — Schriften: A. M. a Sch. Opuscula 1648. 1650. 1652. Mangelhaft ed. Loeberia, Lips. 1749. — A. M. a Sch. *Εὐκληρία* seu melioris partis electio. Pars prior. Altonae 1673. Pars posterior Amstelodami 1685. Beide in editio altera Dessaviae 1782. — Der ihr zugeschriebene Traktat „Mysterium magnum" (Wesel, Duisburg u. Frankfurt 1699) ist wahrscheinlich unecht. — Eine wichtige Quelle ihres Lebens ist (Yvons) Bericht in Gottfr. Arnolds Kirchen- und Ketzerhistorie, Frkf. 1729, IV, Anhang, S. 1339—1350, der wohl von ihr selbst herrührende Mitteilungen über ihre Familie und ihr Leben enthält. — Litteratur: M. Göbel, Gesch. des christl. Lebens in der rheinisch-westphäl. ev. Kirche, II. Bd (1852), 180—299; Schotel, Anna Maria v. Sch., Hertogenbusch 1853; P. Tschackert, Anna Maria v. Sch., Gotha 1876.

A. M. v. Schürmann, neben der Pfalzgräfin Elisabeth die bedeutendste Schülerin und Mitarbeiterin Labadies, wurde den 5. November 1607 zu Köln von reformierten Eltern geboren, welche aber schon 1610, um der Verfolgung zu entgehen, in das Jülichsche sich begaben, später nach Franeker. Nach dem Tode des Vaters ließ sich die Mutter in Utrecht nieder. Anna Maria zeigte frühe außerordentliche Geistesgaben, die durch sorgfältige Erziehung und Unterricht ausgebildet wurden. Sie war in alten und neuen Sprachen, in der lateinischen, griechischen, hebräischen, italienischen, spanischen, arabischen, syrischen, koptischen wohl bewandert und schrieb Briefe in allen diesen Sprachen; ebenso war sie eingeweiht in die Mathematik und Geschichte; sie ward aber auch gerühmt wegen ihrer schönen Leistungen in der Musik, im Zeichnen, Malen, Schnitzen, Wachsbilden und Sticken; daher nannte man sie die „zehnte Muse", den „Stern von Utrecht". Sich selbst hat sie nach ihrem Spiegelbild porträtiert und mit dem Stichel in Erz gegraben. Sie hatte von früher Jugend an einen frommen, ernsten Sinn, eine große Liebe zum Worte Gottes gezeigt; der Verkehr mit dem streng calvinischen Gisbert Voetius, dessen religiöse Richtung sie sich aneignete, vertiefte noch ihre Überzeugungen; ihr Bruder Jan Gottschalk, der in Genf Labadie kennen lernte und in ihm das von Gott erwählte Rüstzeug zur Reform der Kirche zu sehen glaubte, erfüllte mit dieser Überzeugung auch seine Schwester. Als Labadie in den Niederlanden erschien, schloß sie sich ihm an; sie zog, obgleich das zum Bruch mit ihren bisherigen Freunden führte, in Labadies Haus in Amsterdam und trat damit in seine Hausgemeinde ein (1670). So wählte sie, wie sie meinte, das „gute Teil". Nun erst dünkte sie sich in Wahrheit bekehrt; sie widerrief alle ihr früheren Schriften, trat dagegen litterarisch als Verteidigerin Labadies und seiner Gemeinde auf, und unterstützte sie mit ihrem Vermögen. Es scheint zwischen ihr und Labadie ein besonderes mystisches Verhältnis bestanden zu haben, wovon wir manche Beispiele bei den Mystikern finden. Allein niemals erhob sich gegen Anna Schürmann ein Vorwurf. Sie starb den 4. Mai 1678 nach langen, schweren Leiden zu Wiewert in Friesland, wohin sie sich nach Labadies Tode zurückgezogen hatte. Kurz vor ihrem Tode hatte sie ihre „Eukleria" vollendet, worin sie sich über ihr Leben und ihre ganze Richtung und Thätigkeit ausspricht. Ihren Wahlspruch „meine Liebe ist gekreuzigt" bewahrheitete ihr seliger Tod. Hase hat sie einen „frommen Blaustrumpf" genannt. Das ist hart und ungerecht; sie hinterläßt vielmehr den Eindruck einer reifen christlichen Persönlichkeit und eines anmutvollen weiblichen Charakters, der trotz aller einzigartigen hohen Bildung doch die „Frömmigkeit und Bescheidenheit" als die „schönsten Zierden des weiblichen Geschlechts" ansah. (Herzog †) P. Tschackert.

Schulbrüder s. Ignorantins Bd IX S. 58, 2.

Schuld. — H. Schultz, Alttest. Theol. 5. A. Kp. 35; Oehler, Lehrb. d. Symbolik, hg. v. J. Delitzsch, § 105f.; J. Müller, Christl. L. v. d. Sünde, Bd 1 Abt. 2; J. A. Dorner, Syst. d. christl. Glaubensl., Bd 2 T. 1 (Register s. v.), reichl. Litteratur; A Ritschl, Rechtf. u. Vers., 3. A., Bd 3 Kp. 5; Kaftan, Dogmatik § 35; Kähler, Wiss. d. christl. L., 3. A., § 309f.

Unsere Sprache verbindet in sprichwörtlicher Redensart „Pflicht und Schuldigkeit". Diese Wendung vergegenwärtigt, wie nahe die Begriffe von Schuld und Pflicht einander berühren. Und so ist in der Anwendung auf das sittliche Leben der Begriff der Schuld eigentlich nur der Ausdruck dafür, wie auch die unsittliche Handlung an sich und in ihren Folgen unter dem Pflichtverhältnisse stehe. Er dient dann in der philosophischen Ethik und namentlich auch in der Theologie, um die Bedeutung der Unsittlichkeit als solcher zu bemessen. Innerhalb der letzten ist seine Erörterung eigentlich nur ein Stück von der

Erkenntnis der Sünde; wenn er gesondert behandelt wird, wie hier, muß die christliche Anschauung der Sünde vorausgesetzt werden, und sind nur diejenigen Seiten an ihr herauszuheben, bei denen der Schuldbegriff vornehmlich wichtig wird. Wie alle ethischen Grundbegriffe ist er mitbestimmt durch die beiden andern der persönlichen Freiheit und des Sittengesetzes, deren genauere Bestimmung hier ebenfalls vorauszusetzen ist. Diese 5 beiden erwähnten Begriffe weisen zugleich auf die beiden Beziehungen hin, durch welche eine Lebensäußerung des Menschen unter den hier fraglichen Gesichtspunkt gerückt wird, die subjektive der eigentümlichen persönlichen Urheberschaft und die objektive zu einer allumfassenden Ordnung; man faßt sie in den Anschauungen der Zurechnung und der Gesetzesverletzung auf. Um indes den verschiedenen Seiten, welche dem Inhalte des Be- 10 griffes eignen, und ihren auseinandergehenden Auffassungen gerecht zu werden, ist auch im Auge zu behalten, daß man sich für ihn einen zunächst bildlichen oder doch auf Vergleichung ruhenden Ausdruck gebildet hat.

Diese Beobachtung hindert zuvörderst Schuld und Zurechnung, wie üblich, völlig eins zu setzen. Wie oft auch in ursprünglich scherzhafter, dann auch in nachlässiger Redeweise 15 Schuld und Verdienst verwechselt werden, so stehen beide doch eigentlich sachlich zueinander im Gegensatze, und dadurch wird es klar, daß der Schuldbegriff dem Umfange nach nicht ohne weiteres dem der Zurechenbarkeit gleich ist. Wollte man die Schuld deshalb bloß in die Zurechenbarkeit der bösen Handlung setzen, so genügte das auch nicht, denn dieses subjektive Merkmal ist ursprünglich gar nicht das Entscheidende für die allgemein 20 herrschende Auffassung, die sich in der Bezeichnung Schuld zu erkennen giebt. Das theokratische Gesetz stellt das Schuldopfer (אשם) neben die zahlreicheren Sündopfer; beide setzen eine Verletzung der Bundesordnung voraus, welche gesühnt werden kann und muß; das Unterscheidende des Schuldopfers liegt aber nicht etwa in der stärkeren persönlichen Beteiligung bei der auszugleichenden That, sondern in dem Umstande, daß hier ein Ersatz 25 für eine Beraubung (satisfactio, Delitzsch) zu leisten ist; es tritt mithin gerade das sachliche Verhältnis in den Vordergrund (s. Orelli Bd XIV S. 393 f. und Riehm, Handwörterb. des bibl. Alterthums, Art. „Schuldopfer“ von Delitzsch). Ganz ähnlich liegt das Verhältnis auf dem andern Wurzelgebiete dieser Anschauung, in dem römischen Rechte; culpa als Kunstausdruck bezeichnet dort eine Rechtsverletzung, welche zwar ihre rechtlichen 30 Folgen nach sich zieht, bei der es indes an Bewußtsein und Absicht des Rechtsbruches, an dem dolus gefehlt hat (Holtzendorf, Encykl. s. v.). Und diese Begriffsbestimmung ist nicht etwa ein Ergebnis der Rechtskunst, die nach Ausdrücken sucht und sie willkürlich stempelt; dafür steht die Auffassung der Hellenen ein. Ihre Bezeichnung für Schuld, *αἰτία*, bezeichnet die Urheberschaft; trotzdem liegt das große Problem ihrer Tragödien 35 eben darin, daß ihre Helden eine Schuld drückt und erdrückt, deren Urheberschaft ihnen gar nicht voll beigelegt werden darf. Erscheint dann die Schuld als Verhängnis, als *εἱμαρμένη*, die gelegentlich fast den Zug der spielenden *τύχη* gewinnt, so hat die moderne Nachahmung in den Schicksalstragödien diesen Zug in einseitiger Verzerrung herausgehoben; aber das Kennzeichnende ist vielmehr die Verschlingung der vergeltenden Gerechtigkeit mit 40 dem Verhängnis. Und dieses ungeklärte Bewußtsein um jenes Verhältnis beherrscht die sich entwickelnden Völker; Skulda ist bei den Germanen die Schicksalsgöttin. Das kann kein bloßer Mißgriff sein; denn auch die urchristliche Sprachbildung fand für ihre Vorstellung den geeigneten Ausdruck nicht in dem Worte *αἰτία*, sondern in dem andern *ὀφείλημα*; und daß sie den Sinn Jesu getroffen hat, belegt uns das Gleichnis von dem 45 Schalksknechte, wiefern es die fünfte Bitte des Vaterunser auslegt.

In diesen Fällen steht immer ein Zusammenstoß mit einer allgemeingiltigen Ordnung im Gesichtskreise; die Bezeichnungen sind den Verhältnissen des rechtlich geordneten Gemeinschaftslebens entnommen. Wie die letzten immer einen sittlichen Hintergrund haben, von dem sie sich nicht reinlich ablösen lassen, so scheiden sich auch ihre verschiedenen 50 Sphären nur bedingungsweise. Jesu Gleichnis erinnert an das Verhältnis von Schuldner und Gläubiger, welches ein rein sachliches sein kann, wenn es für den ersten ohne verschuldende Handlung seinerseits besteht; es mag recht wohl auf Verhältnissen ruhen, welche an Sachen und Einrichtungen haften und über das Leben eines einzelnen hinausgreifen. Die rückständige Leistung ist hier das Wesentliche, und die Beziehung bleibt rein 55 sachlich, so lange an und für sich ein gleichwertiger Ersatz ohne weiteres geleistet werden kann, wie bei Geld und Geldeswert. Nun bestehen aber im wirklichen Leben die verschiedensten Übergänge von civilrechtlichen Verhältnissen zu solchen, die dem Kriminalrechte unterstehen. Hier liegt dann neben der etwaigen sachlichen Schädigung noch der Bruch einer Ordnung vor, für welchen es keinen andern Ersatz giebt, als die Anerkennung der Ordnung, wie 60

sie in der willigen oder widerwilligen Erfahrung ihres Rückschlages liegt, der Strafe; hier entspricht sich also nicht Schuld und Ersatz, sondern Schuld und Strafe. Das ius talionis will auch für dieses Gebiet den Ersatz geltend machen; allein ein Schaden, den der Verbrecher leidet, ist weder ein wirklicher Ersatz für den Geschädigten, noch kann er für feinere Schätzung je dem Schaden des letzten genau entsprechen. So tritt denn mit dieser Unmöglichkeit eines eigentlichen Ersatzes das sachliche Verhältnis zurück und das persönliche in den Vordergrund. Dabei ist es nun das sittliche Verhältnis des einzelnen zur Gesamtpersönlichkeit, welches sich mehr oder weniger einleuchtend geltend macht, je nachdem Ordnungen von grundlegender Bedeutung verletzt sind (Verbrechen) oder nur solche von zeitweiliger Zweckdienlichkeit (Vergehen gegen bürgerliche Einrichtungen, Polizei). Und die Vorstellungen erster Art wendet die hl. Schrift auf das sittlich-religiöse Verhältnis an. Vor die strafende Richtermacht Gottes, von dem die δίκη ausgeht (2 Th 1, 9, vgl. Jud 7; AG 25, 15; 28, 4), stellt Paulus die ganze Welt (Rö 3, 19 ὑπόδικος), um zu erinnern, daß ein Sachwalter umsonst für sie auftreten würde (Rö 1, 20; 2, 1. 6f. 3, 9f.). Der Strafe oder dem durch die Strafe zu festigenden Gesetze erscheint der Übertreter verhaftet (Mt 5, 21. 22, vgl. 26, 66; Ja 2, 10). Hebt diese Anlehnung an die Ordnungen des Strafrechtes den persönlichen Zug heraus, so geschieht dasselbe in jenem Gleichnisse Jesu, indem das entscheidende Verhalten zur vergebenden Gnade eingefügt wird; aber es bleibt doch immer ein Verhältnis, das dem sachlichen der kontrahierten Geldschuld gleicht und rechtlich geltend gemacht werden kann. Und zwar erscheint dieses Rechtsverhältnis als das grundlegende, welches freilich durch das rein persönliche Verhalten der erlassenen Gnade (ἀφιέναι) unwirksam gemacht, auf welches aber immer wieder zurückgegriffen werden kann.

So ist Schuld also unter diesem Gesichtspunkte die Verbindlichkeit zu einer ausstehenden Leistung, die bereits geleistet sein sollte, wäre sie dann auch nur in der gewandelten Gestalt als Straferduldung zu leisten; in diesem Sinne spricht man von dem reatus poenae für das sittliche Leben. Hat nun die Dogmatik daneben den reatus culpae gestellt, so weist sie dadurch auf ein Problem hin, das auch die angeführten Stellen des Paulus anregen. Die Menschheit ist nämlich dem einzelnen gegenüber nicht nur Vertreterin der Ordnung, sondern auch Miterzeugerin seines Rechtsbruches. Dieses Doppelverhältnis erkennt nicht nur das Christentum in seiner Lehre von der Erbsünde an, sondern ebensowohl das klassische Altertum. Das führt auf die andere Seite des in den Begriff der Schuld gefaßten Thatbestandes, die subjektive. Hier wurzelt jene Dialektik, welche in den Kämpfen des eignen Inneren wie in den wissenschaftlichen Überlegungen den eigenen Anteil an den Handlungen und die übermächtige Voraussetzung aus dem Gesamtleben abwägt und schwerlich eine befriedigende Abrechnung zu stande bringt. Für die deterministische Fassung spricht gleichmäßig die allgemeine Betrachtung wie die persönliche Erfahrung und das Interesse der Entlastung von dem peinlichen Gefühle der Schuld so mächtig, daß sie überwiegen würde, wenn nicht das Bewußtsein um die mit Vorwurf verknüpfte Zurechnung sich in dem bösen Gewissen immer wieder geltend machte (s. d. Art. „Gewissen“ Bd VI S. 647). Wie die Prophetie in Israel die individuelle Haftbarkeit unerbittlich heraushebt (Ez 18, 2. 4. 9; 33, 12f.; Jer 31, 29; Dt 24, 16; 2 Kg 14, 6), so ist dieser Zug auch bei Griechen und Römern geltend geworden; vollends hebt das Christentum diese eigentlich sittliche Seite des Verhältnisses hervor, wie aus der grundlegenden Bedeutung der Sündenvergebung erhellt. Die unleugbare Schwierigkeit, welche das Schuldbewußtsein gegenüber der unentwirrbaren Verschlingung von einzelner und gesamtpersönlicher Urheberschaft, mithin auch Haftbarkeit, bietet, hat indes sehr auseinandergehende Wege zu ihrer Hebung einschlagen lassen.

Auf christlichem Boden bildet das Evangelium von der vergebenden Gnade Gottes und dem Erlösungswerk in Christo, sowie die Erkenntnis von dem Zusammenhange zwischen der Menschheitssünde und dem Übel die Voraussetzung für die Auffassung jener Schwierigkeit, nicht selten ohne daß die Einwirkung deutlich bewußt wird. Man hielt die Verfallenheit an das Übel, namentlich an den Tod (reatus poenae) und das atomistisch gefaßte sittliche Leben völlig auseinander; und sobald es sich dann lediglich um die bestimmte Absicht (intentio) handelt und man eben nur an einzelne Handlungen denkt, kann sich leicht die Fassung einstellen, daß sich Schuld und Leistung (Verdienst) ausgleichen, die böse Absicht durch den guten Entschluß der Reue unter Voraussetzung der göttlichen Gnade aufgewogen erscheint. Solche Anschauungen bilden die Voraussetzungen der römisch-katholischen Behandlung dieser Fragen, zumal für die Praxis. Dagegen mit der ernstlicheren Betonung der Persönlichkeit in ihrer ursprünglichen religiösen

Bestimmtheit wird auch die Sünde sowohl wurzelhafter als auch persönlicher gefaßt, und dies führt zu der scharfen Behauptung der Erbschuld als einer zurechenbaren (**reatus culpae, peccatum originale vere peccatum**) in der Reformation, **Aug. a. 2. 9. Gall. 9 Belg. 15. Pal. 10.** Aber diese Fassung zieht den Knoten für das erwachte Bewußtsein individueller Persönlichkeit nur straffer und für das Nachdenken unerträglicher an. Faßte 5 man nun das Schuldbewußtsein der einzelnen behufs befriedigender Erklärung genauer ins Auge, so ergaben sich drei verschiedene Grundauffassungen. Wenn man die Zurechenbarkeit nur für die vom Gesamtleben abgelöste einzelne thatkräftige Absicht gelten läßt, so entkleidet man einerseits die Erbsünde der sittlichen Bestimmtheit und schwächt die Vorstellung von ihrer Wirksamkeit ab; anderseits verwendet man die unleugbare Ver- 10 schlingung jener Handlung mit ihrer Voraussetzung zu ihrer Entschuldigung; so giebt es denn im Grunde keine Schuld. Wo man jener Atomistik in der Betrachtung des sittlichen Lebens nicht huldigt und dabei die einzelnen Personen mit der Gattung zusammenfaßt, da wird die Thatsache des Bewußtseins um die Schuld auf verschiedene Weise rein phänomenologisch erklärt, sei's daß es mitsamt der „Moralität" überhaupt als unerläß- 15 licher Durchgangspunkt der sittlichen Entwickelung erscheint, über den hinaus man in die objektive Ethik gelangt, innerhalb deren man das Unsittliche als das Moment in der Entfaltung des Guten beurteilen lernt (Hegel), sei's daß man es als eine Ordnung erkennt, welche dem Menschen seine natürliche Schwäche als das Nichtseinsollende peinlich empfinden läßt, um ihn für die Erlösung empfänglich zu machen, die ihn auf die Stufe 20 der Vollendung heben soll (Schleiermacher). Auch hier hebt das Verständnis des Schuldbewußtseins die Wahrheit des letzten und eben damit im Grunde die Schuld auf. Endlich aber wird eben davon ausgegangen, daß in diesem Bewußtsein sich eine Thatsache ankündigt; das führt dann, unter strenger Betonung der Einzelhaftbarkeit, zu der Annahme einer individuellen Verschuldung, welche jenseit der Geburt, weil jenseit der Ent- 25 stehung der Menschheitssolidarität in Sachen der Sünde liegt (Julius Müller). Diese Annahme einer intelligibeln That, welche ohne bewußten Zusammenhang der Daseinsstände doch im Bewußtsein nachwirken soll, drückt indes eigentlich nur in nachdrücklicher Weise den Widerspruch zwischen Gewissen und Überlegung aus; denn das Nachdenken muß, solange es sich bloß mit dem menschlich-sittlichen Leben beschäftigt, in der Wucht 30 des Schuldbewußtseins ein unerklärliches Rätsel anerkennen, weil der Erbsünde für den einzelnen unleugbar entschuldende Bedeutung zukommt. Mit so gutem Grund und Erfolg auch J. Müller die phänomenologischen Auffassungen des Schuldbewußtseins einer streng wissenschaftlichen und ethischen Kritik unterzieht, hat er selbst die Unbedingtheit der Individualschuld doch auch nur aus einer einseitigen Berücksichtigung der Zurechenbarkeit 35 abgeleitet.

Die biblisch-juridische Betrachtungsweise fügt zu den Merkmalen der ausgebliebenen Leistung und der Zurechnung noch dasjenige der Verantwortlichkeit vor dem Forum Gottes, welche in dem Forum des eignen Bewußtseins zunächst in Form der dunkeln Ahnung kund wird und auch innerhalb des Heidentums kund geworden ist (Kähler, Das Gewissen, S. 141 f.). Ver- 40 antwortlich ist man nur Personen und zwar denjenigen, auf welche sich die verschuldende Handlung bezieht. Darum bringt erst der Glaube an den lebendigen Gott das Schuldbewußtsein zum Durchbruch, indem er ihm durchaus religiösen Zug verleiht. Der Sünder weiß sich Gotte verhaftet, weil seine Sünde zuerst eine Verletzung des sich dem Menschen zur Gemeinschaft darbietenden Gottes ist (Ps 51, 6; Lc 15, 18; Mt 6, 12). Deshalb 45 hebt die Erkenntnis der Barmherzigkeit Gottes das Schuldbewußtsein auch gar nicht auf, sondern vertieft es. Dieses Verhältnis ist ein durchaus persönliches; allein es läßt sich nicht ausschließlich mit einem Verhältnisse von Privatpersonen vergleichen, wie denn das Verhältnis des Kindes zum Vater, welches das Evangelium dem bekehrten Sünder zuspricht, durchaus nicht bloß ein nach wohl- oder mißwollender Willkür zu behandelndes 50 Privatverhältnis, ein sog. moralisches im Unterschiede vom rechtlichen ist. Vielmehr steht der einzelne zu Gott immer auch als Glied der Menschheit und darum in Rücksicht auf das göttliche Reich in Beziehung, und sein Verhältnis zu Gott kommt entweder durch die Versöhnung der Welt oder in dem Weltgerichte zum letzten Austrage. Hat nun die Sünde den herrschenden Stempel der Persönlichkeit daher, daß sie nicht allein Handlung, 55 d. i. Bethätigung der Person als solcher, sondern überdem auch handelnde Abwendung von dem persönlichen Gott ist, so geht ihr dieser Zug nicht dadurch verloren, daß sich in der sündigen Entwickelung der Menschheit unzählige Einzelentschlüsse zu einem großen geschichtlichen Vorgange verflechten. Und das Gleiche gilt von dem einzelnen; wenn er sich mit seinem gesamten Wollen an jener Sünde betheiligt und den großen Defekt einer 60

wahrhaft sittlich durchgeführten Menschheitsentwickelung an seinem Teile fördert, so wohnt seinem Verhalten verschuldende Kraft bei, obwohl er als einzelner die Sünde nicht in seinem eigenen Leben ursprünglich hervorgebracht hat und sein Anteil an jenem Defekte nicht reinlich herausgelöst werden kann. Diese Thatsache aber wird enthüllt und das 5 Bewußtsein um sie vertieft sich, sobald man unter die Wirkung jener Versöhnung tritt und eben dadurch das religiöse Verhältnis zur vollen Wirkung gelangt.

Somit ergiebt sich, daß der Begriff der Schuld, den uns unser sittliches Bewußtsein aufnötigt, nicht wohl aus einer abstrakten Erwägung anthropologischer Verhältnisse gewonnen werden kann, bei der man mit dem kahlen Begriffe der Persönlichkeit arbeitet. 10 Unter dem Gesichtspunkte der sog. reinen Ethik wird man nur darauf hinausgelangen, daß ihr Begriff objektiv das Zurückbleiben hinter der Idee oder Pflicht bedeute, welches in der persönlichen Entwickelung fortwirkt und in Wirkung wie Bedeutung überhaupt nicht beseitigt werden kann, subjektiv aber die Anwendung des Begriffes der formalen Freiheit auf die Unsittlichkeit vermittle. Sobald dann das thatsächliche servum arbitrium, 15 die materiale Unfreiheit, in Betracht gezogen wird, schwindet wie die Erklärbarkeit der Selbstzurechnung auf anderem Wege als durch die Annahme einer von der Subjektivität untrennbaren Selbsttäuschung, so die Zuversicht, die sittliche Idee gegenüber der Unmöglichkeit ihrer Verwirklichung in Geltung zu erhalten. Zu einer befriedigenden Fassung der sich immer wieder aufdrängenden Probleme kommt man nur durch die geschichtlich- 20 religiöse Schätzung der einschlagenden Verhältnisse, also nur der Art, daß man die christliche Offenbarung als Schlüssel anwendet, statt sie nach anderwärts her an sie herangebrachten anthropologisch-ethischen Anschauungen zurecht zu rücken. Die beiden Seiten der menschlichen Persönlichkeit, ihre vorausgegebene geschichtlich-gesellschaftliche Gebundenheit und ihre zu voller Ausbildung drängende Einzelselbstständigkeit führen das Nach- 25 denken, wenn es nach einheitlichem Verständnisse sucht, immer zu gewaltsamen und darum unhaltbaren Einseitigkeiten oder auf Widersprüche. In den letzten wird dem menschlichen Bewußtsein eindrücklich, daß die sittliche Selbstschätzung und Beurteilung, unerläßlich wie sie ist, auf sich selbst beschränkt zu keiner befriedigenden Erkenntnis führt (Kähler, Wissenschaft d. christl. Lehre, 3. A. § 153f.). Erst in der Verknüpfung des Sittlichen mit der 30 Geschichte in der geschichtlichen (Offenbarungs-)Religion wird solche Erkenntnis gefunden.

Ihr zufolge erfaßt die grundlegende Erkenntnis den Menschen als Gottes Bild in allseitiger Beziehung auf Gott; daraus ergiebt sich, daß seine unsittliche Handlung diese wichtigste Beziehung einmal unmittelbar betrifft, insofern sie die allumfassende religiöse Grundpflicht, das erste Gebot, verletzt; sodann mittelbar, indem sie in Defekt und Effekt 35 das Gegenteil dessen erzeugt, was der Mensch für die Ausbildung des individuellen und gesamten Menschenlebens zu leisten hat; in der unmittelbaren Beziehung tritt das Persönliche, in der mittelbaren das mehr Sachliche an der objektiven Seite des Schuldverhältnisses heraus. In dieses Verhältnis geraten alle Menschen hinein, und das ergiebt eine Gesamtschuld gegenüber Gott. In dem Maß als der einzelne sich an dem Lebenszuge 40 der Menschheit beteiligt, ergiebt sich auch die individuelle Schuld; und es ist die Erfahrung dieser Thatsache im eigenen Innern, es ist das Schuldbewußtsein, welches für die persönliche, sittliche Bestimmtheit des Menschenlebens zeugt, ohne je anders als ausnahmsweise vernichtet werden zu können (a. a. O. § 141f. und den Art. „Gewissen" Bd VI S. 647f.). Den letzten erklärenden Hintergrund wird die thatsächliche ursprüngliche Bezogenheit jedes 45 einzelnen auf Gott bilden (Wiss. § 302. 303. 117f.), welche auch ohne deutliche Erfassung im Bewußtsein wirksam wird. Aber diese Schuld des einzelnen ist eine bedingte; dessen Entschuldbarkeit empfängt ihre Bezeugung in dem Vorbehalte des Gnadenrates über die natürliche Menschheit. Das Maß bewußter Entschlossenheit in der Gottlosigkeit oder Gesetzesübertretung bildet auch das Maß für den Fortschritt in der Entwickelung, welche 50 die ständige Richtung unwiderruflich und die Schuld in der direkten Beziehung auf Gott individuell und damit unbedingt macht. Die am Kreuz und in der Erhöhung Christi gestiftete erlösende Versöhnung stellt sowohl den Schuldwert der Menschheitssünde als die Entschuldbarkeit aller Einzelsünder unzweifelhaft fest und schafft die Bedingung dafür, daß sich jeder einzelne in dem grundlegenden Verhältnisse zu Gott von seiner Schuld in 55 ihrer vollen Anerkennung lossage oder in ihrer Ableugnung sie sich endgiltig für eben dieses Verhältnis aneigne. Damit beginnt für den letzten Fall einerseits die volle Zurechenbarkeit, anderseits die Unmöglichkeit, die Sündenfolgen als solche bußfertig über sich zu nehmen; das Verhältnis zu Gott wird unwandelbar zu dem Rechtsverhältnisse, das aus dem unsühnbaren Rechtsbruche hervorgeht. Indem der Mensch sich für das Reich 60 Gottes und damit zur Erfüllung seines von Gott gesetzten Zweckes unfähig gemacht hat,

ist er in Person der Thatbestand des Schuldverhältnisses, das Schuldobjekt wie das verschuldete Subjekt. In dem andern Fall ermöglicht es die göttliche Vergebung in der Rechtfertigung des Sünders dem Christen, auf Grund dieses göttlichen Urteils die anerkannte bedingte Verschuldung fortan als etwas dem innersten persönlichen Leben Fremdes zu beurteilen, und die Erneuerung durch die Gnade befähigt ihn, in dem Erwerbe des 5 Anteiles an dem Gottesreiche zugleich die Gesamtaufgabe und -pflicht des Menschenlebens unter der bleibenden Voraussetzung des göttlichen Schulderlasses zu lösen. — Die immer wieder peinigende Dunkelheit des Verhältnisses zwischen Erbsünde und persönlicher Verschuldung wird demnach nur erhellt, indem die im Heilswerke verbürgte Entwirrung des Knotens der Menschheitsgeschichte auch das ursprüngliche Verhältnis verstehen lehrt, in 10 welchem der einzelne mit seiner bedingten Selbstständigkeit zu dem Gesamtleben steht, dem er nach seiner irdischen Entwickelung entstammt. Das tiefste und schwerste Geheimnis „des Menschen mit seinem Widerspruch" wird durch empirische Forschung der Seelenkunde und der Geschichtskunde nur festgestellt; sein Verständnis wird lediglich aus der thatsächlichen Auflösung dieses Widerspruches durch die Versöhnung der Menschheit mit 15 Gott und die Entschuldung des Gottlosen mittels des Jesusglaubens 2 Ko 5, 19—21; Rö 4, 5. 11, 32—36 gewonnen (Wiss. § 355. 356. 487. 491). **M. Kähler.**

Schule und Kirche. — Litteratur: Baur, Grundzüge der Erziehungslehre, 4. Aufl., Gießen 1887; Palmer, Evangelische Pädagogik, Stuttgart 1853, 5. Aufl. 1882; Schleiermacher, Pädagogische Schriften, herausgegeben von Platz, 3. Aufl., Langensalza 1902; Schmid, Ency- 20 klopädie des gesamten Erziehungs- und Unterrichtswesens, 2. Aufl., Gotha 1875 ff.; Rein, Encyklopädisches Handbuch der Pädagogik 1895—99, die 2. Aufl. erscheint eben, Langensalza; Rothe, Theologische Ethik, Wittenberg, 2. Aufl. 1867—72; Martensen, Die christliche Ethik, Karlsruhe und Leipzig 1886; Frank, System der christlichen Sittlichkeit, Erlangen 1887; für die katholische Auffassung vgl. Staatslexikon, herausgegeben von Bachem, 2. Aufl. Bd II 25 (1901) Sp. 361 ff., 726 und 937 ff.; Bd V (1904), Sp. 1150—1206; daselbst auch die wichtigsten Litteraturnachweise. — Zur geschichtlichen Entwickelung vgl. Schmid, Geschichte der Erziehung von Anfang an bis auf unsere Zeit, Stuttgart 1884 ff.; Heppe, Geschichte des deutschen Volksschulwesens, Gotha 1858 f.; Strack, Geschichte des deutschen Volksschulwesens, Gütersloh 1872; ders., Stellung der Kirche und Geistlichkeit zur Volksschule, besonders 30 im evang. Deutschland, geschichtlich dargestellt, Gütersloh 1874; Mertz, Das Schulwesen der deutschen Reformation im 16. Jahrhundert, Heidelberg 1901; Richter, Die evang. Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, Weimar 1846; Vormbaum, Die evang. Schulordnungen, Gütersloh 1860; Rein, Das evang. Volksschulwesen im 19. Jahrhundert in Werckshagen, Der Protestantismus am Ende des 19. Jahrhunderts II, 757—784. — Die Speziallitteratur über 35 die einschlägigen Einzelfragen als Schulorganisation, Schulaufsicht, Konfessionsschule, Simultanschule u. s. w. ist außerordentlich umfangreich. Man orientiert sich am besten in Reins encykl. Handbuch. Genannt seien: Stählin, Die Schulreformfrage 1865; Beyhl, Die Befreiung der Volksschullehrer aus der geistlichen Herrschaft, Berlin 1903; Naumann, Der Streit der Konfessionen um die Schule, Berlin 1904; Dörpfeld, Die freie Schulgemeinde und ihre Anstalten 40 auf dem Boden der freien Kirche im freien Staate, Gütersloh 1863; ders., Die drei Grundgebrechen der hergebrachten Schulverfassungen, Elberfeld 1869; ders., Ein Beitrag zur Leidensgeschichte der Volksschule, 2. Aufl., Barmen 1883; ders., Das Fundamentstück einer gerechten, gesunden, freien und friedlichen Schulverfassung, Hilgenbach 1892; (Dörpfeld, Gesammelte Schriften, Gütersloh, Bd 7—9); Beyschlag, Zur deutsch-christlichen Bildung, Halle 1899, 45 S. 259 ff., Protestantismus und Volksschule; Sachsse, Die Lehre von der kirchl. Erziehung, Berlin 1897.

Die Frage nach dem Verhältnis von Schule und Kirche ist erst brennend geworden, seit sich die einheitliche religiöse Kultur des Mittelalters von den Tagen der Reformation an in die zwei Strömungen des katholischen und protestantischen Geistes teilte, seit der 50 wesentlich religiös bestimmten eine weltliche Kultur an die Seite trat und der moderne Staat als Kulturstaat die Bildung aller seiner Unterthanen als sein Recht und seine Pflicht erkannte. Man wird als den entscheidenden Wendepunkt in der Geschichte des Schulwesens die Einführung der Schulpflicht und des Schulzwangs durch den Staat anzusehen haben. Einen Versuch damit machte bereits Ernst der Fromme von Gotha im 55 Schulmethodus von 1642, demzufolge alle Kinder beiderlei Geschlechts vom 5. bis 14. Lebensjahr schulpflichtig sein sollten, allein er mußte bald genug erfahren, daß hierfür das Volk noch nicht reif war. Anders war es, als Friedrich der Große 1763 sein Generalschulreglement erließ und das Preußische Landrecht 1794 die Schulen als Veranstaltungen des Staates in Anspruch nahm. Von da an ist die Schule als Volksschule 60 vorhanden, die zu schaffen das Bestreben seit Karl dem Großen gewesen war: ohne Schulzwang giebt es keine Volksschule.

Die Volksschule will dem ganzen Volke eine elementare Bildung geben, indem sie unterrichtet und erzieht. Der Staat, der sich um die Volksbildung annimmt, greift in die Aufgabe der Familie und der Kirche ein, die beide an ihren Gliedern ebenfalls erzieherisch thätig sind. Während nun aber der Staat hierbei Zwang anzuwenden imstande ist, liegt es im Wesen der Kirche, gerade solchen Zwang als etwas ihr Fremdes abzulehnen und sich mit der Wirkung auf die Gewissen zu begnügen. Wenn die Kirche auf irgend eine Weise gewaltsam die Religion ausbreiten wollte, so würde sie sich selbst untreu werden. Denn Religion gedeiht entweder im Sonnenschein der Freiheit oder sie entbehrt der Freiheit und verkümmert. Es liegt auf der Hand, daß in dem Augenblick, wo entweder die Zwangsschule der Kirche dienstbar wird, oder die Kirche der Schule Dienste leistet, die Gefahr der Trübung des innersten Wesens der Kirche auftaucht und die Möglichkeit zu allerlei Konflikten gegeben ist. Alle kirchliche Thätigkeit ruht auf Freiwilligkeit, alle staatliche und somit auch die vom Staat geregelte Volksbildung trägt den Charakter des Zwanges. Hierin liegt der prinzipielle Unterschied der von Kirche und Volksschule geleisteten Erzieherarbeit. Die Versuche einen andern Unterscheidungsgrund zu finden, sei es, daß man der Kirche die Einwirkung vorzugsweise auf die Mündigen zuteilt, wogegen die Schule es lediglich mit Unmündigen zu thun habe (so z. B. Roth, Versuch über Bildung durch Schulen christl. Staaten im Sinne der protest. Kirche. Nürnberg 1825, S. 37), sei es, daß man mit Rolle (Die Selbstständigkeit der Schule inmitten von Staat und Kirche. Pädagog. Studien von Rein 1889, Heft 4) der Kirche die Erziehung für die Gemeinschaft, der Schule aber die individuelle Bildung zuweist, können nur als Ergänzungen oder Variationen des grundsätzlichen Gegensatzes gewürdigt werden.

Allein da der Staat mit der Einführung der Zwangsschule in die Erziehungsthätigkeit eingegriffen hat, die lange vor ihm die Familie und die Kirche ausgeübt hatte, ergab sich die Notwendigkeit einer Verständigung mit diesen beiden, namentlich aber mit der Kirche, zumal da der Staat mit seiner Schulorganisation nirgends ganz von neuem anfangen mußte, sondern die Einrichtungen ausbauen konnte, die bisher wesentlich mit Beihilfe der Kirche oder auf ihre Anregung hin entstanden waren. Da dieses Verhältnis zwischen Schule und Kirche nur historisch verstanden werden kann, ist ein Blick auf die entscheidenden Wendepunkte der Geschichte des Schulwesens nicht zu umgehen.

Der oft gehörte Satz, daß die Schule die Tochter der Kirche sei, findet zum mindesten in der Geschichte der Alten Kirche seine Bestätigung nicht. Das Katechumenat (s. Bd X, 173) war nicht für die heranwachsenden getauften Christenkinder, sondern nur für jene Personen bestimmt, die in die christliche Kirche aufgenommen werden wollten. Eine besondere kirchliche Veranstaltung aber für den Religionsunterricht der getauften Jugend gab es nicht, geschweige daß man daran gedacht hätte für den allgemeinen Schulunterricht zu sorgen. Bildung war im römischen Reich Familiensache und blieb es auch im Urteil der Kirche. Der Besuch heidnischer Schulen auch seitens der christlichen Jugend war nichts Seltsames oder gar Verbotenes. Der Gedanke, daß die christliche Familie berufen sei für die religiöse Erziehung der Jugend zu sorgen und daß die Gemeinde auch den heranwachsenden Getauften nichts zu bieten brauche als die Teilnahme an dem kultischen Gemeinschaftsleben, beherrscht die altchristliche Pädagogik. Als mit dem Sieg des Christentums allmählich die Übertritte Erwachsener seltener wurden und die Kindertaufe die Regel bildete, hörte das Katechumenat auf, ohne daß irgend eine Schulorganisation an seine Stelle getreten wäre. Die religiöse Erziehung ist die Aufgabe von Familie und Gemeinde, aller sonstige Unterricht bleibt Privatangelegenheit.

Im Mittelalter begegnen uns teils von der organisierten Kirche, teils von Mönchsorden gegründete und geleitete Schulen, die den zukünftigen Klerikern und einzelnen Adeligen eine gelehrte Bildung vermittelten. Daneben machte sich das Bedürfnis geltend, auch den nicht von den gelehrten Schulen erreichten Kindern ein Minimum von religiösen Kenntnissen zu übermitteln. Dies führte zu einer Art Beichtunterricht mit dem bescheidenen Ziel der Jugend Taufbekenntnis und Vaterunser einzuprägen (Müllenhoff und Scherer, Denkmäler deutscher Poesie und Prosa, 3. Aufl., S. 200, Nr. 87—98), auch zu einer in Luthers Katechismus noch nachklingenden deutschen Katechismuslitteratur (Weißenburger Katechismus nach 789; Freisinger Vaterunserauslegung um 802; Notkers Katechismus aus dem 9. Jahrhundert, von dem ein Bruchstück als Keros Katechismus bezeichnet wird), aber zu keiner Volksschule. Doch steht Karl der Große, der nicht nur die Klöster zu Lehranstalten machte und die Priester zu unentgeltlichem Unterricht verpflichtete, sondern auch den Gedanken des Volksunterrichts erwog und seine Herrschermacht brauchte um von allen Erwachsenen das Lernen von Glaubensbekenntnis und Vaterunser zu fordern, wie „eine

Weissagung auf Recht und Pflicht des Staates in dieser Sache“ (Beyschlag) da. Erst das ausgehende Mittelalter durchbricht den Bannkreis der gelehrten Bildung und kommt in den seit dem 14. Jahrhundert in mehreren Städten nachweisbaren deutschen Schreib- oder Briefschulen den Bedürfnissen des bürgerlichen Lebens entgegen. In ihnen sieht man mit Recht den ersten Ansatz einer sich verallgemeinernden Volksbildung, so verhältnis- 5 mäßig klein auch zunächst der Kreis war, der damit erschlossen wurde und so gering die erziehliche Wirkung, die von ihnen ausging. Daß diese Schulen entweder Privatunternehmungen oder städtische Einrichtungen waren, die sich ihre Existenzberechtigung erst gegen den Einspruch der Kirche erkämpfen mußten (Kienhaber, Die nassauische Simultanschule 1886, I, 326) zeigt, daß die Kirche des ausgehenden Mittelalters von dem Gedanken 10 der Volksbildung sehr wenig durchdrungen war.

Das wurde anders mit der Reformation. Die Betonung der eignen Entscheidung in Glaubenssachen und die Wertschätzung der hl. Schrift lassen Schule und Unterricht als durchaus notwendig erscheinen. Das reformatorische Christentum setzt ein gewisses Maß von Bildung voraus und fordert sie. Melanchthon erklärt die Verbindung von 15 Kirche und Schule als nötig. (Über die Verbindung der Schulen mit dem Dienst des Evangeliums 1543, CR XI, 606 f.) und den andern voran fordert Luther zu Schulgründungen auf, dabei vor dem Gedanken des Schulzwangs nicht zurückschreckend. (Ein Sermon oder Predigt, daß man solle Kinder zur Schule halten 1530. EA 20, 44.) Zwei Gedanken sind für die Reformation vor anderen charakteristisch, einmal, daß Volks- 20 erziehung aus religiösen Gründen gefordert und alsdann, daß dem Staat das Recht dazu zuerkannt wird. So wird also die christliche Obrigkeit von der Kirche aufgefordert, die Volksbildung in die Hand zu nehmen. Was in Ausführung dieser Aufforderung geschieht, ist eben darum nicht sowohl das Werk der evangelischen Kirche als vielmehr die Wirkung des evangelischen Geistes. Unter dem Wehen dieses Geistes geschah es, daß die bestehen- 25 den Schulen reorganisiert und neue errichtet wurden. Die städtischen Schreibschulen erhielten nun durch Aufnahme des Religionsunterrichts erst Volksschulcharakter. Diesen „deutschen Schulen“ in den Städten sollten ähnliche Schulen auf den Dörfern entsprechen, wie sie beispielsweise die Württembergische Kirchenordnung von 1559 anordnet. Diese oft erstrebten aber selten verwirklichten Dorfschulen konnten allerdings ohne Schulzwang 30 nur in Ausnahmefällen gedeihen. Mädchenschulen mit vorwiegend religiösem Lehrstoff gesellten sich dazu. Allein für die Zukunft wurde eine rein kirchliche Einrichtung, die Kinderlehre oder Christenlehre, bedeutungsvoller. Der Katechismusunterricht, den der Dorfpfarrer am Sonntag aber auch an Werktagen gab, wurde Anfang und Ersatz des Volksunterrichts. Der zuerst nur mithelfende Küster wurde allmählich die Hauptperson. Die 35 Küsterschule, deren Lehrplan zuerst nur Katechismus und Gesang umfaßte, wozu alsdann Lesen und andere Elementarfächer hinzutraten, blieb für mehr als zwei Jahrhunderte die einzige Bildungsgelegenheit für den größten Teil der Bevölkerung.

Aber auch diese Schulen konnten sich nur unter günstigen Verhältnissen halten. Vor dem Dreißigjährigen Krieg gab es nicht sehr viele und als nach dem Friedensschluß 40 die pädagogischen Gedanken eines Ratke und Comenius zu wirken anfingen, wollte man nicht das alte Schulwesen nur wiederherstellen, sondern neue Bahnen einschlagen. Es ist der bleibende Ruhm der Pietisten, daß sie — namentlich A. Hermann Francke — mit der That vorangingen und zeigten, wie die Kirche das Volksschulwesen neugestalten könne. Die vom Pietismus belebte und in den Dienst der religiösen Erziehung gestellte Volks- 45 schule wurde vom Staat übernommen und zunächst in Preußen (1763) gesetzlich eingeführt. Der Staat erkannte hier und anderwärts die Dienste der Kirche an, ließ der Schule ihren religiösen Charakter und beauftragte nicht zwar die Kirche wohl aber die Geistlichen mit der Aufsicht über die Schulen, die von ihnen nicht als Dienern der Kirche sondern als Beamten des Staates ausgeübt werden sollte. Dem Vorgang Preußens 50 folgten andere Staaten, Bayern 1802, Dänemark 1814, Österreich 1869, Frankreich 1882, mit der Durchführung des Schulzwangs. Holland, England und die Vereinigten Staaten erreichten mit weniger einschneidenden Maßregeln das Notwendige; in Italien und Spanien ist die Schulpflicht auf das 6. bis 9. Lebensjahr beschränkt; jammervolle Zustände herrschen noch heute in den katholischen Staaten Südamerikas. In Rußland bedingt der Besuch 55 einer Elementarschule Verkürzung der militärischen Dienstzeit.

Mit der Übernahme der Volksbildung durch den modernen Staat setzte eine lebhafte Bewegung ein, die auf Verselbständigung der Schule abzielte. Es bildete sich eine eigne Technik des Unterrichts, bessere Lehrerbildung und genügende Besoldung wurde gefordert und allmählich erreicht, eine Reihe tüchtiger Männer begründete die moderne Pädagogik 60

und der Lehrerstand wurde sich seiner selbst bewußt. Die in der Aufklärungszeit mächtig sich regende weltliche Stimmung begünstigte den Wunsch die Schule von der Kirche und Geistlichkeit zu emanzipieren. Die Einführung des Schulzwangs und die Überführung der kirchlichen Schule in die Staatsschule hatte Probleme zur Lösung aufgegeben, die den Männern der Schule und der Kirche allmählich zum Bewußtsein kamen und an deren Lösung nun seit 100 Jahren gearbeitet worden ist. Wir können den litterarischen und politischen Schulkämpfen nicht im einzelnen nachgehen, sondern wollen uns bemühen die vorhandenen Probleme selbst und die Versuche sie zu lösen verstehen zu lernen. Es handelt sich um drei Fragen: 1. Verträgt sich der Religionsunterricht mit dem Zwang der Schule? 2. Soll die Schule konfessionell oder simultan sein? 3. Gebührt die Schulaufsicht den Geistlichen oder Fachleuten?

I. Religion und Schulzwang. Daß im Prinzip Religion und Zwang einander ausschließen, bedarf keiner Erörterung. Wenn dies auch auf protestantischem Boden nicht immer so stark gefühlt und geltend gemacht wurde, wie in der Gegenwart, so hat dies seinen Grund darin, daß es mit den Gemeinschaften geht wie mit den Individuen: sie müssen über die Jahre der Kindheit hinaus sein, um einen Druck, der in der Zeit der Unselbstständigkeit nicht gefühlt wurde, als solchen zu empfinden. Vielleicht wird sich diese Empfindlichkeit noch steigern und sich zu dem Protest gegen alle Zwangsreligion der gegen alle Zwangskultur gesellen. (Bonus, Vom Kulturwert der deutschen Schule, Jena 1904.) Freilich Rom kennt diesen Protest gegen den Zwang nicht. Die römische Kirche hat sich eingelebt in den Grundsatz Coge intrare, sie strebt nach Machtmitteln und da die Schule eine so bedeutsame Macht geworden ist, daß man — was freilich eine arge Übertreibung ist — sagen hört, der regiere die künftige Generation, wer die Schule habe, versteht es sich, daß Rom unter dem Vorwand die Schule aus der Knechtschaft des Staates befreien zu wollen dieselbe ganz für sich in Anspruch nimmt. Dies ist um so sonderbarer, als sich Rom vor Einführung des Schulzwangs sehr wenig um die Volksbildung gekümmert hat, vielmehr was einzelne Männer für sie gethan haben, im Anschluß an die Schulbewegung im Protestantismus des 18. Jahrhunderts (Felbinger in Österreich) und im Gegensatz gegen die Jesuiten (Braun in Bayern) geschehen ist. Die katholische Kirche ist es zufrieden, wenn der Staat den Schulzwang ausübt und die Gelder für das Schulwesen aufbringt, aber es muß im Dienst der Kirche geschehen, sonst wird das staatliche Schulwesen von den Flüchen des Syllabus getroffen. (Rönnecke, Pius IX., Encyklika und Syllabus. Gütersloh 1901, S. 18. 20. 78—81. Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums, 2. Aufl. 1901, S. 368.) Rom „respektiert das natürliche Gewissen nicht und nicht die persönliche Freiheit" (Frank); da kann es so wenig ein Gefühl für den Konflikt zwischen Schulzwang und Gewissensfreiheit geben, daß von katholischer Seite der naturrechtlich nicht begründbare Schulzwang gerade im Hinblick auf die heutigen religiösen, bürgerlichen und sozialen Verhältnisse als Notwendigkeit gefordert wird (Staatslexikon, 2. Aufl. Bd II, Sp. 362). Um so mehr findet sich dieses Gefühl auf evangelischem Boden und zwar in dreifacher Beziehung: mit Rücksicht auf die Kinder, die Eltern und die Lehrer.

a) Daß für die Kinder in der Erziehung ein gewisser Zwang herrsche, ist unvermeidlich; denn der Weg der Erziehung führt vom Gehorsam zur Freiheit. Allein gerade bei der religiösen Erziehung ist es von Bedeutung, daß das Ziel der Freiheit immer im Auge bleibe und der Zwang in dem Maße nachlasse, als der Abschluß der religiösen Unterweisung näher rückt. Rothes goldne Worte hätten nie vergessen werden sollen (Ethik V, 161): „Sehr wichtig ist es auf dem gegenwärtigen Punkt unsrer geschichtlichen Entwickelung, daß in der Schule auf allen ihren Potenzen durch ein recht besonnenes Maßhalten mit dem Religionsunterricht die so zarte Pflanze der jugendlichen Frömmigkeit in ihrer ersten Entwickelung mit wahrhaft religiöser Vorsicht geschont werde. Lauter recht innig fromme Lehrer und recht wenig Religionsunterricht, das ist nach dieser Seite hin die Aufgabe. Damit besteht aber gar wohl zusammen, daß man in den Schulen die hl. Schrift fleißig lesen und eine tüchtige Dosis aus ihr auswendig lernen lasse." Die Praxis der alten Kirche, die alle religiöse Erziehung und Unterweisung der Familie und dem Gottesdienst überließ (s. o.), hat sich bewährt. So gewiß es einerseits als notwendig erscheinen mag, daß die Familienerziehung ein Supplement in dem Religionsunterricht finde, so gewiß ist es andrerseits, daß die Schule keine Substitution der Familie sein kann; denn der Lehrer ist immer Repräsentant des Gesetzes — und Religion braucht Freiheit. Es erscheint unter diesem Gesichtspunkt als günstig, daß die Konfirmation als religiöse Mündigkeitserklärung noch in die Zeit der

Kindheit fällt. Soll dieselbe nicht eine leere Form sein, so darf nach der Konfirmation kein Zwang zum Religionsunterricht mehr angewendet werden und für die öffentlichen Anstalten, in denen der Unterricht in andern Lehrfächern bis ins Jünglingsalter fortgesetzt wird, wird immer wieder die Meinung Schleiermachers nachzuprüfen sein (Pädagog. Schriften S. 381), daß dieser ganz erspart werden könne; jedenfalls bedeutet hier 5 aller Zwang, wozu Noten, Prüfungsarbeiten und dergl. gehören, leicht eine Gefahr für die Religion. Die Ausnahmefälle, in denen hervorragende religiöse Persönlichkeiten auch in den Schranken des legalen Religionsunterrichtes auf Herz und Gewissen der Schüler wirken, können nicht als Norm gelten. So reich der Segen ist, der von solchen über die Gefahren des Schulzwangs triumphierenden Religionslehrern ausgeht, so muß doch andrer- 10 seits betont werden, daß die Existenz der Religion im deutschen Volke nicht an dem Religionsunterricht der öffentlichen Schulen hängt (Naumann S. 37).

b) Die Eltern können auch in modernen Staaten zur religiösen Erziehung der Kinder gezwungen werden. Ist die Religionslehre obligatorischer Unterrichtsgegenstand, so muß jedes Kind an dem Religionsunterricht einer religiösen Gemeinschaft teilnehmen. Die 15 Dissidenten werden darum bisweilen noch heute genötigt ihre Kinder dem evangelischen oder einem andern Religionsunterricht zuzuweisen. Daß die Eltern überhaupt gezwungen werden, die Kinder zur Schule zu schicken, ist auch vom Standpunkt der evangelischen Moral zu begründen; „da der Unterricht wesentlich Jugendunterricht, die Jugend aber unmündig ist, so fordert das Gemeinwesen unumgänglich von den Eltern, daß sie ihre 20 Kinder der Schule zum Unterricht übergeben (Rothe II, 355)." Was das Gesetz in der Schulpflicht den Eltern Willkür über die Kinder nimmt, legt es den Kindern an geistiger Kraft, also an Freiheit zu (Trendelenburg, Naturrecht S. 259). Und diese Rechtfertigung bezieht sich nicht nur auf den Schulunterricht sondern die Schulerziehung. „Wegen der fast unvermeidlichen Unzulänglichkeit der häuslichen Erziehung in den mechanisch 25 arbeitenden Ständen muß die Volksschule sich neben dem Unterricht auch eine Ergänzung der häuslichen Erziehung als Aufgabe stellen. Eben sofern sie so wesentlich zugleich eine öffentliche Erziehungsanstalt ist, aber auch nur insofern, hat auch die Kirche bei ihr notwendig zu konkurrieren" (Rothe V, S. 159f.). Aber während der Staat seine Erziehung aufnötigen kann, darf das die Kirche nicht, und sie muß dagegen protestieren, wenn ihre 30 Dienste durch den Staat solchen, die sie nicht begehren, aufgezwungen werden. Man hat diesen Zwang damit zu bemänteln gesucht, daß der Unterricht in der biblischen Geschichte ja nur historische Kenntnisse vermittle. Dies ist aber eine Verkennung des wichtigsten Gegenstandes des religiösen Gesinnungsunterrichts. Eher kann man zugeben, daß Kirchengeschichte und Reformationsgeschichte zur allgemeinen Bildung gehören und die Teilnahme 35 an diesen Unterrichtsgegenständen erzwungen werden könne (Sachsse, Die Lehre von der kirchlichen Erziehung, Berlin 1897, S. 333). Um dieser Schwierigkeit aus dem Wege zu gehen, hat man es mit zwei Mitteln versucht. Entweder man wollte den für die Erziehung als wertvoll erkannten Religionsunterricht in einer solchen Weise geben, daß auch die Dissidenten ihre Kinder in denselben schicken könnten, ein unnatürlicher und 40 unmöglicher Versuch, wenn die Dissidenten Atheisten sind, oder man entschloß sich die Religion aus der Schule ganz zu entfernen, wobei nicht selten die erbitterten Gegner der Religion und die feinfühlendsten unter deren Freunden übereinstimmten. Soll die Kirche ihre erzieherische Thätigkeit ausüben können, so muß ihr dazu Raum gegönnt werden. Man denkt sich das etwa so, daß ein Wochentag von der Schule ganz freigegeben wird, 45 an dem alsdann die Kinder den Unterricht genießen können, den die Kirchen und Glaubensgemeinschaften der heranwachsenden Jugend zuzuwenden für angemessen finden. So ist die Angelegenheit z. B. in Frankreich geordnet; auch in Italien, Holland, einzelnen Staaten Nordamerikas und in England sind die staatlichen Schulen prinzipiell religionslos. In England und in den Vereinigten Staaten ist der Religionsunterricht vielfach an das Ende 50 der Unterrichtszeit verlegt, so daß nur die freiwillig zurückbleibenden Kinder daran teilnehmen. Prinzipiell läßt sich dagegen nicht viel einwenden; denn der Religionsunterricht ist sicher nicht Pflichtgebiet der staatlichen Schule sondern der Kirche und diese kann sich bei dieser Regelung weder mehr über den in Glaubenssachen geübten Zwang beklagen noch braucht sie sich dieserhalb anklagen zu lassen. Ja, die Kirche hätte auch dann noch besonderen Grund 55 dem Staate dankbar zu sein, denn indem ihr die Mühe des Unterrichts in den Fertigkeiten des Lesens u. s. w. abgenommen ist, kann sie ihre Kraft — was bei den alten Kirchenschulen nicht der Fall war — ganz auf das religiöse Gebiet konzentrieren. Bedenklich ist nicht sowohl der Gedanke der Trennung von Kirche und Schule, da dieselbe friedlich und in wechselseitigem Einverständnis geschehen könnte, als vielmehr die Unter- 60

brechung des geschichtlichen Zusammenhangs und die Zertrennung einer historisch begründeten Vereinigung, bei der viele Imponderabilien, die für das sittliche Bewußtsein von großer Bedeutung sein können, plötzlich vernichtet werden. Auch die Kirchen- und Schulpolitiker, die in dieser Trennung der auf Freiheit gründenden Kirche von der dem Staatszwang 5 gehorchenden Schule das Ziel sehen, dem die Geschichte immer entschiedener zustrebt, werden gut thun alle plötzlichen und unvermittelten Schritte auf diesem Wege zu vermeiden und vor ihnen zu warnen.

c) Bei dieser Lösung des alten Konfliktes zwischen Schulzwang und Religion wäre — so hofft man — zugleich auch die Not beseitigt, über die aus Lehrerkreisen Klagen 10 zu hören sind, daß nämlich vielen Lehrern eine zu schwere Last damit aufgebürdet sei, daß sie einen den Anforderungen des kirchlichen Bekenntnisses entsprechenden Religionsunterricht zu erteilen hätten, während dieses Bekenntnis nicht durchaus auch zugleich Ausdruck ihrer eignen persönlichen Überzeugung sei. Die Schwierigkeit, die manchem Theologen bei der Führung seines Amtes erwächst, wiederholt sich bei Lehrern um so leichter, 15 als sie ihren Beruf nicht zunächst mit Rücksicht auf den Religionsunterricht und nicht erst nach Ausreifung ihrer persönlichen Religiosität gewählt haben. Die persönliche Wahrhaftigkeit des Lehrers gerät mit der schuldigen Rücksicht auf die Kirche und auf die Kinder unter Umständen in Konflikt. Aus demselben führen nur zwei Wege heraus: entweder der Lehrer erhält die Freiheit, auch im Religionsunterricht seiner innersten Über- 20 zeugung Ausdruck geben und diesen Unterricht, ähnlich allem anderen, pädagogisch gestalten zu dürfen, oder er wird von der Verpflichtung zu demselben ganz entbunden; denn der in der Praxis meist eingeschlagene Weg mehr oder weniger auch gegen die eigene Überzeugung bekenntnismäßig zu unterrichten ist moralisch nicht zu rechtfertigen und darf nicht in Betracht kommen (vgl. Naumann, Art. „Christentum" in Rein, Encykl. 25 Handbuch 2. Aufl., I, S. 884).

Allein die Trennung von Kirche und Schule, etwa in der Weise, wie sie in Nordamerika, England, Frankreich, Holland thatsächlich durchgeführt ist, findet sehr lebhaften Widerspruch gerade von seiten der Pädagogik und der Lehrer, die sich dessen bewußt sind, daß sie nicht nur zu unterrichten sondern zu erziehen haben. Beyhl, der als 30 Lehrer die Stimmung in den Kreisen seiner Berufsgenossen kennt, sagt (Die Befreiung S. 36f.): „Noch auf jeder Lehrerversammlung, wo man voll Bitterkeit gegen die geistliche Schulherrschaft zu Felde zog, hat man im gleichen Atemzug ausgerufen: Aber den Religionsunterricht, den lassen wir uns nicht nehmen. Das waren nicht scheinheilige Worte, die eine Religionsfeindschaft maskieren sollten. Das war ein aufrichtiges Be- 35 kenntnis. Die deutschen Lehrer wissen, daß sie den Frühling aus dem Jahre streichen, wollten sie auf jenes Erziehungsmittel verzichten, das ihnen wie kein andres Macht verleiht über das Kindergemüt und wie kein andres dem Zweck der modernen Volksschulbildung, der Persönlichkeitsveredelung dient." Damit sind wir vor das andre die Gegenwart beherrschende Problem gestellt, ob die Schule, die auf den Religionsunterricht nicht ver- 40 zichten will, konfessionell oder simultan sein soll.

II. Konfessions- und Simultanschule. Die moderne Freizügigkeit hat die Religionen und Konfessionen durcheinander gewürfelt. Während das Land immerhin in der Regel den einheitlichen Charakter auch in religiöser Hinsicht bewahrte, wurden die Städte der Schauplatz eines interkonfessionellen Lebens. Äußere Rücksichten auf den 45 Schulweg und die erwachsenden Kosten regten den Wunsch an die zusammenlebenden Kinder der verschiedenen Konfessionen auch zusammen zu unterrichten. So entstand die Simultanschule, mit deren Einrichtung in Deutschland das Herzogtum Nassau durch das Edikt von 1817 voranging, nachdem man sich allerdings in Preußen durch das Schulreglement vom 28. Mai 1801 in einer Weise mit den neuen Verhältnissen abgefunden 50 hatte, die der Simultanschule den Weg bahnen konnte. Der § 7 dieses preußischen Schulediktes lautete: „In solchen gemischten Dörfern erteilt der Schullehrer allen Kindern ohne Unterschied der Religion den Unterricht in Lesen, Schreiben und allen solchen Kenntnissen, die nicht zur Religion gehören. In Religion erteilt der Schullehrer aber nur den Kindern seines Glaubens Unterricht; die Kinder der anderen Partei bleiben an 55 den dazu bestimmten Tagen und Stunden weg. Für den Unterricht dieser Kinder muß der Pfarrer oder Seelsorger ihrer eigenen Religion ... sorgen." In Nassau konnte man damals noch daran denken sogar den Religionsunterricht für die verschiedenen Konfessionen gemeinsam zu erteilen, doch wurde dies 1846 auf den Einspruch des Bischofs von Limburg geändert und im Religionsunterricht wurden die sonst gemeinsam unterrichteten 60 Kinder nach Konfessionen getrennt. Bis in die Gegenwart herein (vgl. Tews, Schul-

kompromiß — Konfessinonelle Schule — Simultanschule, Berlin 1904) wird namentlich darauf hingewiesen, daß den Kindern der konfessionellen Minderheit durch den simultanen Unterricht der Besuch einer besser organisierten, weil in mehrere Klassen geteilten Schule ermöglicht werde. Kräftiger als diese äußeren und organisatorischen Gründe, die doch nur die Notwendigkeit von Simultanschulen in einzelnen Fällen erhärten, wirkt das Ideal der Toleranz und der nationalen Einheitskultur, in der man die das Volk trennenden konfessionellen Schranken zwar nicht als beseitigt wohl aber als überwunden denkt, ferner die individualistische Richtung des politischen Liberalismus sowie die Rücksicht auf die Katholiken, denen man einen reichlichen Teil der modernen, wesentlich auf protestantischem Boden gewachsenen Bildung gönnen möchte, und der Gedanke des modernen Staats, dessen Konfessionslosigkeit die der Staatsschule zur Folge haben soll, günstig für die Simultanschule. Gegen dieselbe wird geltend gemacht, daß die Volksschule als Erziehungsschule auf die religiösen Unterrichtsstoffe (Gesinnungsstoffe) am wenigsten verzichten könne, diese vielmehr die eigentliche Grundlage des ganzen Unterrichts bilden müßten; daß sich die Religion nicht als ein einzelnes Unterrichtsfach von den übrigen trennen lasse, sondern zugleich Geschichts- und Litteraturunterricht mit sich ziehen müßte; daß die Simultanschule doch mit innerer Notwendigkeit je nach der persönlichen Stellung des Lehrers ultramontan oder antiultramontan (protestantisch) sein werde; daß sie als Mittel zur Terrorisierung von evangelischen Minderheiten benützt werde, wie in Österreich (Eckardt, Die interkonfessionele Schule in Österreich, Deutsch-ev. Bl. 1904, Heft 7); daß andererseits die ultramontane Geistlichkeit als Vertreterin der konfessionellen Minderheit durch Spionieren und Ausfragen der Schüler das Vertrauensverhältnis zwischen Lehrer und Lernenden untergrabe, lauter Einwände, deren Berechtigung unmöglich verkannt werden kann. Soviel kann festgestellt werden, daß die Schule als Erziehungsschule ein einheitliches Schülermaterial verlangt (Dörpfeld, „Eine gespaltene Glocke hat einen schlechten Klang"). Daß also die Konfessionalität der Volksschule eine Forderung nicht sowohl der Kirche als vielmehr der Pädagogik ist, eine Forderung, auf die sie erst dann wird verzichten können, wenn sie mit Bonus die „Gesinnungszüchterei" als ein Unding ansehen und der Schule nur die Aufgabe, Kenntnisse und Fertigkeiten mitzuteilen, stellen wird. Die Kirche ihrerseits hat — um mit R. Rothe zu reden — nur insofern bei der Schule zu konkurrieren, als dieselbe eine öffentliche Erziehungsanstalt ist. Die Kirche kommt nicht mit leeren Händen in die Schule; sie bringt den für die Erziehung wichtigsten Stoff mit und den guten Willen ihn erzieherisch zu verwenden und verwenden zu lassen. So ist prinzipiell zwischen der Erziehungsschule und der Kirche alles geordnet. Beide brauchen einander, suchen einander, wollen einander. Und es besteht eigentlich nur ein Streit darüber, ob die Pädagogik oder die praktische Theologie sich besser auf die Methode verstehen, wie der wertvolle religiöse Stoff nutzbar gemacht werden kann. Dieser Streit wird in der Gegenwart sehr lebhaft geführt. Die Methodik des Religionsunterrichts wird von geistlichen und weltlichen Schulmännern mit großem Ernst und Eifer bearbeitet und es ist für jeden, der sehen will, klar, daß die Theologie ebenso sehr die Pädagogik, als die Pädagogik die Theologie braucht.

Da gewisse äußere Verhältnisse namentlich in Städten bisweilen die Simultanschule gebieterisch fordern, während im übrigen die Konfessionsschule die Norm und Regel zu bilden hat, ebenso aus religiösen wie aus pädagogischen Gründen, läßt sich eine allgemeine Entscheidung der Frage Simultan- oder Konfessionsschule nicht geben. So wenig liberal es ist, denen, die eine Konfessionsschule wünschen, eine Simultanschule aufzunötigen, wozu der politische Liberalismus manchmal Lust gezeigt hat, so wenig christlich ist es, denen, die eine Simultanschule wollen, Konfessionsschulen aufzunötigen. In solchen wichtigen Erziehungsfragen müssen vor allem die Wünsche der Familien gehört und beachtet werden, ein Grundsatz, für den Dörpfeld ebenso tapfer als erfolgreich gekämpft hat.

III. Die geistliche Schulaufsicht. Unter den Gründen, die aller pädagogischen Theorie zum Trotz bei der Lehrerschaft den Ausschlag zu ungunsten der Konfessionsschule geben, ist einer noch nicht erwähnt: die mit diesem Schulsystem zwar keineswegs notwendig aber doch in der Regel verbundene geistliche Schulaufsicht. Daß die Geistlichen die Aufsicht über die Kirchen- und Küsterschulen führten, ist ebenso verständlich, wie die Neigung des die Schule für sich in Anspruch nehmenden Staates, in seinem eigenen Interesse — zum mindesten zunächst — diese bisher bewährte und billige Organisation in seinen Dienst zu nehmen. Der innere Widerspruch, der darin lag, daß die Beamten der allen äußeren Zwang verschmähenden Kirche nun Beauftragte des über Gewaltmittel verfügenden Staates wurden, kam zunächst nicht zu Bewußtsein und so wurde die Schul-

aufsicht ohne Skrupel ausgeübt. Allmählich aber wurde dieser Widerspruch gefühlt und es fragt sich, ob die Kirche es geschehen lassen kann, daß die geistliche Schulaufsicht auch einer widerstrebenden Lehrerschaft aufgedrängt wird und daß die Geistlichen mit dieser Dienstleistung sich aufdrängen lassen müssen. Wir können die Gründe, die für und gegen 5 die geistliche Schulaufsicht angeführt werden, nur ganz kurz nennen. Dafür scheinen zu sprechen die Verdienste, die sich die Kirche in der Vergangenheit um die Schule erworben hat, wobei man besonders an die stattliche Reihe der Geistlichen unter den Pädagogen (Comenius, Francke, Niemeyer, Schleiermacher, Dinter, Stephani, Nonne, Denzel, Schlez, Zerrenner, Harnisch, Palmer, Schütze, Baur u. v. a.) erinnern konnte; die milde, lieber 10 Freiheit gewährende als bevormundende Praxis; die das Schulleben weihende und nach großen Gesichtspunkten ordnende religiöse Grundstimmung; die Uneigennützigkeit, mit der dieser Dienst geleistet wurde; das Vertrauen, das mit seiner Übertragung der Staat der Geistlichkeit zum Ausdruck brachte und nicht zuletzt die höhere Bildung der Geistlichen, die zudem zugleich wesentlich pädagogisch bestimmt sei. Gegen die geistliche Schulaufsicht 15 führt man an, daß das höhere Schulwesen sich schon früher aus der kirchlichen Bevormundung emanzipiert habe und diesem nun die Volksschule als letztes Glied folgen müsse; daß an die Stelle der Küster und ungebildeten Lehrer von ehedem ein seiner selbst bewußter Lehrerstand mit eigner Pädagogik und reich ausgebildeter Unterrichtstechnik getreten sei; daß gegenüber der emporstrebenden Schulmethodik die praktische 20 Theologie und theologische Praxis zurückgeblieben sei; daß die Schularbeit nur von solchen gefördert werden könne, die in ihr stehen, die Geistlichen aber schon durch ihr Schweigen bei der öffentlichen Diskussion der technischen Schulfragen beweisen, daß sie die geistige Leitung nicht mehr besitzen; der neue Lehrerstand aber habe so gut wie jeder andere ehrliche Stand das Recht, nach Selbstständigkeit zu streben und seine Glieder, so weit es 25 nötig ist — die örtliche Schulaufsicht dürfte überhaupt unnötig sein — selbst zu beaufsichtigen; der Geistliche habe in seinem seelsorgerlichen Berufe seine eigentliche Aufgabe, die ihm durch die Schulleitung erschwert und beeinträchtigt werde; endlich käme die geistliche Schulaufsicht am meisten der ultramontanen Partei zu gute. So werden also geschichtliche, pädagogische, soziale, sittliche, kirchliche und politische Gründe gegen die geistliche Schulaufsicht 30 geltend gemacht, deren Gewicht allmählich, namentlich seit der von Geistlichen nicht weniger als von Lehrern verehrte Dörpfeld für eine bessere Schulorganisation eingetreten ist, auch auf Seite der Geistlichen immer unbefangener anerkannt wird, während man vorher geneigt war im Kampf gegen die geistliche Schulaufsicht nur Kirchen- und Religionsgegnerschaft zu wittern, an denen es freilich zu keiner Zeit gefehlt hat. Man hat sich in kirchlichen 35 Kreisen schon an den Gedanken gewöhnt, daß die Bezirks- und Kreisaufsicht von Schulmännern ausgeübt und die örtliche Schulinspektion durch eine Schulpflege ersetzt werde, in der Vertreter der Familien, Gemeinde und Kirche mit dem Lehrer zusammen unter dem Vorsitz des Pfarrers die Schulangelegenheiten beraten werden. Daß der Kirche die Aufsicht über den Religionsunterricht — denn nicht der Staat hat die Pflicht der religiösen 40 Bildung sondern die Kirche — und über die sittliche Haltung des Schulwesens zukomme, wird von einsichtigen Vertretern der freien Schule anerkannt. Ob und wann diese Gedanken, deren Anerkennung jetzt bereits eine neue Ära des Friedens zwischen Kirche und Schule anbahnt, den Weg in die Gesetzgebung finden werden, kann freilich niemand sagen. Das Patronat der Kirche über das Volksschulwesen im Sinne Schleiermachers, 45 der von demselben sagt, es könne nur unter der Voraussetzung und in dem Vertrauen, daß die evangelische Gesinnung in den Familien vollständig entwickelt sei, aufgehoben werden, wird auch dann noch bestehen, und Kirche und Schule werden sich um so unentbehrlicher sein, je reiner und konsequenter sich beide nach ihren eignen Prinzipien organisieren und ihre Arbeitsgebiete abgrenzen. Dr. Geyer.

50 **Schultens,** Albert, berühmter Arabist, gest. 1750. — Gesenius, Geschichte der hebr. Sprache und Schrift, Leipzig 1815, S. 126—129. || Ferd. Mühlau, Albert Sch. und seine Bedeutung für die hebr. Sprachwissenschaft, in: ZlThK 1870, S. 1—21.

Hauptwerke: Origines hebraeae sive hebr. linguae antiquissima natura et indoles ex Arabiae penetralibus revocata. Libri primi tomus primus, Franeker 1724, 4°. Originum 55 hebraearum tomus secundus cum vindiciis tomi primi necnon libri de defectibus hodiernae linguae hebraeae ... Accedit gemina oratio [1729. 1732] de linguae arabicae antiquissima origine, intima ac sororia cum lingua hebraea affinitate . . ., Leiden 1738, 4°. Der zweiten Auflage, Leiden 1761, 4°, ist angehängt die 1731 verfaßte Schrift: De defectibus hodiernae linguae hebraeae eorundemque resarciendorum tutissima via ac ratione. || Institutiones ad 60 fundamenta linguae hebraeae. Quibus via panditur ad ejusdem analogiam restituendam et

vindicandam, Leiden 1737, Klausenburg 1743, Leiden 1756. || Liber Jobi cum nova versione ad hebraeum fontem et commentario perpetuo, Leiden 1737, 2 Bde, 4°. || Proverbia Salomonis. Versionem integram ad fontem hebraeum expressit atque commentarium adjecit A. Sch., Leiden 1748, 4°. || Opera minora, Leiden u. Leeuwarden 1769, 4°. || Als Ansatz zu einer vergleichenden Grammatik des Hebräischen und Arabischen verdient die Clavis erwähnt 5 zu werden, welche der von Sch. besorgten Ausgabe von Rudimenta linguae arabicae auctore Thoma Erpenio, Leiden 1733. 1770, angehängt ist.

Albert Sch. ist am 22. August 1686 zu Groningen geboren. Schon als Vierzehnjähriger wurde er am 6. September 1700 in seiner Vaterstadt als Studiosus der Theologie immatrikuliert. Er beschäftigte sich daselbst unter der Leitung besonders von Joh. 10 Braun eifrig zuerst mit dem sog. Chaldäischen, dem Syrischen und dem Rabbinischen, dann auch mit dem von ihm bald als für das Verständnis der anderen semitischen Sprachen als wichtig erkannten Arabischen. Am 20. Januar 1706 Disputation De utilitate linguae arabicae in interpretanda sacra scriptura (abgedruckt in den Opera minora). In demselben Jahre ging er nach Leiden, wo damals Joh. van Marck, Salomo 15 van Til, Hermann Witsius lehrten; 1707 vollendete er seine Studien unter Hadrian Reland in Utrecht. 1708 Kandidatenexamen, 1709 Doktor der Theologie, 1709—1711 Studium der orientalischen Handschriften, besonders der altarabischen Dichter, in Leiden. 1713—1729, also 16 Jahre war er Professor der hebräischen Sprache in Franeker, seit 1717 auch Universitätsprediger. 1729 wurde er nach Leiden als Rektor des collegium 20 theologicum (eines Seminars für Studierende der Theologie) berufen. 1732 ordentlicher Professor der orientalischen Sprachen an der Leidener Universität. 1740 erhielt er dazu die Professur der hebräischen Altertümer. Er starb am 26. Januar 1750.

Sch. ist der erste gewesen, welcher das Arabische in umfassender Weise zum Verständnis des Hebräischen herangezogen und als in vielen Punkten altertümlicher erkannt 25 hat. Daß er nicht selten fehlgegangen ist, darf man dem Pfadfinder und Wegebahner nicht zum Vorwurf machen. Sein bedeutendster Schüler war Nik. Wilh. Schröder (gest. 1798 zu Groningen), in dessen wiederholt (zuerst Groningen 1766) gedruckten Institutiones ad fundamenta linguae hebr. die Syntax besonderes Lob verdient. In neuerer Zeit haben Justus Olshausen (Lehrbuch der hebr. Sprache [Bd 1], Braunschweig 30 1861) und Heinrich Leberecht Fleischer (namentlich in Zusätzen zu Delitzschs Kommentaren und zu J. Levys Wörterbüchern) auf dem von Sch. gelegten Grunde weitergebaut und dafür viel Anerkennung gefunden. Auch die hebräischen Grammatiken von B. Stade, Gesenius (in den durch E. Kautzsch bearbeiteten neueren Auflagen), Ed. König und dem Unterzeichneten sind direkt oder indirekt durch die Arbeiten Sch.s gefördert worden. 35

H. L. Strack.

Schultheß, Johannes, gest. 1836. — Die zuverlässigste Quelle für seine Biographie ist die von seinem Sohne Johannes Sch. herausgegebene „Denkschrift zur hundertjährigen Jubelfeier der Stiftung des Schultheßschen Familienfonds" (Zürich 1859). Ein ehrendes Denkmal hat auch Al. Schweizer ihm, dem „merkwürdigsten seiner Lehrer" am 40 Carolinum, als väterlichem Freunde und Gönner, als edlem Menschen und frommem Christen in seiner Autobiographie (Zür. 1889) gesetzt.

Johannes Schultheß, der wissenschaftliche Hauptvertreter des älteren Rationalismus in der Schweiz, ist geboren den 28. September 1763. Sein Vater Johann Georg, ein Schüler Bodmers und Breitingers, früher Pfarrer im Thurgau, dann im Kanton Zürich, 45 hat sich als gelehrter philologischer Schriftsteller bekannt gemacht, insbesondere durch deutsche Uebersetzungen platonischer Schriften. Von seinem älteren Bruder Johann Georg, dem Nachfolger Lavaters als Diakon am St. Peter und Vorsteher der asketischen Gesellschaft, sind Homilien über das Evangelium Matthäi herausgegeben worden.

Johannes Sch. erhielt seine erste Bildung bis ins Jünglingsalter zu Hause von 50 seinem Vater, seine weitere an der Gymnasium und theologischen Kurs umfassenden Schule des Carolinum in Zürich, wo er es durch einen eisernen Fleiß, der auch später bis zum Tage seines Todes sich gleich blieb, und durch seine Fortschritte, namentlich in der Philologie, so weit brachte, daß ihm im Jahr 1787 die Professur des Hebräischen übertragen wurde. Das Gebiet aber, auf dem er zuerst öffentlich sich hervorthat, war das der Volks- 55 schule, auf deren Hebung und Reform er (nach Pestalozzis Vorgang) im „Schweizerischen Schulfreund" (Zür. 1812) und in andern Schriften, als Mitglied des Erziehungsrates und Mitbegründer der ersten Schullehrerbildungsanstalt im Kanton, in reger Vereinsthätigkeit und insbesondere durch Abfassung geeigneter Lehrmittel hinwirkte. Seine „Kinderbibel des Alten Testaments" und sein „Schweizerischer Kinderfreund," der elf Auflagen 60 erlebte, waren längere Zeit geschätzte Schulbücher.

Seit 1796 Professor der alten klassischen Sprachen, erhielt Sch. im Jahre 1816 dann die Professur der Theologie mit Titel und Stellung eines Chorherrn des Stifts zum Großmünster. Als solcher betrieb er mit besonderem Eifer die Exegese des NTs, wie sein „Kommentar über den Brief Jacobi 1824" und seine „Exegetisch-theologischen 5 Forschungen" (3 Bände 1818—1824) beweisen. Seine dogmatischen Grundsätze hat er in einer mit J. Kaspar v. Orelli herausgegebenen Schrift „Rationalismus und Supranaturalismus, Kanon, Tradition und Skription" (1822), sowie in seiner „Revision des kirchlichen Lehrbegriffs" (1826) niedergelegt und vielfach in Artikeln und Rezensionen theologischer Zeitschriften ausgesprochen. Eine Zeit lang redigierte er selbst eine solche, die 10 von Wachler begründeten „Annalen". Seine historisch-kritischen Anschauungen treten am bestimmtesten in seinen letzten Schriften, „Vorlesungen über das historische Christentum nach der wissenschaftlichen Ansicht des 19. Jahrhunderts" zu Tage, die wohl nicht ohne Einfluß des Straußschen „Leben Jesu" entstanden sind, von dessen Gegenschriften Sch. mehrere einer unerbittlichen Kritik ihrer Argumente unterzogen hat.

15 Auch an dem in den zwanziger Jahren wieder neu ausgebrochenen Abendmahlsstreite zwischen Lutheranern und Reformierten hatte er sich beteiligt, in der Schrift „Die evangelische Lehre vom hl. Abendmahl" (1824), die er König Friedrich Wilhelm III. von Preußen widmete als einem Hauptbeförderer der Union und aus Dankbarkeit für die goldene Medaille, welche ihm derselbe wegen seiner Schrift „Evangelische Lehre von der 20 freien Gnadenwahl, ein Beitrag zur Vereinigung der evangelischen Kirchen" (1818) beschert hatte. Auch ihr Zweck war ein unionsfreundlicher, irenischer, nämlich exegetisch und historisch darzuthun, daß all den noch so verschiedenen und umstrittenen Lehrmeinungen vom hl. Abendmahl eine Wahrheit zu Grunde liege, welche von keiner Kirche verleugnet werden könne, und in welcher jede mit den andern übereinstimmen müsse. Im übrigen 25 betrachtete sich Sch., was seine Theologie betrifft, unverhohlen als den Vertreter und Fortbildner der echten zwinglischen Lehre. Als solcher fühlte er sich auch berufen, gegen den in der Restaurationsperiode sich wieder mächtiger regenden Ultramontanismus aufzutreten. Ebenso war er ein abgesagter Feind alles „Mysticismus und Pietismus". So warf er bereits im Jahr 1815 in seiner Schrift „Das Unchristliche und Vernunftwidrige, 30 geistig und sittlich Ungesunde mehrerer Büchlein, die seit einiger Zeit besonders von der Traktatgesellschaft in Basel und ihren Freunden heimlich ausgestreut werden" dieser Richtung den Fehdehandschuh hin und versäumte keine Gelegenheit, exaltierte Formen der Frömmigkeit zu bekämpfen, und was ihm immer als eine Verdunkelung des von der Reformation ausgegangenen Lichtes erschien. Sch. war überhaupt eine vorwiegend pole- 35 mische Natur und ertrug ungern Widerspruch, weshalb er nicht nur mit Orthodoxen und Pietisten (als deren Verteidiger der berühmte Komponist und Sängervater Hans Georg Nägeli gegen ihn auftrat), sondern auch mit Vertretern der rationalistischen Richtung wie Fritzsche in Rostock, in Kampf geriet, wenn dieselben seinen oft gewagten Hypothesen nicht zustimmen wollten. Wer ihn aber namentlich in späteren Jahren persönlich 40 kennen lernte, fand in ihm einen freundlichen Greis, der im Umgang den polemischen Stachel ganz beiseite ließ und in aller Gelassenheit Einwendungen anhörte. Auch verband er mit seinem Rationalismus eine altväterische einfache Frömmigkeit, deren Mittelpunkt der feste Glaube an die alles leitende Vatergüte Gottes gegen alle Menschen war, welchem der Glaube an Christus zur Seite trat, der den universalen Heilswillen des Vaters 45 am vollkommensten erkannte und erfüllte, sich so thatsächlich als seinen Erstgeborenen (als Sohn Gottes im geistigen, moralischen Sinne) bekundete und als Mittler das Mißverhältnis zwischen der sündigen Menschheit und Gott ausglich und ihr wahres Verhältnis zu ihm, das der Kindschaft, diese ursprüngliche, aber durch ihn erst völlig enthüllte Bestimmung derselben zur Wirklichkeit brachte. Dieser Glaube hat ihn auch in schweren 50 Schicksalen, die sein Haus betrafen, aufrecht erhalten. — Weniger verträglich mit seinem theologisch-kirchlichen Liberalismus und modernen Fortschrittsdrang erscheint sein politischer Konservatismus, sein zähes Festhalten an den hergebrachten, durch die Regeneration der dreißiger Jahre in der Schweiz teils beseitigten, teils erschütterten politischen Formen und Einrichtungen. Diesen Zug bekundete er namentlich bei der Aufhebung des Chorherren- 55 stiftes zum Großmünster, gegen welche er in geharnischten Streitschriften protestierte. Nach Errichtung der zürcherischen Hochschule (1833) bekleidete er die Stelle eines außerordentlichen Professors (für neutestamentliche Exegese und Katechetik) an derselben. Den theologischen Doktorgrad hatte er schon im Jahre 1817 von Jena erhalten. Am meisten verdient um Wissenschaft und Kirche hat er sich gemacht durch die mit seinem Freunde 60 Schuler besorgte Herausgabe der Werke Zwinglis (Zür. 1828ff.), eine für jene Zeit

ebenso anerkennenswerte, als von ihr willkommen geheißene Leistung. Sch. starb „heiter und ruhig" den 10. November 1836.

Man hat Sch. gern mit Dr. Paulus in Heidelberg als Gleichgesinnten zusammengestellt, und prinzipiell stand er mit ihm gewiß auf demselben Boden, hat auch dessen „Leben Jesu" in einer Broschüre wider gegnerischen Angriff verteidigt. Aber Sch. war dabei doch 5 Paulus an Konsequenz und Freiheit der Forschung überlegen; er tadelte dessen unkritische einfache Voraussetzung der Authentie und Integrität des neutestamentlichen Textes, der Vereinbarkeit der vier Evangelien miteinander und seinen Verzicht auf die innere Kritik. Statt dessen übte er selbst an den biblischen Berichten, im NT speziell der Synoptiker, scharfe Kritik, bestritt deren Augenzeugenschaft, griff zur Annahme von Interpolationen, 10 ja sogar von weitgehender Textverfälschung, von Mythen, in denen er innere, „logische", allegorisch ausgedrückte Wahrheiten entdeckte, und entging so den berüchtigten „natürlichen" Wundererklärungen eines Paulus und anderer. Andererseits wollte er doch treu festhalten an der Lehre des NTs, namentlich Jesu, in welcher er den reinen Vernunftglauben fand, der seine eigene Überzeugung bildete, was freilich nicht möglich war ohne öftere 15 willkürliche Abschwächung oder künstliche Umdeutung des ursprünglichen Sinnes (vgl. z. B. seine Erklärung des Prologs zum Evangelium Johannis), wie sie indessen heute noch auch bei andern Richtungen der Theologie vorkommen. Giebt sich hierin, wie in dem der Vernunft, die doch trotz theoretischer Unterscheidung gelegentlich mit dem bloßen Verstande verwechselt wurde, faktisch eingeräumten Primat in der Religion die intellektualistische 20 Einseitigkeit des älteren Rationalismus zu erkennen, neben welcher der religiöse Gehalt des Christentums mehrfach zu kurz kam, so verdient doch, abgesehen von dem Richtigen, Treffenden, das sich im einzelnen öfter in den Schriften von Sch. findet, schon das redliche Streben, zur Läuterung und Vergeistigung der religiösen Anschauungen und damit zur festeren Begründung und lebendigeren Wirkung der Religion das Seinige beizutragen, 25 wie sein unermüdlicher, mannhafter Kampf für die freie Forschung alle Anerkennung.

Prof. D. **P. Christ.**

Schultz, Hermann, gest. 1903. — Vgl. „Worte zum Gedächtnis an Prof. D. Hermann Schultz am Sarge gesprochen", ferner Basler Nachrichten vom 19. Mai 1903; Kirchenblatt f. d. reform. Schweiz vom 7. Juni 1903; Kirchl. Gegenwart, Gemeindeblatt f. Hannover 30 vom 2. Juli 1903; The Expository Times Nr. 10 (July) 1903; Ev. Gemeindebote f. Norddeutschland Nr. 22, 28 und 29 (31. Mai, 12. und 19. Juli) 1903; Beweis des Glaubens Heft 9/10 (Sept. Okt.) 1904, und Die christl. Welt Nr. 47 (23. Nov.), 1905.

Hermann Schultz wurde am 30. Dezember 1836 zu Lüchow im Lüneburgischen geboren. Nachdem er das Gymnasium in Celle durchlaufen hatte, studierte er von Ostern 35 1853 an auf den Universitäten Göttingen und Erlangen Theologie und Philosophie. Nach Erlangen hatte ihn vor allem Hofmann gezogen. Schon im Herbste 1856 bestand er die erste theologische Prüfung in Hannover und war dann zunächst zwei Jahre lang als Privatlehrer in Hamburg thätig. 1858 erwarb er sich den Grad des Doktors der Philosophie und übernahm 1859 das Amt eines Repetenten am Theologischen Stifte zu 40 Göttingen. Hier in seiner spätern Heimat habilitierte sich dann nach zwei Jahren der junge Gelehrte, den seine hervorragende Begabung auf den Weg des akademischen Lehrers wies, als Privatdozent. Scherzweise pflegte Schultz später zu sagen, er habe die akademische Laufbahn wählen müssen, weil er nach dem Gesetze Hannovers zu jung gewesen sei, um ein Pfarramt zu übernehmen. Schon nach drei Jahren wurde er als ordentlicher 45 Professor nach Basel berufen und übte hier $8^1/_2$ Jahre lang eine einflußreiche Wirksamkeit aus. Von seinem Lehrerfolge zeugt die Anhänglichkeit, die ihm seine damaligen Schüler bewahrt haben. Aber auch weitern Kreisen ist er als geschätzter Prediger in Erinnerung geblieben. Und für das Vertrauen, das man ihm entgegenbrachte, spricht die Thatsache, daß er in den Basler Kirchenrat gewählt wurde und ihm vom Frühjahr 50 1870 bis zu seinem Wegzuge von Basel angehörte. Als der Freiherr von Roggenbach 1872 im Auftrage des Reichskanzlers die Universität in Straßburg neu zu organisieren unternahm, berief er Schultz an die theologische Fakultät. Diese Wahl an einen schwierigen Posten bewies nicht nur die hohe Achtung, die Schultz als Gelehrter genoß, sondern ebensosehr das Vertrauen, das auf seine Charaktereigenschaften gesetzt wurde. 1874 siedelte 55 er nach Heidelberg über, und wiederum zwei Jahre später kehrte er nach Göttingen zurück, wo er seine akademische Wirksamkeit begonnen hatte. Schon 1865 hatte ihm die theologische Fakultät dieser Universität die Doktorwürde verliehen. Und anläßlich seiner Berufung nach Straßburg hatte ihm A. Ritschl, der ebenfalls von Roggenbach, freilich erfolglos, für Straß-

burg in Aussicht genommen worden war, erklärt, daß es zu seinen „aufrichtigsten Anliegen" gehöre, gerade mit ihm zusammenzuwirken. Hier in Göttingen blieb nun Schultz bis zu seinem Tode und wurde 1881 zum Konsistorialrat, 1890 zum Abt von Bursfelde ernannt. Er trat an die Stelle, die durch den Tod seines ehemaligen Lehrers Fr. Ehrenfeuchter frei geworden war. Bei seiner Wahl fiel deshalb ins Gewicht, daß er den Ruf eines vortrefflichen Predigers besaß. Er bekleidete das Amt des ersten Universitätspredigers und Leiters des Seminars für praktische Theologie, las jedoch zugleich von Anfang an regelmäßig über das AT und sämtliche systematische Fächer. Schon in Basel hatte er, wie die Antrittsrede sagt, die Aufgabe übernommen, „der hl. Schriften des alten Bundes Ausleger und des evangelischen Glaubens Lehrer an dieser altberühmten Stätte der Wissenschaft zu sein." Daneben hatte er aber auch noch mehrmals über neutestamentliche Theologie gelesen. Und in Heidelberg war er mit der Vertretung „der biblischen Fächer, einschließlich der praktischen" beauftragt worden. Diese Ausdehnung der Lehrthätigkeit auf verschiedene Gebiete hatte weniger in den äußern Verhältnissen ihren Grund als in der Vielseitigkeit der Interessen und Anlagen, die für Schultz charakteristisch war. Ihr entsprach deshalb auch die reiche litterarische Wirksamkeit.

Auf dem Gebiete des Alten Testamentes bewegte sich die Licentiatendissertation und zugleich Habilitationsschrift **Veteris Testamenti de hominis immortalitate sententia illustrata**. Ferner brachten die JdTh des Jahres 1862 einen Aufsatz über „Die Lehre von der Gerechtigkeit aus dem Glauben im alten und neuen Bunde," Gelzers protest. Monatsblätter im Oktober 1864 einen über „Die jüdische Religionsphilosophie in Alexandrien in den zwei Jahrhunderten bis zur Zerstörung Jerusalems" und die ThStK 1866 einen über doppelten Schriftsinn. Das wichtigste Ergebnis seiner Arbeit auf diesem Gebiete war jedoch die „Alttestamentliche Theologie", in der Schultz seine Auffassung der israelitischen Religion im Zusammenhange zur Darstellung brachte. Schon 1863 hatte er Haevernicks Vorlesungen über die Theologie des ATs in 2. Aufl. mit Anmerkungen und Zusätzen herausgegeben. Seine eigene, selbstständige Darstellung desselben Gegenstandes erschien zum ersten Male 1869. Für die Bedeutung des Buches spricht die Thatsache, daß es nicht weniger als 5 Auflagen erlebte, die letzte 1896. Dieser Erfolg ist um so bemerkenswerter, als inzwischen gerade auf diesem Gebiete lebhaft gearbeitet wurde, und mehrere hervorragende Werke erschienen, die der Forschung neue Bahnen wiesen. Eine Vergleichung der einzelnen Auflagen zeigt, wie sehr Schultz dieser Arbeit folgte und stets bereit war, ihre Ergebnisse zu verwerten, auch wenn sie Ansichten, die er früher vertreten hatte, widersprachen. Während er sich zuerst im wesentlichen Ewald angeschlossen hatte, erkannte er in den spätern Auflagen die Richtigkeit der Grafschen Auffassung an. Und auch die letzte Auflage konnte mit Recht gegenüber der vorhergehenden als völlig umgearbeitete bezeichnet werden. So spiegelt sich in den verschiedenen Gestalten dieses Buches die Geschichte der alttestamentlichen Forschung im letzten Drittel des verflossenen Jahrhunderts wieder. Bei aller Fähigkeit und Bereitwilligkeit, auf neue Fragestellungen einzugehen und der Arbeit anderer zu folgen, hielt jedoch Schultz an der Grundanschauung fest. Wie die erste, so trägt auch die letzte Auflage als Untertitel die Worte: „Die Offenbarungsreligion auf ihrer vorchristlichen Entwickelungsstufe". Und die Aufgabe der biblischen Theologie sieht Schultz darin, zu „beschreiben, wie die Religion, zu der wir uns bekennen, sich während der Entstehung unserer biblischen Urkunden in dem israelitischen Volke zu ihrer Vollendung hin entwickelt hat." Zugleich stand ihm aber auch allzeit fest, daß nur bei geschichtlicher Betrachtung das AT „dem Christen für Glauben und Leben entscheidende Autorität, Gegenstand ehrfurchtsvoller und dankbarer Verehrung und Quelle der Erbauung und religiöser Kraft sein" könne.

Es ist für den Standpunkt, von dem aus Schultz die Geschichte der israelitischen Religion betrachtete, bezeichnend, daß ihn Fragen der biblischen Theologie mehrfach zur Erörterung systematischer Probleme führten. Der Licentiatendissertation folgte als erste größere Schrift eine Untersuchung über „Die Voraussetzungen der christlichen Lehre von der Unsterblichkeit" (Göttingen 1861). Und die Rede, die Schultz beim Amtsantritte in Basel hielt, entwickelte den Begriff des stellvertretenden Leidens in Rücksicht auf Jes 52, 13—53, 12 (Basel 1864).

Mit der Lehre vom Christus und der damit zusammenhängenden Versöhnungslehre, die hier zur Erörterung kommen, beschäftigt sich die Mehrzahl der vielen dogmatischen Untersuchungen Schultzs. Dem großen zusammenfassenden Werke über „Die Lehre von der Gottheit Christi", das 1881 erschienen ist, gingen zahlreiche Studien voraus. Sie finden sich nebst andern kleineren Untersuchungen zum großen Teil in den JdTh und

können hier nicht alle angeführt werden. Besonders wichtig ist der Aufsatz über „Die christologische Aufgabe der protestantischen Dogmatik in der Gegenwart", den der 19. Jahrgang bringt, und in dem Schultz die Ausgangspunkte und Grundsätze für eine gesunde, der Zukunft sichere dogmatische Entwickelung festzustellen unternimmt. Eine kritische Darstellung der herrschenden christologischen Ansichten sucht zu zeigen, daß in der Geschichte 5 des Dogmas ein Punkt erreicht worden sei, wo eine gesunde Weiterbildung der Lehre unmöglich werde, wenn man nicht die Grundlagen selber prüfen und fester und einfacher zu legen versuchen wolle. Dann werden in der neuern Theologie Anknüpfungspunkte für diese Arbeit gesucht und auch in genügender Anzahl aufgewiesen. Als Kern der Aufgabe erscheint die Herstellung des richtigen Verhältnisses zwischen der Glaubenslehre von 10 dem Christus und den geschichtlichen Aussagen über Jesus. Schultz kommt zu dem Ergebnisse, daß aus der Lehre von Christus die historischen Aussagen über Jesus von Nazareth vollständig auszuscheiden und der Geschichtswissenschaft zu überlassen seien, daß sich aber die Glaubenslehre keineswegs mit dem Bilde eines idealen Christus, das auf Grund der religiösen Persönlichkeit Jesu gewonnen wird, begnügen dürfe. Vielmehr müsse 15 neben die Lehre vom Christus und seiner Aufgabe, die in den ersten vorbereitenden Teil der christlichen Heilsaussagen gehöre und Resultat der Lehren von Gott, von der göttlichen Idee des Menschen und von der thatsächlichen Sünde der Menschheit sei, die Glaubenslehre von Jesus als dem Christus treten. Und diese Lehre samt der von dem Werke Jesu gehöre in den Mittelpunkt des zweiten Teils, der eigentlich christlichen 20 Heilsaussagen, welche die positive Antwort des Christentums auf die Forderungen, Fragen und Ideale des ersten Teils geben. In spätern Aufsätzen werden die hier entwickelten Gedanken noch weiter ausgeführt und tiefer begründet. So in einer zweiten Abhandlung zur christologischen Frage, in der sich Schultz gegen einen Aufsatz seines ehemaligen Lehrers J. A. Dorner wendet. Er muß sich gegen den Vorwurf einer Neigung 25 zu der Lehre von der doppelten Wahrheit und zu einer doppelten Buchführung verteidigen und unternimmt, das Gebiet des Wissens von dem des Glaubens noch deutlicher abzugrenzen und zu zeigen, daß trotz der Entschiedenheit, mit der die Untersuchung des Lebens Jesu der Geschichtswissenschaft preisgegeben wird, dem Gelehrten, der zugleich Christ ist, doch keineswegs die Gefahr eines verhängnisvollen Zwiespaltes drohe. In diesen Auf- 30 sätzen sind bereits fast alle Gedanken des Hauptwerkes enthalten. Ja sie treten vielleicht hier dem Leser klarer und schärfer entgegen als dort, wo sie Schultz in möglichster Anlehnung an das Dogma vorträgt. Sie haben Aufsehen erregt. Und während sie besonders bei den Vertretern der Vermittelungstheologie Widerspruch hervorriefen, erkannten vor allem jüngere Theologen in ihnen eine neue fruchtbringendere Behandlung des christo- 35 logischen Problems und begrüßten sie als wertvolle Hilfe in den sie bedrängenden Schwierigkeiten. Wer die Motive und Ziele der aus der Vermittelungstheologie herausgewachsenen und an ihre Stelle getretenen neuen Richtung innerhalb der systematischen Theologie verstehen will, darf sie nicht unbeachtet lassen.

Speziell die Frage, inwiefern der Glaube an Christus und damit das Christentum 40 wirklich von der geschichtlichen Zuverlässigkeit der evangelischen Überlieferung abhänge, hat dann Schultz noch in einem Vortrage über den christlichen Glauben an Jesus und die geschichtliche Frage des Lebens Jesu vor einem weitern Kreise behandelt (Wissenschaftl. Vorträge über religiöse Fragen, Frankfurt a. M. 1877). Auch hier ist das Ergebnis: Angesichts der Wirkungen, die von Jesus ausgegangen sind und noch immer 45 ausgehen, könnte selbst dann, wenn sich nur Weniges aus dem Leben Jesu mit völliger Gewißheit nachweisen ließe, doch nicht die Geschichtsforschung, sondern nur ein anderer religiöser oder philosophischer Glaube Widerspruch erheben gegen den Glauben, daß Jesus der Christus sei.

1881 erschien dann das Buch über die Lehre von der Gottheit Christi (vgl. die 50 Selbstanzeige in den GgA Juni 1881). Schultz stellt sich darin die Aufgabe, der religiösen Wertschätzung, welche die christliche Gemeinde ihrem Stifter von jeher gewidmet habe, den wissenschaftlichen Ausdruck zu verleihen. Dabei handelt es sich für ihn nicht um eine Kritik dieses Glaubens vom Standpunkte der außerchristlichen Weltanschauung. Die Erfahrung der Gemeinde ist vielmehr die Voraussetzung, unter der die einzelnen 55 Formulierungen einer Prüfung unterzogen werden. Hierauf werden die biblischen Grundlagen des Glaubens erörtert und endlich im letzten Teile zuerst die dogmatische Gewißheit des Glaubens dargelegt — sie ergiebt sich aus den Erfahrungen der Gemeinde von den Wirkungen der Persönlichkeit Jesu — und dann die Bedeutung der Gottheit Christi und ihr Verhältnis zu Gott und der wahren Menschheit Jesu näher bestimmt. Gott ist inso- 60

fern vollkommen in Christus offenbar, als sich die göttlichen Eigenschaften, so wie sie in Gott sind, auch in Christus offenbaren. Die eigentlich dogmatische Ausprägung der Lehre, die zum Schlusse versucht wird, lehnt sich an das lutherische Schema von der Communicatio idiomatum und ihre drei genera an.

5 Nachdem Schultz in dem Buche über die Lehre von der Gottheit Christi das Resultat seiner Bemühungen um das christologische Problem in systematischer Darstellung zusammengefaßt hatte, wandte er sich anderen Aufgaben zu. Unter den sonstigen dogmatischen Schriften ist ein Aufsatz über Luthers Ansicht von der Methode und den Grenzen der dogmatischen Aussagen über Gott (Briegers ZKG IV, 1) hervorzuheben, ferner eine Ab-10 handlung über den Ordo salutis in der Dogmatik (ThStK 1899), vor allem aber die Studien und Kritiken zur Lehre vom hl. Abendmahl (Gotha 1886). Alle drei Schriften zeigen die überhaupt für Schultz charakteristische Gewissenhaftigkeit, mit der er die eigene Ansicht aus der sorgfältigsten Darlegung und Prüfung des biblischen und dogmengeschichtlichen Stoffes herauswachsen läßt. Die Untersuchung über das Abendmahl führt 15 zu dem Ergebnisse, „daß, sobald der Sinn von Leib und Blut Christi richtig bestimmt sei, gerade die genuin altlutherische Fixierung der Abendmahlslehre als die weitaus klarste und dem Sinn Jesu entsprechendste erscheint". „Was der Herr im Sakramente bietet, das ist nicht seine verklärte Leiblichkeit, auch nicht seine mit der verklärten identische irdische Natur, sondern einzig sein irdisch-materieller Leib und sein irdisch-materielles Blut, 20 wie sie Mittel des Opfers geworden sind". Und „Brot und Wein sind Jesu Leib und Blut in dem Sinne, daß sie als irdische Elemente einen himmlischen Inhalt in sich tragen und den Teilnehmern an der Handlung vermitteln." Sie sind nicht Symbole im gewöhnlichen Sinne, erinnern nicht bloß an Jesu gebrochenen Leib und sein ausgegossenes Blut, sondern Jesu Einsetzungswort hat objektiv den höheren Inhalt an diese in die hl. Hand-25 lung eingehenden Elemente geschlossen.

Daß jedoch Schultz auch dem christologischen Probleme fortgesetzt seine Aufmerksamkeit geschenkt hat, beweist ein Aufsatz, der sich bei seinem Tode in seinem Nachlasse druckfertig vorfand und unter dem Titel: „Wer saget denn ihr, daß ich sei?" in der ZThK (1903) erschienen ist. Mit dieser Schrift, der reifen Frucht lebenslänglicher Bemühung 30 um das Grundproblem des christlichen Glaubens, griff Schultz in den Streit ein, der seit seinen frühern Publikationen mit neuen Fragestellungen ausgebrochen war, und die Art, wie er auf diese Fragestellungen einging und die alte Position in neuer Weise vertrat, war ein glänzender Beweis der bis ins Alter bewahrten Frische und Beweglichkeit des Geistes.

35 Das Buch über die Lehre von der Gottheit Christi ist Albrecht Ritschl gewidmet, „zum Ausdruck des Dankes für vielfache Förderung, zur Bezeugung der Gemeinschaft in den Zielen theologischer Arbeit." Und als allmählich üblich wurde, mit Ritschls Namen eine ganze Gruppe jüngerer Theologen und ihre Bestrebungen zu bezeichnen, da war es für manche ohne weiteres selbstverständlich, daß auch Schultz diesem Kreise ein-40 zureihen und seine theologische Stellung und Bedeutung damit zutreffend eingeschätzt sei. Nun lassen sich in der That wichtige Punkte nachweisen, wo sich Schultz gemeinsam mit Ritschl sowohl von der theologischen Rechten wie Linken entfernt. Und gerade das Buch über die Gottheit Christi zeigt in verschiedenen Partien den Einfluß, den Ritschl auf Schultz ausgeübt hat. Schultz betont jedoch, daß ihn Ritschls Buch über „Die christ. Lehre von 45 der Rechtfertigung und Versöhnung" an allen wesentlichen Punkten nur in den seit Jahren festgehaltenen Ansichten habe bestätigen können. Und er nennt mit und vor Ritschl auch Schleiermacher, Alex. Schweizer, Lipsius, Beyschlag und Rückert als Theologen, deren Schriften gegenüber ihn bei aller dogmatischer Abweichung ein Bewußtsein der Glaubensgemeinschaft niemals verlassen habe. Diese Worte sind nicht nur bezeichnend 50 für die verschiedene Charakteranlage der beiden Männer. Sie nennen zugleich den Grund, warum auch die Theologie Schultzs, als Ganzes betrachtet, etwas für sich ist. Die anziehende Kraft und die gewaltige Wirkung der Ritschlschen Theologie beruht nicht zum kleinen Teile auf der Konsequenz, mit der einige wenige große Gedanken immer aufs neue begründet und durchgeführt werden. Für Schultz war umgekehrt eine Beweglichkeit 55 und Empfänglichkeit des Geistes charakteristisch, die, wie sie sein Interesse den verschiedensten Gebieten theologischer Arbeit zuwandte, ihn auch in hohem Maße befähigte, fremden Gedankengängen nachzugehen und sich den dabei zu Tage geförderten Wahrheitsgehalt anzueignen.

Die dadurch bedingten Eigenschaften seiner Theologie treten am glänzendsten zu 60 Tage in dem Grundrisse der christlichen Apologetik, den Schultz noch kurz vor seinem

Tode in zweiter Auflage hat ausgehen lassen. Der nächste Zweck dieses Grundrisses war, wie derjenigen der Dogmatik und der Ethik, von denen ebenfalls eine zweite Auflage erschien, den Zuhörern die Vorbereitung auf die Vorlesungen und die Kontrolle der Hefte zu erleichtern. Es ist erfreulich, daß sich Schultz entschloß, wenigstens diesen einen Leitfaden zum zweiten Male in einer Gestalt ausgehen zu lassen, die auch auf andere Leser als die Hörer der Vorlesung Rücksicht nahm; denn nicht nur entsprach das kleine Buch in seiner erweiterten Form einem Bedürfnisse, das von keiner andern Seite befriedigt wurde, sondern es bot auch seinem Verfasser besonders Gelegenheit, seine theologische Eigenart deutlich zu offenbaren. Gerade den Vorlesungen über Apologetik und Ethik kamen der weite Horizont, den Schultz überblickte, die eminente Leichtigkeit, mit der er sich auch auf entlegenen Gebieten rasch zu orientieren wußte, die Gerechtigkeit und Besonnenheit, mit der er fremde Ansichten prüfte und sein eigenes Urteil bildete, in besonderem Maße zu gute, so daß sie zum Wertvollsten zählten, was auf deutschen Universitäten zu hören war, und für jeden, der ihnen beiwohnen durfte, eine reiche Quelle des Genusses und der Belehrung waren. Und während Schultz zuweilen in seinen dogmatischen Untersuchungen durch die Anlehnung an die kirchlichen Formulierungen das Verständnis seiner Gedanken erschwert, zeigt sich hier überall die Gabe leichtverständlicher, klarer Darstellung, durch die er sich schon in einer Zeit auszeichnete, wo sie in den Kreisen der gelehrten Theologen seltener war als heute.

Schon allein die Thatsache, daß Schultz regelmäßige Vorlesungen über Apologetik hielt und apologetischen Problemen lebhaftes Interesse entgegenbrachte (s. auch „Eine moderne apologetische Frage in antikem Gewande" in den ThStK 1884 und die akademische Festrede desselben Jahres über Optimismus u. Pessimismus), ist bezeichnend für den Unterschied zwischen Schultz und Ritschl. Vor allem aber auch, wie er die Aufgabe der Apologetik verstand und löste. Auch für ihn bestand sie nicht darin, auf dem Wege theoretischer Beweisführung den Glauben zu stützen oder gar zu ersetzen. Vom Beginn seiner theologischen Thätigkeit an war er vielmehr bemüht, die Eigenart des Glaubens gegenüber dem Wissen festzustellen. Wohl aber empfand er das Bedürfnis, sich und anderen Rechenschaft zu geben über die Stellung und das Recht des Christentums innerhalb des geistigen Lebens der Menschheit. Der Beweis für die Vernünftigkeit und die Notwendigkeit der christlichen Weltanschauung baut sich deshalb auf der breitesten Grundlage auf. Nachdem der erste Teil Wesen und Recht der religiösen Weltanschauung im allgemeinen dargelegt hat, wird im zweiten Teile die Religion in ihren mannigfachen geschichtlichen Erscheinungen von den elementaren Naturreligionen an bis zu den Prophetenreligionen auf arischem und semitischem Boden vorgeführt. Und erst nun, nachdem Raum geschaffen ist für ein Verständnis des religiösen Lebens und seiner Bedeutung, wird das Wesen des Christentums, das auch hier als Glaube an Christus gefaßt ist, geschildert, und seine Vollkommenheit damit dargethan, daß es als das vollkommene Gut und die vollkommene Offenbarung nachgewiesen wird. In diesen großen Rahmen ist in knappester Form eine solche Fülle wertvoller Gedanken, feinster Beobachtungen und umfassender Kenntnisse untergebracht, wie es nur einem Manne möglich war, der überall aus dem reichen Ertrage einer Lebensarbeit schöpft. Will man einzelnes als besonders gelungen hervorheben, so sind es vielleicht die Paragraphen über Jesus in der Geschichte und die über die Vernünftigkeit der religiösen Weltanschauung. Hier tritt auch das Schultz Eigentümliche, das verbietet, ihn einfach mit Ritschl zusammenzustellen, besonders deutlich hervor.

Auch aus dem Gebiete der Ethik hat Schultz einzelne Fragen in besonderer Untersuchung erörtert. Ein Vortrag stellt das evangelische Lebensideal dem katholischen gegenüber (Wissenschaftl. Vorträge über rel. Fragen, Frankfurt a. M. 1881), ein anderer handelt von der christlichen Wohlthätigkeit (Bern 1888). Und eine akademische Festrede (1895) hat zum Thema „Staat und Kirche in der Religionsgeschichte". Dann finden sich in den ThStK eine ganze Anzahl größerer Untersuchungen, so eine über Religion und Sittlichkeit in ihrem Verhältnisse zueinander (1883), über die Beweggründe zum sittlichen Handeln im vorchristlichen Israel (1890), den sittlichen Begriff des Verdienstes und seine Anwendung auf das Verständnis des Werkes Christi (1894).

Schultz vereinigte in seltenem Maße ein feines Gefühl für die Bedürfnisse der Gegenwart und Pietät für das Erbe der Vergangenheit, hervorragende wissenschaftliche Begabung und liebevolles Verständnis für die Aufgaben der Kirche. Und zwischen der wissenschaftlichen Untersuchung des Christentums und der Pflege christlichen Lebens bestand für ihn kein Gegensatz. So erschien er als der berufene Vermittler in den Kämpfen über

die Bedürfnisse und Rechte der Theologie und der Kirche. Er hat auch je und je bei bestimmten Anlässen mit wertvollen Beiträgen in die Diskussion eingegriffen. Ich erwähne seine Schrift über das AT und die ev. Kirche (Hefte zur Christl. Welt 1890), seinen Vortrag über die Ev. Theol. in ihrem Verhältnis zu Wissenschaft und Frömmig-5 keit (Göttingen 1890), den Aufsatz über das Bekenntnis in der ev. Kirche (ZThK 1900). Noch in Basel hatte er seine sechs Reden zu den kirchlichen Fragen der Gegenwart veröffentlicht (Frankf. a. M. 1869). Überall sehen wir Schultz von seiner Grundanschauung, auf der sich auch alle seine dogmatischen und apologetischen Untersuchungen als ihrem Fundamente aufbauen, von der Überzeugung aus, daß in der Person Jesus Christus das 10 göttliche Leben als Wirklichkeit in die Geschichte getreten ist, die Konsequenzen ziehen für das Verhältnis der christlichen Frömmigkeit zur Wissenschaft, zu den urchristlichen Urkunden, zu Staat und Kirche, zu dem Bekenntnis u. s. w.

Aus dem Glauben an Christus die Antwort zu finden auf die Fragen des Menschenherzens und für die stets wechselnden Nöte und Bedürfnisse der Zeit, ist nach Schultz 15 die Aufgabe des Predigers. Seine eigenen Predigten sind ein glänzendes Beispiel für die Wirksamkeit einer Verkündigung, die dieser Weisung folgt. Sie lassen den bedeutenden Theologen nur in der Kunst erkennen, mit der er versteht, anscheinend mühelos dem Textworte eine Fülle von Gedanken zu entnehmen, sie in Beziehung zu bringen zu den besonderen Anliegen und Bedürfnissen seiner akademischen Gemeinde und die Aufgaben, 20 Kräfte und Ziele des Christentums in immer neuer Form zu verkündigen (Predigten gehalten in der Universitätskirche zu Göttingen 1882, Aus dem Universitätsgottesdienste 1902, Aus dem Universitätsgottesdienste II, 1903). An den Festfeiern der Universität, z. B. dem 150jährigen Jubiläum, wußte Schultz mit Meisterschaft den richtigen Ton zu treffen. Und an manchem Grabe, so auch dem seines Kollegen und Freundes Albrecht 25 Ritschl, zeichnete er in wenigen treffenden Worten das Bild des Dahingegangenen.

Um die Person und die Theologie Schultzs hat sich keine Partei oder Schule gebildet. Neidlos hat er sich nicht nur des gewaltigen Erfolges gefreut, der Ritschl zu teil wurde, sondenn auch ertragen, daß er durch das Licht, das dessen Name ausstrahlte, zuweilen mehr als billig in den Schatten geriet. An dankbaren Schülern, die sich bewußt 30 waren, wieviel sie ihm zu verdanken hatten, und ihm mit Verehrung und Liebe anhingen, hat es ihm jedoch zu keiner Zeit gefehlt. Nicht nur in Deutschland und in der Schweiz, sondern besonders auch in England, Schottland und Amerika hatte Schultzs Name einen guten Klang, und mehrere Aufsätze von ihm sind in amerikanischen Zeitschriften erschienen (Modern explanations of religion in „The new world“ June 1893, The signi-35 ficance of sacrifice in the old Testament in „The American Journal of theology“ April 1900). Manchem Studenten hat er, der in der eigenen Person die Vereinbarkeit von streng wissenschaftlichem Forschen und freudiger Hingabe an die Aufgaben der Kirche verkörperte, den Mut zum kirchlichen Wirken gestärkt oder neu gegeben.

40 Die erschütterte Gesundheit zwang Schultz 1902 vom Amt des ersten Universitätspredigers zurückzutreten. Er durfte dabei noch erleben, wie gerade dieser Teil seiner Wirksamkeit besonders geschätzt worden war. Bald darauf, im Februar 1903, warf ihn sein Leiden aufs Krankenlager. Und am 15. Mai setzte der Tod seinem Leben ein Ziel. Die letzte Predigt, die er (über 1 Ko 3, 18—23) gehalten hat, tritt für das Recht ehr-45 licher Wahrheitsliebe und freudigen Ringens nach Erkenntnis innerhalb der christlichen Kirche ein. Aber sie enthält zugleich das Bekenntnis, „daß die Menschenweisheit nichts versteht von den Geheimnissen der Ewigkeit, daß ihre Lehren nur ein kindliches Lallen sind vor der Weisheit, die vor Gott gilt, daß alles, was unsere Seele bedarf, erlebt, im Herzen geboren werden muß, nicht durch kluge Gedanken erfaßt wird.“

50 **Eberhard Vischer.**

Schulz, David, gest. 1854. — Außer den im Texte genannten Schriften hat Schulz noch eine Reihe anderer veröffentlicht. Es sind folgende: Der Brief an die Hebräer. Einleitung, Uebersetzung und Anmerkungen, Breslau 1818. — Ueber die Parabel vom Verwalter, Lc 16, 1 ff., Breslau 1821. — Die christl. Lehre vom hl. Abendmahl, Leipzig 1824, 2. Aufl., 55 mit einem Abriß der Geschichte der Abendmahlslehre, 1831. — Was heißt Glauben und wer sind die Ungläubigen? Mit einer Beilage über die sog. Erbsünde, Leipzig 1830. 2. Bearbeitung unter dem Titel: Die christliche Lehre vom Glauben, 1834. — Die Geistesgaben der ersten Christen, insbesondere die sog. Gabe der Sprachen, Breslau 1836. — Progr. de codice IV evangeliorum bibliothecae Rhedigerianae, in quo vetus Latina (ante-Hieronymiana) 60 versio continetur. Vratisl. 1814. Novum Testamentum Graece. Textum ad fidem codd.,

verss. et patrum rec. et lect. var. adjecit J. J. Griesbach. Vol. I. evangelia complectens. Editionem tertiam emendatam et auctam cur. D. S. Berol. 1827. — Disputatio de codice D. Cantabrigiensi, Vratisl. 1827. — De aliquot Novi Testamenti locorum lectione et interpretatione, Vratisl. 1833. — Unfug an heiliger Stätte oder Entlarvung Herrn J. G. Scheibels u. s. w. in den Neuen theol. Annalen, Juni 1821, Freystadt 1822. — Urkundliche Darlegung meiner Streitsache mit Herrn H. Steffens, Breslau 1823. — Vollgültige Stimmen gegen die evangelischen Theologen und Juristen unserer Tage, welche die weltlichen Fürsten wider Willen zu Päpsten machen oder es selbst werden wollen, Leipzig 1826. — De doctorum academicorum officiis, Vratisl. 1827. — Ueber theologische Lehrfreiheit auf den evangelischen Universitäten und deren Beschränkung durch symbolische Bücher, Breslau 1830. (Mit v. Cölln gemeinschaftlich bearbeitet.) — Zwei Antwortschreiben an Herrn Dr. Fr. Schleiermacher, Leipzig 1831. (Das erste Schreiben ist von Schulz, das zweite von v. Cölln.) — Das Wesen und Treiben der Berliner Evangelischen Kirchenzeitung beleuchtet, Breslau 1839.

D. Schulz wurde geboren den 29. November 1779 zu Pürben bei Freystadt in Niederschlesien, studierte seit Ostern 1803 zu Halle, wo er sich zwar in der theologischen Fakultät inskribieren ließ, aber vorzugsweise philologische Vorlesungen annahm. Insbesondere war es Fr. A. Wolf, dessen Vorlesungen er mit großem Interesse beiwohnte. Nach bestandenem Fakultätsexamen und Verteidigung einer Dissertation (De Cyropaediae epilogo Xenophonti abjudicando. P. I. Halis 1806) wurde er am 28. April 1806 zum Doktor der Philosophie promoviert und habilitierte sich als Docent in derselben Fakultät. Nach Aufhebung der Universität siedelte Schulz nach Leipzig über und habilitierte sich dort am 15. April 1807 durch öffentliche Verteidigung seiner Abhandlung: De interpretationis epistolarum Paulinarum difficultate. Im Jahre 1808 kehrte er, nachdem die Universität wieder hergestellt worden war, nach Halle zurück. 1809 wurde er von der westfälischen Regierung zum außerordentlichen Professor der Theologie und Philosophie ernannt. Noch im gleichen Jahre kam er als ordentlicher Professor in der theologischen Fakultät nach Frankfurt, wo er anfangs neben den theologischen auch noch philologische Vorlesungen hielt, bald jedoch seine Kraft ausschließlich den ersteren zuwendete. Als im Herbste 1811 die Frankfurter Universität nach Breslau verlegt und mit der dortigen Leopoldina vereinigt wurde, ging auch Schulz dorthin ab. Seine Vorlesungen erstreckten sich nach und nach über die meisten und wichtigsten Teile der Theologie. Im Jahre 1817 hielt er beim Reformationsfeste die akademische Festrede, welche sich mit der Frage beschäftigte: Quid in emendatione rei sacrae christianae seculo XVI. divino numine incoepta, felicissime adhuc continuata, in posterum continuanda, inesse videatur constans et manens, firmum atque aeternum? Quis interior ejus quasi fons vitae perpetuo duraturae? Ebenso hielt er die Festrede am Tage der Übergabe der Augsburgischen Konfession am 25. Juni 1830, und zwar: De vera et optabili ecclesiarum reconciliatione. Im Jahre 1819 wurde er zum Konsistorialrate ernannt. Die Mitunterzeichnung der „Erklärung" vom 21. Juni 1845 gegen die Bestrebungen einer „kleinen, aber durch äußere Stützen mächtigen Partei der evangelischen Kirche" führte im Oktober desselben Jahres seine Entfernung aus dem Konsistorium herbei. In den letzten Jahren seines Lebens war er durch den Verlust des Augenlichtes genötigt, von der akademischen Thätigkeit sich zurückzuziehen. Er starb nach vielen Leiden am 17. Februar 1854.

Was seine theologische Richtung betrifft, so war Schulz ein Rationalist im gewöhnlichen Sinne des Worts. Als seine Lebensaufgabe betrachtete er, „durch reinere Auffassung und Darlegung der Grundwahrheiten des Christentums dieses mit der Humanität wieder mehr zu befreunden, ja, womöglich, beide zur vollkommensten Einheit zu versöhnen", — für Licht und Recht und Wahrheit zu streiten, damit es fortan in der evangelischen Kirche Tag bleibe". Er gehörte nicht zu den rationalistischen Theologen ersten Ranges, welche dieser Denkweise Bahn gebrochen haben, wohl aber zu denjenigen, welche die Herrschaft des Rationalismus zu behaupten suchten, und eine Zeit lang wirklich behaupteten. Seine exegetischen und kritischen Schriften sind veraltet, die polemischen haben historischen Wert, namentlich die gegen Scheibel und gegen die evangelische Kirchenzeitung gerichteten, die, mit maßloser Leidenschaftlichkeit und Heftigkeit geschrieben, recht geeignet waren, die Sache seiner Gegner zu fördern. Alle seine Schriften leiden an großer Breite und Wiederholungen. Eine gewisse persönliche Bedeutung kann man ihm sicher nicht absprechen, ohne welche, zumal da sein mündlicher Vortrag durchaus formlos war, nicht wohl zu erklären wäre, wie er nicht bloß die Studierenden in so großer Zahl an sich fesseln, sondern auch über die ganze schlesische Kirche längere Zeit eine fast unbestrittene Herrschaft, ja fast unerträglichen Druck ausüben konnte. Je unbestrittener diese Herrschaft

eine Zeit lang war, um so weniger konnte er sich in der späteren Zeit seines Lebens darein finden, daß die kirchliche Partei in Schlesien immer mehr zunahm, seine Richtung vielfach als eine abgelebte bezeichnet wurde und nicht wenige seiner Anhänger ihn verließen.

Herzog †.

5 **Schuppius,** Johann Balthasar, gest. 1661. — Litteratur: Petrus Lambecius, Programma in Schuppii obitum, Hamburg 1661 (deutsch in Schupps Schriften, vgl. unten); Joh. Molleri Cimbria literata, II, 790—804; Amoenitates literariae, Tom. VI (1727), p. 535 ff.; Ziegra, Sammlung von Urkunden zur Hamb. Kirchengeschichte, II (1764), S. 249 bis 338; Nikolaus Wilckens, Hamburgischer Ehrentempel, Hamb. 1770, S. 417—435; Strieder, 10 Hessische Gelehrtengeschichte, XIV (1802), S. 43—68; Jördens, Lexikon deutscher Dichter und Prosaisten, IV (1809), S. 673—682; Alexander Vial, Johann Balthasar Schuppius, ein Vorläufer Speners, Mainz 1857; Hölting im Programm der Casseler Realschule 1860 und 1861; K. E. Bloch im Jahresbericht über die Königl. Realschule, Vorschule und Elisabethschule zu Berlin, Berlin 1863 (die erste größere, aus den Quellen gearbeitete Biographie); 15 Ernst Oelze, Balthasar Schuppe, Hamburg (1863); E. E. Koch, Geschichte des Kirchenlieds u. s. f., 3. Aufl., 3. Bd (1867), S. 451—461); Curt Hentschel im Programm der Realschule zu Döbeln, 1876; Lexikon der Hamburgischen Schriftsteller, Bd 7, S. 719 ff.; Bindewald im dritten Jahresbericht des Oberhessischen Vereins für Lokalgeschichte, Gießen 1883, S. 101—113; Goedeke, Grundriß[2], 3. Bd, S. 234 ff.; Blätter für Hymnologie 1887, S. 18 ff. und S. 62; 20 Gustav Baur, Johann Balthasar Schupp als Prediger (Leipziger Programm zum Reformationsfest), Leipz. 1888; Mitteilungen d. Oberhessischen Geschichtsvereins in Gießen, NF, 2. Bd, Gießen 1890, S. 49—93; Theodor Bischoff, Johann Balthasar Schupp. Beiträge zu seiner Würdigung, Nürnberg 1890 (erschien auch als Beilage zum Jahresbericht d. Realgymnasiums in Nürnberg für das Studienjahr 1888 auf 1889); Paul Stötzner, Beiträge zur Würdigung 25 von Johann Balthasar Schupps lehrreichen Schriften, Leipzig 1891; AdB, 33. Bd (1891), S. 67—77. Genauere Angaben über die ältere Litteratur giebt Bloch a. a. O. S. 5 Anm. 2; die neueren Arbeiten über Schupp bespricht Baur a. a. O. S. 1 ff. — Ueber Schupp als Prediger vgl. auch Bd XV S. 673, 7 ff.

Johann Balthasar Schupp, gewöhnlich Schuppius (fälschlich auch Schuppe) genannt, 30 der bekannte Satyriker, wurde im März 1610 zu Gießen geboren und starb am 26. Oktober 1661 zu Hamburg. Sein Vater war Ratsherr in Gießen und seine Mutter eine Tochter des dortigen Bürgermeisters Ruß. Schon in seinem 16. Lebensjahre konnte er die Universität beziehen; er ging nach Marburg, mit welcher Universität gerade damals die Gießener vereinigt worden war. Die ersten Jahre widmete er eifrig der Philosophie; 35 namentlich der Logik mit ihren zu der Zeit für höchste Weisheit gehaltenen scholastischen Subtilitäten wandte er seinen Fleiß zu; später erkannte er das Unnütze dieser Bemühungen und wünschte, seine Zeit besser angewandt zu haben. Im dritten Studienjahre wandte er sich, obschon er seiner Neigung nach lieber ein Kanzler geworden wäre, also Jurisprudenz studiert hätte, auf den Wunsch seiner Eltern dem Studium der Theologie zu. In ihr 40 ward besonders Johannes Steuber, ein wegen seiner Kenntnis des Griechischen und Hebräischen geachteter Theologe (gest. 1643), sein Lehrer. Nach Beendigung des Trienniums trat er (in seinem 18. Lebensjahre, sagt er selbst; es wird aber wohl in seinem 19. gewesen sein), der damals unter Studierenden verbreiteten Sitte gemäß, eine längere Reise und zwar zu Fuß an, auf welcher er vor allem die berühmtesten Universitäten aufsuchte. 45 Er ging zunächst nach Frankfurt a. M. und besuchte dann von hier aus süddeutsche Universitäten. Seinem Wunsche gemäß darauf nach Italien und Frankreich zu gehen, gestattete ihm sein Vater nicht. So ging er denn nun zu Fuß nach Königsberg in Preußen, wo der als großer Redner berühmte Samuel Fuchs (seit 1613 Professor Eloquentiä in Königsberg, gest. 1630) einen besonderen Einfluß auf ihn hatte. Von hier durchzog er 50 Esthland, Livland, Litauen und Polen und reiste dann von Danzig, wo er viele Freunde fand und dessen Gymnasium er als Bildungsstätte tüchtiger Gelehrter später mehrfach rühmt, zur See nach Kopenhagen und Soroe. Nachdem er länger als ein halbes Jahr in Dänemark verweilt hatte, gedachte er über Hamburg nach Wittenberg zu gehen; er konnte jedoch der Kriegszeiten wegen nur über Stralsund nach Greifswald kommen, wo 55 er u. a. mit dem Professor Laurentius Luden (gest. 1654 in Dorpat) befreundet ward. Nur unter der Beihilfe des kaiserlichen Generals Savelli, der damals noch in Pommern als Befehlshaber stand, und als Soldat verkleidet kam Schuppius von Greifswald ungehindert nach Rostock. Hier wurden vor allem Petrus Lauremberg (seit 1624 Professor der Poesie in Rostock, gest. 1639), ein älterer Bruder des hernach oft mit Schuppius 60 zusammengestellten Satyrikers Johann Wilhelm Lauremberg (gest. 1658), der Kanzler Johann Cothmann (gest. 1661) und der Professor der Jurisprudenz und Stadtsyndikus

Thomas Lindemann (gest. 1634) seine Gönner; doch scheint er auch die Professoren der Theologie Paul Tarnow (gest. 1633) und Johann Quistorp den älteren (gest. 1648) gehört zu haben. Im Jahre 1631 wurde er in Rostock Magister, wobei Lauremberg sein Promotor war, was ihn damals, wie er später selbst gestand, „extraordinari hoffärtig" machte, zumal er „primum locum" hatte; er begann dort auch Vorlesungen zu 5 halten. Als er diese aber infolge der Belagerung der Stadt durch die Schweden nicht fortsetzen konnte, reiste er über Lübeck, Hamburg und Bremen nach Marburg und hielt nun auch hier Vorlesungen. Jedoch zunächst wieder nur kurze Zeit. Denn als die Universität wegen des Ausbruchs der Pest nach Grünberg und dann nach Gießen verlegt war, entschloß er sich (im Frühjahr 1634) in Begleitung eines jungen Adeligen Rudolf 10 Rauw von Holtzhausen, mit dessen Familie er auch später noch in Verbindung stand, eine Reise nach Holland zu unternehmen. In Leiden hörte er u. a. den berühmten Claudius Salmasius; in Amsterdam fand er bei Johann Gerhard Voß und Caspar Barläus freundliche Aufnahme; hingegen benahm sich Daniel Heinsius in Leiden, der ihn irrtümlicherweise für einen Verwandten des Italieners Caspar Scioppius, mit dem er verfeindet 15 war, hielt, nicht gerade freundlich gegen ihn. Als Schuppius darauf im Jahre 1635 wieder in seine Heimat zurückkehrte, erhielt er, obwohl erst 25 Jahre alt, die durch die Versetzung des Theodor Höpingk nach Friedberg (er ward dort Syndikus und starb 1641) erledigte Professur der Geschichte und Beredsamkeit in Marburg. Schuppius hatte sich durch seinen Aufenthalt an verschiedenen Orten und durch seinen Verkehr mit ausgezeichneten 20 Gelehrten und Staatsmännern eine reiche Erfahrung und eine Freiheit des Urteils erworben, wie sie in seinem Alter sich sonst nicht leicht finden; er ließ es nun auch nicht an Fleiß fehlen, und so wußte er die Jugend für das Studium der Geschichte zu erwärmen, zumal er dabei durch sein lebhaftes, frisches Wesen und seine entgegenkommende und auf ihre Bedürfnisse eingehende Art sich die Studenten auch persönlich zu gewinnen 25 wußte. Am 9. Mai 1636 verheiratete er sich mit Anna Elisabeth, einziger Tochter des schon im Jahre 1617 verstorbenen, durch seine Beziehungen zu Wolfgang Ratichius und seine Bemühungen um die Methodik des Unterrichtes bekannten Gießener Professors Christoph Helwig, mit welcher er in einer glücklichen Ehe die schönsten Tage seines Lebens namentlich in seiner Sommerwohnung bei Marburg, seinem „Avellin", verlebte. Schrift- 30 stellerisch war er in diesen Jahren noch nicht sehr thätig; außer einigen historischen, meist chronologischen Schriften, darunter einer neuen Bearbeitung des **Theatrum historicum et chronologicum** seines Schwiegervaters (1638) und seinen lateinischen Reden, gab er zwei kleine Sammlungen eigner geistlicher Lieder heraus (vgl. unten); er wandte aber nun einen großen Teil seiner Zeit auf ein gründlicheres Studium der Theologie und 35 wurde im Jahre 1641 Licentiat derselben. Im Jahre 1643, nach dem Tode des schon genannten Steuber, wählte ihn der deutsche Orden zum Prediger an der Elisabethkirche, welches Amt er neben seiner Professur versah; sodann ward er im Jahre 1645 auch Doktor der Theologie. Als dann im Jahre 1646 der Ruf zum Hofprediger und Konsistorialrat des Landgrafen Johannes von Hessen-Braubach an ihn erging, folgte er dem- 40 selben um so lieber, als er bei der Eroberung Marburgs durch die Schweden im November 1645 eines großen Teils seiner Habe und namentlich auch seiner Bücher und Manuskripte beraubt worden war. Als Hofprediger wußte er sich trotz mancher Schwierigkeiten, die es zu überwinden galt, durch seine Offenheit, Rechtschaffenheit und Tüchtigkeit das volle Vertrauen seines Fürsten zu erwerben, so daß dieser ihn sogar im Jahre 1647 45 als seinen Gesandten zu den Friedensverhandlungen nach Münster und Osnabrück schickte. Hier stand er auch bald bei allen Protestanten in großem Ansehen, und als es endlich dahin gekommen war, daß am Sonnabend den 14. Oktober 1648 (nach gregorianischem Kalender am 24. Oktober) abends die Unterzeichnung des Friedensinstrumentes geschah, mußte er auf Wunsch des schwedischen Gesandten, des Grafen Johannes Oxenstierna, als 50 dessen Hofprediger er in Münster fungierte, gleich am folgenden Tage die Dankespredigt halten. Er hielt dieselbe zur höchsten Zufriedenheit der protestantischen Fürsten und Stände, so daß er auch, als im Jahre darauf die Friedensinstrumente nach geschehener Ratifikation ausgetauscht wurden, wieder am 4. Februar (gregorianischem 14. Februar, dem Sonntage Quinquagesimä) 1649 die Dankespredigt halten mußte; nach Anhörung dieser letzteren 55 äußerte sich der venetianische Gesandte: „**illum oportet esse hominem insigniter bonum, oportet habere cor vere catholicum**". Um diese Zeit erhielt Schuppius eine Berufung als Pastor (jetzt Hauptpastor) zu St. Jakobi in Hamburg. Er hatte hier schon, als er in amtlichem Auftrage von Münster nach Wismar gesandt war und sich auf der Durchreise einige Tage in Hamburg aufhielt, am 5. September 1648 auf Wunsch 60

der Kirchspielsherren der St. Jakobikirche mit Erlaubnis des Seniors D. Johannes Müller, „weil er **orthodoxus** sei **in doctrina et religione**“, und unter Zustimmung des Rates gegen die herrschende Sitte und zwar in der St. Petrikirche eine Gastpredigt gehalten; am 2. Februar 1649 war er dann von den Kirchenvorstehern zu St. Jakobi einstimmig zum Pastor an dieser Kirche erwählt. Kaum hatte er diesen Ruf angenommen, als ihm ein Vokationsschreiben der evangelischen Gemeinde in Augsburg zukam; nicht nur zog es ihn selbst sehr dahin, zumal er dort die von seinem Schwiegervater begonnene Reformation des Schulwesens hätte weiter führen können, sondern ihm wurde auch von anderer Seite, namentlich von einer „vornehmen gottesfürchtigen gräflichen Dame“ sehr ernstlich in diesem Sinne zugeredet. Sie schrieb ihm u. a.: „ich sorge, . . . wenn ihr die Augsburger verlasset, so wird es euch an Kreuz und Trübsal nicht ermangeln“. Er sagt selbst, daß er hernach tausendmal an diese Worte gedacht habe; damals aber wollte er die den Hamburgern gegebene Zusage nicht wieder zurücknehmen. Wegen schlimmer Krankheit in seiner Familie mußte er jedoch noch einige Monate in Braubach bleiben; erst am 20. Juli 1649, dem Freitage vor dem 9. Sonntage nach Trinitatis, wurde er zu Hamburg vom Senior Müller in sein neues Amt eingeführt. Zunächst gefiel es ihm dort wohl; obschon die „große Stadt“, die er ein „**compendium mundi**“ nennt, neben vielen trefflichen auch „viele böse und gottlose Leute“ hatte, so war der Zulauf zu seinen Predigten doch gewaltig groß; „man mußte neue Stühle machen lassen, dafür die Kirche viel tausend einnahm“. Seine von der üblichen dogmatischen und polemischen Predigtweise völlig abweichende Diktion, die volkstümlich und auf das praktische Leben eingehend oftmals durch überraschende Wendungen und durch eine Fülle von Geschichten und zum Teil sogar durch witzige Erzählungen und Gleichnisse die Zuhörer anzog, erweckte ihm jedoch auch namentlich im Kreise seiner Kollegen viele Feinde. Obwohl man ihm keine Abweichung von der lutherischen Lehre vorwerfen konnte und sogar seinen Eifer in der Seelsorge anerkennen mußte, machte man ihm doch wegen seines Abgehens vom Herkommen die bittersten Vorwürfe und suchte ihn auf allerlei Weise zu verleumden und um sein Ansehen in der Gemeinde zu bringen. Ein großer Verlust für ihn war, daß schon am 12. Juni 1650 seine Frau starb, was Johann Rist in Wedel veranlaßte, ihm in einem Gedichte seine Teilnahme zu bezeugen (vgl. Rist, Neuer Teutscher Parnaß, Lüneburg 1652, S. 216). Am 10. November 1651 schloß er eine zweite Ehe mit Sophie Eleonore, der Tochter des dänischen Kanzlers Theodor (Dieterich) Reincking in Glückstadt; auch dieses Ereignis ehrte Rist durch ein Gedicht (a. a. O. S. 411). Woher einige Schriftsteller, z. B. Thieß (Versuch einer Gelehrtengeschichte von Hamburg 1780, Bd 2, S. 203) und Jördens, wissen, daß diese zweite Ehe eine unglückliche gewesen sei, ist nicht ersichtlich; vgl. Bloch a. a. O. S. 30f. Während Schuppius früher außer den schon erwähnten geistlichen Liedern nur Schriften in lateinischer Sprache herausgab, fing er jetzt an, Schriften in deutscher Sprache zu veröffentlichen. Es geschah das, wenn wir recht sehen, zuerst im Jahre 1654, in welchem er eine kleine Schrift „Der lobwürdige Löw“ herausgab, ein Glückwunschschreiben an einen Freund zu seiner Hochzeit. Darauf folgte im Jahre 1656 die bekannte Predigt über das dritte Gebot: „Gedenk daran Hamburg“, gehalten am Freitag den 4. Juli 1656. Es ist dieses die einzige Predigt, die er selbst als Predigt hat drucken lassen. (Auszüge aus Predigten teilt er häufig in andern Schriften mit; vollständige Predigten von ihm wurden dann noch nach seinem Tode gedruckt; vgl. besonders Baur a. a. O. S. 9f.) Im Jahre 1657 erschienen dann weitere Schriften von ihm, die er unter angenommenen Namen (Antenor, Mellilambius) herausgab, „Der rachgierige Lucidor“ (gegen die Prozeßsucht) und zwei andere, die sich auf den zwischen Dänemark und Schweden ausgebrochenen Krieg beziehen. Auch „Der geplagte Hiob“ muß schon vor September 1657 erschienen sein, da er in den gleich zu erwähnenden Verhandlungen erwähnt wird, obschon die früheste gedruckte Ausgabe, die wir kennen, aus dem Jahre 1659 ist. Außerdem ließ Schuppius im Sommer 1657 in Kopenhagen eine lateinische Schrift drucken, in der er als Anhang den sog. 151. Psalm und den angeblichen Brief des Apostels Paulus an die Laodicäer veröffentlichte. Hatte Schupp schon durch seine Predigten, zu denen sich die Zuhörer drängten, die Mißgunst und den Zorn mancher seiner Kollegen erregt, so gaben diese von ihm veröffentlichten deutschen Schriften, in denen er in noch freierer Weise mit Geist und Witz die Gebrechen der Zeit geißelte, ihnen Anlaß, mit ihrem Unmut gegen ihn nicht länger zurückzuhalten. Besonders nahmen sie auch daran Anstoß, daß er Apokryphen hatte drucken lassen. Sie bewirkten, daß das Ministerium eine Kommission niedersetzte, welche Schuppius zur Rede stellen und von seinem, wie sie meinten, verderblichen Thun abzulassen bewegen sollte. Die Kommission

bestand aus dem schon genannten Senior D. Müller, den Schuppius selbst für seinen schlimmsten Gegner hielt, dem Hauptpastor zu St. Katharinen D. Corfinius und dem Pastor am Dom Lic. Grave; sie sollten von Schuppius verlangen, daß er 1. keine theologischen Schriften unter angenommenen Namen und 2. keine Apokryphen herausgebe, 3. daß er seine Schriften vor dem Druck dem Senior zur Zensur vorlege, und 4. daß er keine Fabeln, Scherze und lächerliche Geschichten neben Sprüchen und Geschichten aus der Bibel anführe. Schuppius stellte sich zu einem Kolloquium (um Michaelis 1657); aber die Kommission scheint nicht viel erreicht zu haben; nach einem handschriftlichen Bericht von Müller soll Schuppius sich zu den beiden ersten der genannten Punkte verstanden haben, betreffs der beiden anderen aber nur die freundliche Ermahnung, „inter terminos bleiben zu wollen", angenommen haben. Als nun aber ganz bald darauf zwei neue Schriften Schupps, nämlich „Salomo oder Regentenspiegel" und „Freund in der Noth", deren Druck schon vor diesen Verhandlungen begonnen hatte, erschienen, und seine Gegner nicht mit Unrecht in diesen, wenn auch ohne Nennung ihres Namens, manches auf sich bezogen, beschloß das Ministerium im November 1657 zwei theologische Fakultäten um ihr Gutachten über folgende Fragen zu ersuchen: 1. ob einem Doktor der Theologie und Pastor einer großen volkreichen Versammlung anstehe, daß er facetias, fabulas, satyras, historias ridiculas predige und in Druck gebe; 2. da ein solcher die Privatadmonitiones nicht admittiere, sondern mit höhnischen Lästerworten seine Kollegen angreife, wie man es dann anstelle, daß er von solchen Dingen abgehalten werde. Diese Fragen wurden an die Fakultäten zu Wittenberg und Straßburg geschickt; beide sandten im Januar 1658 Antworten ein, von denen namentlich die Straßburger sehr ausführlich ist und in denen sie sich betreffs der ersten Frage entschieden verneinend äußern und bei der zweiten, wenn alles andere nicht helfe, die Hilfe der staatlichen Obrigkeit anzurufen raten. Aber damit war die Sache natürlich nicht aus; es kam nun noch zu langen und unerquicklichen Verhandlungen des Ministeriums und des Rates untereinander und mit ihm, bis schließlich der Rat diese Streitigkeiten per amnestiam aufhob und beiden Teilen Stillschweigen auferlegte (Anfang März 1658). Schuppius aber wurde nun noch in ärgerliche litterarische Fehden verwickelt. Gegen eine von ihm veröffentlichte Schrift: „Der Bücherdieb gewarnt und ermahnt", 1658, in welcher er sich gegen diejenigen Buchhändler wendet, die ohne sein Wissen seine Schriften neu druckten und verbreiteten, erschien eine Gegenschrift: „Der Bücherdieb Antenors empfangen und wieder abgefertiget durch Nectarium Butyrolambium"; es ist dieses eine in hohem Grade giftige und beleidigende Schrift; Schuppius war überzeugt, daß ihr Verfasser kein anderer als der Senior Müller sei, was aber doch wohl nicht sicher erwiesen ist; er entgegnete in seiner „Relation aus dem Parnasso" und in anderen Schriften. Gegen Äußerungen, welche Schuppius im „Freund in der Noth" über Mißstände auf Universitäten gethan, und seinen dabei erteilten Rat, die Universitäten nicht allein als die Sitze der Gelehrsamkeit anzusehen, erhob sich ein Mag. Bernd Schmidt in einem „Discursus de reputatione studiosi inconsiderati academica" 1659; auch diese Schrift und der an sie sich anschließende Streit veranlaßte Schuppius zu einer Gegenschrift; weitere erschienen von einigen seiner Freunde. Alle diese Streitigkeiten und die vielen Unannehmlichkeiten, die ihn infolge ihrer trafen, brachen frühzeitig seine Kraft. Er starb an einer heftigen Krankheit voll Sehnsucht nach seinem Ende in seinem 52. Jahre, „mit großer und unglaublicher Freudigkeit des Gemütes", wie es in dem offiziellen Nachruf des Professors Petrus Lambecius heißt. — Schuppius war ein ehrlicher, frommer Mann und ein gläubiger Christ, der durch seine Schriften, namentlich durch seine kleinen deutschen, die wie Traktate erschienen und zum großen Teil wiederholt aufgelegt und auch vielfach nachgedruckt wurden, einen großen Einfluß auf das Volk ausübte. Seine deutschen Schriften lesen sich im ganzen, trotz der Holperigkeit seiner Sprache und der vielen lateinischen Einschiebsel, recht gut und geben die interessantesten Beiträge zu einem Sittengemälde seiner Zeit. In seinen satyrischen Schriften lehnt er sich vielfach an Vorgänger an; so z. B. in den „Sieben bösen Geistern" an Mag. Peter Glasers Gesindeteufel vom Jahre 1564, im „Salomo", der „Relation aus dem Parnasso" und andern Schriften an den Italiener Trajano Boccalini, gest. 1580, von dessen satyrischen Schriften zu Frankfurt 1644 und 1654 vollständige deutsche Ausgaben erschienen. Ist diese Anlehnung, namentlich in der Einkleidung der Stoffe, oft auch eine weitgehende, so kann man doch nicht sagen, daß Schuppius bei ihr seine geistige Selbstständigkeit verliert, wie ihm von seinen Gegnern vorgeworfen ist; vgl. Stötzner in der genannten Schrift und hinsichtlich Boccalinis im Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Litteraturen, Bd 103, 1899, S. 142 ff. Ob er nicht auf der Kanzel es

bisweilen am nötigen Ernst wenigstens in der Form seiner Rede und in der Wahl der
Ausdrücke und Beispiele hat fehlen lassen, mögen wir dahingestellt lassen; jedenfalls
machte er die Predigt für das Leben seiner Zuhörer fruchtbar, indem er auf ihre Ver-
hältnisse einging und ihnen nicht langweilig wurde; daß er dann auch in ernstester Weise
5 Eindruck zu machen verstand, beweisen seine gedruckten Predigten und ist auch sonst aus
seinen Schriften zu ersehen. Einige dieser Schriften, wie z. B. die „Krankenwärterin",
„Golgatha" und der erst nach seinem Tode herausgegebene „Ninivitische Bußspiegel"
sind Erbauungsschriften; in ihnen ist seine Sprache würdig und ernst. Als Dichter geist-
licher Lieder ist er nicht bedeutend; doch haben aus den zwei Sammlungen, die er schon
10 in Marburg drucken ließ, „Morgen- und Abendlieder" (Marburg s. a., Hamburg 1655)
und „Passion- und Buß-, auch Trost-, Bitt- und Danklieder" (Marburg 1643, Hamburg
1650 und 1655) doch einige den Weg in Gemeindegesangbücher gefunden; vgl. Koch a. a. O.
S. 460; Joh. Zahn, Die Melodien der deutschen evangelischen Kirchenlieder, Bd 6 S. 192.
— Schuppius wurde am 26. März 1656 vom kaiserlichen Pfalzgrafen Christian Rantzau
15 mit allen seinen Nachkommen in den Adelstand erhoben. Das Originaldiplom befindet
sich auf dem Hamburger Stadtarchiv. Weder Schuppius noch seine Söhne haben u. W.
von dieser Ehrung je Gebrauch gemacht.

Von Schupps lateinischen Schriften (Reden, Programmen, Vorreden) erschienen schon
zu seinen Lebzeiten Sammlungen verschiedenen Umfangs: Marburg 1642, Gießen 1656
20 und 1658, Frankfurt 1659. Seine deutschen Schriften wurden erst nach seinem Tode
gesammelt und herausgegeben; es giebt wenigstens sieben verschiedene Drucke derselben,
drei ohne Angabe von Ort, Zeit und Drucker (Verleger) und vier in Frankfurt in den
Jahren 1677, 1684, 1701 und 1719 erschienene Ausgaben. Die Ausgaben von 1677,
1701 und 1719 sind in zwei Teilen; von der Ausgabe von 1701 giebt es Exemplare,
25 in denen auf dem Titelblatt des ersten Teiles die Jahreszahl 1700 steht. Die drei un-
datierten Drucke sind die frühesten, sie sind einander sehr ähnlich und haben genau den-
selben Inhalt; als ältester ist der zu betrachten, bei dem auf der Rückseite des in Kupfer
gestochenen Titelblattes ein Gedicht zur Erklärung des Kupfers gedruckt ist. Nach dem
Großischen Meßkatalog auf Ostern 1663 erschien diese erste Ausgabe von Schupps Schriften
30 um die genannte Zeit bei Balthasar Christoph Wust in Frankfurt. Ein kleines Büchlein,
das offenbar in derselben Druckerei gesetzt ist und eine Art Anhang zu Schupps Schriften
bilden soll, nämlich: „Etliche Traktätlein, welche teils im Namen des Herrn ... Schuppii
gedruckt und von ihm nicht gemacht worden, teils auch contra Herrn Schuppium ge-
schrieben . . .", hat zwar auf dem Titel die Angabe „Hanau 1663", und man ver-
35 mutete daher, die Schriften seien auch Hanau 1663 erschienen. Möglicherweise ließ Wust
in Hanau drucken (?); jedenfalls ist er als Verleger auch der Traktätlein, von denen es
auch drei verschiedene Drucke giebt, anzusehen. Zu dem zweiten und dritten Druck der
Schriften erschien außerdem eine „Zugab", auch ohne Ort und Jahr. Die drei ersten
datierten Ausgaben nennen auf dem Titel Wust als Verleger; die von 1719 erschien bei
40 den Zunnerischen Erben und Johann Adam Jung. Mitunter, z. B. im Georgischen
Bücherlexikon, wird noch eine Ausgabe Hamburg 1701 bei Hertel erwähnt; es scheint
das derselbe Druck mit dem Frankfurt 1701 erschienenen zu sein, dem nur ein anderes
Titelblatt vorgesetzt ist. Alle diese Ausgaben sind flüchtig und fehlerhaft gedruckt; die
besten sind die erste der undatierten und die vom Jahre 1684. Die zwanzig deutschen
45 Schriften, die Schuppius in Hamburg herausgegeben hat, sind in ihnen allen vorhanden;
bei den zweibändigen im ersten Teil. Neben ihnen sind Schriften aufgenommen, die aus
dem Nachlaß Schupps veröffentlicht sind, und Übersetzungen (z. T. recht schlechte) von
Schriften, die Schuppius ursprünglich lateinisch geschrieben hat; sodann aber auch Schriften,
die gar nicht von Schuppius herrühren, ja zum Teil Schriften seiner Gegner, — alles
50 ziemlich unordentlich durcheinander. Der Herausgeber der datierten Ausgaben ist Schupps
zweiter Sohn, Justus Burckhard Schupp; es ist wahrscheinlich, daß von ihm auch die
undatierten Drucke herrühren; doch könnte die Ausgabe der letzteren auch von Schupps
älterem Sohne Anton Meno Schupp erfolgt sein. Beide Söhne haben auch sonst einzelne
Werke aus dem Nachlaß ihres Vaters drucken lassen; unter diesen ist das bedeutendste
55 „der Ninivitische Bußspiegel", welcher sich auch in den Ausgaben der Schuppschen Schriften
von 1684 und 1719 befindet. Eingehende Untersuchungen über sämtliche Drucke von
deutschen Schriften Schupps finden sich in der genannten Schrift von Stötzner. In
neuerer Zeit sind nur wenige Werke Schupps neu herausgegeben. Die Predigt „Gedenk
daran, Hamburg" ist u. a. bei Oelze (vgl. oben) abgedruckt; „Der Freund in der Noth"
60 ist als neuntes Heft der „Neudrucke deutscher Litteraturwerke des 16. und 17. Jahr-

hunderts", Halle a/S. 1878 erschienen; Paul Stötzner hat zwei pädagogische Schriften Schupps, die aus seinem Nachlasse in der erwähnten „Zugab" zuerst erschienen, nämlich „Den deutschen Lehrmeister" und „Vom Schulwesen", als Nr. 3 und Nr. 7 der „Neudrucke pädagogischer Schriften", Leipzig 1891 herausgegeben. **Carl Bertheau.**

Schur s. d. A. Wüstenwanderung.

Schutzheilige s. d. AA. Heilige Bd VII S. 554 und Nothelfer Bd XIV S. 217.

Herr Geheimrat Dr. Dove in Göttingen teilt mir unter dem 7. ds. M. mit, daß seine Gesundheit ihm die Vollendung der begonnenen Revision seiner Artikel **Scheidungsrecht, Sekularisation** und **Sendgericht** unmöglich mache. Ich bedaure infolgedessen, den an den Schluß dieses Bandes verwiesenen Art. **Scheidungsrecht** nicht bringen zu können. Ich muß ihn an den Schluß des Werkes stellen.

Auch der Herr Verfasser des Art. **Preußen** ist zu meinem Bedauern nicht zum Abschluß seiner Arbeit gelangt. Auch dieser Artikel wird am Schluß des Werkes erscheinen.

Leipzig, den 17. Januar 1906 **Hauck.**

Verzeichnis

der im Siebzehnten Bande enthaltenen Artikel.

Nachträge und Berichtigungen.

1. Band: S. 32 Z. 19 lies Studien und Kritiken. Gotha st. ThStK.
4. Band: S. 543 „ 1 füge vor Tindal ein zog.
„ — „ — l. the crea- statt thecrea zog.
6. Band: S. 80 Z. 50 l. Roffensis st. Rossensis.
S. 485 Z. 25. Herr Pfarrer Koch in Radefeld macht mich darauf aufmerksam, daß Gelpke nicht in Breitenfeld, sondern in dem benachbarten Radefeld geboren ist als Sohn des dortigen Pastors Fr. Chr. Gelpke. H.
10. Band: S. 191 „ 10. Ueber den Schriftenwechsel zwischen Luther u. Politi vgl. Enders, Luthers Briefwechsel Bd III S. 105, 119 ff. 122, 35 nebst Note 6. **Benrath.**
12. Band: S. 710 Z. 35 l. Sursum st. Sarsum.
13. Band: S. 103 Z. 45 l. Missiones st. Missones.
16. Band: S. 66 Z. 58 füge bei: Alb. Schmitt, S.J., Zur Geschichte des Probabilismus. Historisch-kritische Untersuchung über die ersten 50 Jahre desselben, Innsbruck 1904. **Zöckler.**
S. 450 Z. 37 l. 1707 statt 1767.
S. 659 „ 3 l. Bd XII st. Bd VIII.
S. 691 „ 20 l. 1891 statt 1901. Ebenso ist Z. 21, 25, 26 zu verbessern.
S. 743 „ 16 füge bei: In den Jahren 1783—88 ist in Florenz, Pistoja und Prato eine Reihe von Hirtenbriefen und andern Schriften Riccis gedruckt worden, die heutzutage zu den größten Seltenheiten gehören. Dem Grafen Guicciardini gelang es, für seine jetzt in der Nationalbibliothek in Florenz aufbewahrte Sammlung die folgenden Drucke zu erwerben: Lettera di Msgr. R. riguardante le questue, Pistoja 1753; Istruzione Pastorale . . . sulla Compagnia della Carità. 2 Bde 1784; Hirtenbriefe in italienischer Sprache von 1786, 1787, 1708; Homilien, Pistoja 1788; Ordo divini officii ... S. de Riccis jussu in lucem editus, 1785, 1786, 1787. Vgl. Catalogo . . . della Collezione de' Libri . . . donata dal conte Piero Guicciardini alla città di Firenze (ebd. 1877) S. 243. Auch handschriftliche Aufzeichnungen finden sich in der Sammlung: 1. Ritrattazione del curato Selvolini; 2. Ricorso del Vescovo di Volterra a S. A. R.; Relazione a S. A. R. sul piano intorno a materie ecclesiastiche; 4. Memoria sulla chiesa di Francia; 5. Carteggio di S. A. R. col Papa e del Papa con monsignor Ricci (ebd.). **Benrath.**
S. 794 Z. 19 l. Bd VI st. Bd V.
S. 810 „ 24 v. o. l. Marschlins st. Marschilius.
S. 810 Z. 28 v. o. l. Räzüns st. Räzims.
S. — „ 1 v. u. l. Serruys st. Serrnys.
S. 811 „ 20 v. o. l. Vossianus gr. 4° 29 st. Vossianus 2.
17. Band: S. 165 Z. 21 l. Jahres st. Jahren.
S. 170 Z. 8 l. 1819 st. 1810.
S. 170 „ 54 l. Brück st. Bruck.
S. 172 „ 50 l. Aber st. Uber.
S. 175 „ 40 l. vaterloser st. väterlicher.
S. 236 „ 1 Pantaleon st. Plantaleon.
S. 243 „ 2 l. Allenthalbenheit st. allenthalben wegen.
S. 243 „ 3 l. divin. st. divis.
S. 243 „ 12 l. Cambray st. Lambray.
S. 248 „ 45 l. 354 st. 345.
S. 251 „ 40 l. Duschepoleznoje Tschtenie st. Duschenoleznoje Schtenie.
S. 252 „ 9 der offizielle Titel ist Exarch von „Grusien".
S. — „ — Vorsitzender im Synod ist der an Dienstjahren älteste der drei Metropoliten, wenn nicht der Kaiser ausdrücklich einen andern von ihnen dazu ernennt.
S. 257 „ 21 l. „aufgebotenen" st. „getrauten" Paaren.
S. 258 „ 54 f. ist dahin zu korrigieren, daß es in der Moskauer Michaelisgemeinde doch noch 8 Familien (wahrscheinlich noch einige mehr) giebt, deren Vorfahren ihr schon vor 100 Jahren angehörten.

S. 259 Z. 31 f. Die grusinischen Gemeinden bilden doch noch jetzt einen eigenen Synodalverband unter Vorsitz ihres Oberpastors; die beabsichtigte Unterstellung unter das Moskauer Konsistorium ist nicht durchgedrungen.

S. 259 Z. 34 f. Ein besonderer Pastor bedient die armenischen Gemeinden zu Schemacha und Baku. Der Pastor der deutschen Gemeinde zu Baku hat mit der armenischen nichts zu thun (Nach Allg. Ev.-Luth. KZ 1905, Nr. 48 ist jetzt die luth. armen. Gem. zu Baku so gut wie vernichtet).

S. 260 Z. 58 ff. muß es heißen „Erzbischof" Johanson, und Bischof „Råbergh". Herrn Oberpastor Backmann in Moskau verdanke ich diese Verbesserungen. — S. 258 Z. 35 l. „3500" st. „35 000" km. S. 256 Z. 4 l. „Harleß". S. 259 Z. 33 „Baku" c. 500". — Durch Herrn Prof. Krüger in Gießen bin ich darauf aufmerksam gemacht worden, daß das Prachtwerk: „Die kathol. Kirche unserer Zeit und ihre Diener in Wort und Bild", Bd 3 bearbeitet von Baumgarten, München 1902, Angaben über die katholische Kirche in Rußland bietet; aus der Berliner Bibliothek habe ich das Werk zur Einsichtnahme hierher erhalten und kann (nach S. 157 ff.) nun einige Mitteilungen geben: Im Konkordat von 1847 (veröffentlicht 1856) wurden dem Erzbistum Mohilew 6, dem von Warschau 8 Suffragane unterstellt. Unter dem Erzbischof von Mohilew, der zu Petersburg residiert, steht auch die kirchliche Akademie in Petersburg; ihre Professoren sind katholische Priester, aber einer davon „durch die brutale Gewalt der Regierung stets ein Schismatiker"; die Verwaltung ist in den Händen des Rektors, Zöglinge sind etwa 60. Zum „kirchlichen Kolleg", das die Güter der katholischen Kirche verwaltet, gehören die beiden Erzbischöfe und 2 Bischöfe; dazu ein Regierungsbeamter. Unter Mohilew steht die Kirche von ganz Rußland und Sibirien (hier nur 10 000 Katholiken in 10 Pfarreien); Suffragane sind die Bischöfe von Luzk, Samogitien (in Kowno), Tiraspol (in Saratow [wo auch das Seminar], ihm unterstehen auch die 24 000 unierten Armenier) und Wilna; ebenso das griechisch-ruthenische Bistum Minsk. Dem Erzbischof von Warschau sind untergeordnet 2 Hilfsbischöfe für Warschau und Goricz und die Suffragane von Kjelzy, Ljublin, Plozk, Sandomierz, Augustowo, Kalisz. Unmittelbar unter Rom steht das Bistum Chelm.

Folgende statistische Tabelle wird mitgeteilt:

Bistümer	Katholiken	Pfarrer	Kirchen und Kapellen	Weltpriester	Ordensgeistliche	Klosterfrauen	Seminaristen
Mohilew	650 637	210	106	317			50
Luzk	598 832	263	22	285			22
Samogitien	1 137 113	426	108	530	198	36	105
Tiraspol	222 652	114	18	140			25
Wilna	1 500 000	258	125	480	5	22	88
Erzb. Mohilew	4 109 234	1271	379	1752	203	58	290
Warschau	1 523 699	329	170	518	36	290	105
Kjelzy	794 100	246	274	330	25		70
Ljublin	1 147 560	207	383	386	15	10	90
Plozk	728 778	267	334	303	26	7	75
Sandomierz	747 328	276	346	325	30	15	86
Augustowo	691 117	119	325	339	10	12	76
Kalisz	1 170 820	375	225	530	73	46	92
Erzb. Warschau	6 803 402	1819	2057	2731	215	380	594
Armenier in							
Artuin	13 000	9	8	23			
Tiraspol	23 504	6	9	22			
Summa	10 949 140	3105	2453	4528	418	438	884

Bonwetsch.

17. Band: S. 394 Z. 35 l. Pontificale st. Pontifikate.
S. 507 Z. 60 l. Jahre st. Monat.

30. Januar 1906.

